

Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme

Réflexions sur des exemples canadiens et australiens

Sylvie Poirier

Volume 24, Number 1, 2000

Terrains d'avenir

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015640ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015640ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 137–153. <https://doi.org/10.7202/015640ar>

Article abstract

ABSTRACT

Aboriginal Coalescence, Territory and (Post)colonialism Reflections on Cases in Canada and Australia

Although they have been irremediably transformed and are now part of the global System, the social orders, cultural consciousness and identities of Aboriginal peoples show a distinct durability. They are, however, reproduced in complex dialogue with the State and the dominant society. In today's (post)colonial contexts, discourses of multiculturalism abound and Aboriginal peoples, like other groups, claim the right to be different. During the course of negotiating for political and territorial rights, they come up against political and juridical ideologies that are still fairly uniform and homogenous and often cannot deal with recognizing a radical Otherness. The theme of Aboriginal relationships with the land is used here in order to explore local strategies and resistance, as well as some of the obstacles and ambiguities brought up by the process of claiming rights. The two groups studied are the Atikamekw (Haut St-Maurice, Québec, Canada) and the Kukatja (Western Désert, Australia). Questions about the rôle of anthropology and anthropologists in contemporary aboriginal issues come up as another path of reflection.

Key words : Poirier, Aboriginal rights, ancestral territories, postcolonialism, nation-states, Atikamekw, Kukatja, Québec, Canada, Australia

CONTEMPORANÉITÉS AUTOCHTONES, TERRITOIRES ET (POST)COLONIALISME¹

Réflexions sur des exemples
canadiens et australiens



Sylvie Poirier

Il y a cinq cents ans, l'Europe s'interrogeait sur le degré d'humanité des peuples qui habitaient les territoires nouvellement « découverts » ; il y a cent ans, les différents acteurs coloniaux hésitaient encore entre l'extermination ou l'assimilation des « sauvages » en ce qu'ils gênaient l'avancée de la civilisation moderne. Alors qu'ils subissaient les pratiques coloniales, les gens ont aussi résisté et agi ; ils n'ont jamais cessé de « faire » leur propre histoire. Aujourd'hui, au sein des États-nations comme le Canada, l'Australie, la Nouvelle-Zélande ou les États-Unis, la décolonisation et la fin des politiques officielles d'assimilation ont non seulement ouvert la voie aux revendications des autochtones, elles ont permis de faire entendre les voix de celles et ceux que l'on avait si longtemps condamnés au silence, ou du moins que l'on avait refusé d'écouter. Dans les contextes (post)coloniaux actuels, les autochtones tentent de s'appropriier les moyens d'être ce qu'ils veulent être et d'affirmer leur contemporanéité, sans pour autant se rallier aux principes ontologiques et épistémologiques de l'Occident. Dans leur tentative de mieux contrôler leurs relations avec l'État, ils cherchent, avec tous les obstacles et les ambiguïtés que cela comporte, à s'appropriier les moyens techniques et politiques qui avaient servi jusque là à leur discrimination (Sahlins 1993 : 4 ; voir aussi Turner 1991). Reconnus depuis peu comme citoyens, et bénéficiant dès lors de droits égaux, les autochtones réclament aujourd'hui, à l'instar d'autres groupes, le droit à la différence, c'est-à-dire la reconnaissance d'un statut distinct.

Bien qu'irréremédiablement transformés et aujourd'hui insérés dans le système mondial, les ordres sociaux, les consciences culturelles et les identités autochtones manifestent une persistance certaine, en même temps qu'ils se reproduisent par le biais d'un dialogue complexe avec l'État (Peterson 1998) et la société dominante. Mais parler de persistance et de transformation des ordres sociaux et culturels autochtones, ce n'est aucunement se référer à des ordres qui « survivent »,

1. Mes recherches auprès des Atikamekw et des Kukatja ont été rendues possibles grâce au soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada et de l'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies. Je remercie ces organismes de la confiance qu'ils m'ont témoignée.

voués à s'assimiler ou à disparaître devant l'hégémonie occidentale, mais d'ordres vibrants et dynamiques.

Étant donné la complexité et les multiples dimensions des problématiques autochtones, et la spécificité des contextes locaux et nationaux, il serait hasardeux d'en dresser un bilan, même provisoire. J'ai donc choisi de me concentrer sur deux pays, le Canada et l'Australie, et d'y interroger certaines facettes des relations avec les autochtones, depuis la période coloniale jusqu'au contexte contemporain, avec toutefois un accent particulier sur les processus de revendications territoriales. Ces choix sont guidés par mes expériences de recherche auprès de deux groupes autochtones, les Atikamekw (Haut St-Maurice, Québec) et les Kukatja (désert occidental australien), ainsi que par un intérêt pour l'expression contemporaine de leurs relations aux territoires et leur difficile conciliation avec les représentations et les pratiques occidentales à l'égard du territoire.

En filigrane, je propose aussi une réflexion sur le rôle de l'anthropologie et des anthropologues dans les problématiques autochtones. Travailler sur les questions autochtones et auprès des autochtones, est devenu une aventure hautement politique. En effet, les autochtones eux-mêmes sont engagés dans des processus de reconnaissance et de revendications politiques, et on assiste en anthropologie à une articulation de plus en plus explicite entre la théorie et la pratique (Herzfeld 1997; Escobar 1997). De plus, toute pratique sociale, incluant la recherche, possède une dimension politique, car s'interroger sur les questions autochtones, c'est aussi s'interroger sur l'hégémonie occidentale. Asad n'invite-t-il pas d'ailleurs les anthropologues à s'engager, après une histoire de l'anthropologie coloniale, dans une anthropologie de l'hégémonie occidentale (Asad 1991) ? Sous un angle quelque peu différent, Scott propose une anthropologie historique du présent (post)colonial, à savoir les effets non seulement répressifs, mais « modificateurs du pouvoir européen, en particulier *moderne*, sur les espaces (conceptuels, institutionnels et sociaux) non européens » (1997 : 562). En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de mettre l'accent sur les relations de pouvoir, mais aussi d'explorer et de théoriser les processus autochtones de transformation, de réinterprétation des pratiques et significations culturelles. En même temps, il nous faut porter un regard critique sur l'État et ses lois, sur les attitudes nationales et les valeurs clés comme la « démocratie » ou la « Common Law ».

Contemporanéités autochtones et (post)colonialisme

Dans un premier temps, une réflexion s'impose sur la signification et la portée de l'appellation autochtone, ou plus récemment « autochtonie » (Schulte-Tenckhoff 1997). Porteuses de l'histoire coloniale, elles rappellent aussi que, dans le contexte (post)colonial actuel, les présences et les revendications autochtones sont devenues incontournables pour les États-nations modernes comme le Canada et l'Australie dans le domaine économique et des réformes constitutionnelles. Elles soulignent également que les questions autochtones sont devenues depuis peu une affaire publique : elles ne concernent plus seulement certains fonctionnaires ou intervenants mais, dans une certaine mesure, tous les citoyens. Au Québec et au Canada, par exemple, la crise d'Oka de 1990 a obligé chaque citoyen

à prendre conscience de la présence et des revendications autochtones et à se faire une opinion, quelle qu'elle fût, sur le sujet. En Australie, depuis le jugement de la Cour Suprême, le jugement Mabo (1992) (qui reconnaît le titre aborigène sur le territoire) et la législation qui s'en suivit (*Native Title Act*), la question des droits aborigènes est devenue incontournable; les médias en parlent chaque jour. Au niveau international, le groupe de travail sur le projet de la Déclaration des droits des peuples autochtones, offre à ces derniers une tribune et une éventuelle reconnaissance comme sujets de droit international dont les avait dépouillés l'ère coloniale (Schulte-Tenckhoff 1997). Enfin, des réseaux autochtones d'échanges culturels et politiques, nationaux et internationaux, représentent aussi des lieux d'affirmation des expressions et des identités autochtones contemporaines.

Sans aucunement nier les avancées récentes dans la reconnaissance des questions et revendications autochtones, aux niveaux national et international, il nous faut cependant faire preuve de prudence à l'égard de telles appellations. En cherchant à circonscrire une entité globale sur la base d'une histoire commune de dépossession et d'exclusion, elles deviennent quelque peu réductrices de la multiplicité et de la dynamique des cultures autochtones. L'autochtonie, est-il nécessaire de le rappeler, est loin de représenter un ensemble homogène. Elle (dé)voile autant de réalités sociales et culturelles et d'historicités qu'il y a de peuples (ou de communautés) autochtones. Les identités spécifiques mohawk, nishga, dene tha, atikamekw, innu, ou encore kukatja, pintupi, warlpiri ou yolngu sont très vivantes. Ces référents identitaires s'appuient sur des affiliations locales, territoriales, tribales, claniques ou communautaires.

On ne saurait non plus négliger le fait que l'appellation « autochtone » est eurocentrique, puisqu'elle puise aux conceptions européennes de l'histoire, du temps et du territoire et reste porteuse de l'histoire coloniale. Ingold (1998) souligne que le seul fait de décrire les autochtones comme les descendants de ceux qui étaient là en premier, c'est d'ores et déjà les situer dans une histoire, elle-même conçue comme un récit de la conquête coloniale et de la formation étatique. Alors que cette définition reste certes utile pour faire valoir la reconnaissance de droits spécifiques, elle tend aussi à nier la contemporanéité des ordres sociaux et symboliques, et des identités autochtones, en les figeant dans un passé ancestral ou en les y renvoyant sans cesse.

J'utilise le terme « contemporanéité » dans le but précis de faire valoir les dynamiques autochtones, c'est-à-dire les synthèses locales orchestrées, depuis l'époque coloniale, entre les ordres sociaux et symboliques des autochtones et ceux de la société dominante; j'entends aussi ce que ces synthèses impliquent en termes d'appropriation et de rejet, d'imitation, de relecture et d'innovation, ou encore, en termes d'expériences, de récits, de souffrances et de réalisations. Je tiens aussi à distinguer « contemporanéité » et « modernité », dans la mesure où ce dernier terme est généralement entendu comme synonyme de la culture occidentale moderne. Si les synthèses dont il est question ici sont des résultats de relations soutenues avec l'Occident, il n'est pas dit que les gens concernés souscrivent aux principes ontologiques, épistémologiques et idéologiques de la modernité occidentale. Les cultures autochtones contemporaines sont tantôt (re)présentées comme

de pâles copies des ordres sociaux traditionnels, tantôt évaluées à leur plus ou moins grande acculturation à la société moderne occidentale. Lorsque, par exemple, les aborigènes du désert occidental australien utilisent des moyens techniques modernes, dont les véhicules motorisés, la radio et, plus récemment, le courrier électronique, afin de mobiliser les réseaux claniques en vue de cérémonies funéraires ou initiatiques, ils sont motivés par des fins que la modernité occidentale refuse, ou néglige, comme la reproduction du monde des ancêtres, ainsi que la production et la reproduction des relations avec l'environnement social et cosmique.

Les anthropologues, comme acteurs importants dans la mise en place des « représentations » sur les autochtones, ont d'ailleurs longtemps refusé de reconnaître la contemporanéité des gens auprès desquels ils travaillaient (Fabian 1983). Certains se sont même laissés aller à des élans de nostalgie face aux authenticités perdues (Sahlins 1993). Depuis les années 1980, le tournant théorique vers les concepts d'action et de pratique, les démarches de type critique et réflexif, mais aussi une définition de la culture conçue comme action et processus, ont contribué à doter l'anthropologie d'outils conceptuels et méthodologiques plus sophistiqués. Des ethnographies récentes en milieu autochtone témoignent d'ailleurs de ces acquis². On y dénote une volonté de mieux explorer et théoriser les manières dont les autochtones lient leurs pratiques, savoirs, récits et identités, en prenant en considération le « dialogue » complexe avec la société dominante au sein de laquelle ils sont irrémédiablement et activement engagés.

Alors que l'anthropologie a (ré)ajusté son regard sur l'Autre, il n'en va pas toujours de même pour les instances politiques et juridiques des démocraties occidentales, même dites libérales et pluralistes, qui restent encore ancrées dans une conception figée et ahistorique de l'Autre. En Australie et au Canada, les idéologies juridiques et politiques qui circonscrivent les processus de revendications territoriales des autochtones reconduisent sans cesse ces derniers à leur passé ancestral. En outre, ces processus sont toujours guidés par les idiomes de la culture occidentale, en termes de descendance, de frontières fixes et d'occupation exclusive, et ne sont pas nécessairement représentatifs des ordres sociaux et des modes de relations autochtones aux territoires. J'y reviendrai.

La reconnaissance et la mise en œuvre des différences culturelles et du droit à la différence s'accordent mal, pour le moment du moins, avec l'hégémonie occidentale et l'empire de l'unicité qui caractérise en grande partie les constitutions modernes (Tully 1995), malgré des efforts d'ouverture et de dialogues interculturels. Face aux voix, autochtones et non autochtones, qui cherchent à se faire entendre et reconnaître, théoriciens et praticiens du libéralisme et du multiculturalisme explorent les moyens de ce qu'il est convenu d'appeler « l'accommodation des différences », soit la reconnaissance de droits spécifiques aux groupes autochtones et autres. Or, l'imaginaire et les discours du multiculturalisme préconisent un simple *ajustement* des institutions et de l'appareil étatique dans le but

2. Voir, par exemple et parmi d'autres, Povinelli (1993), Merlan (1998), Cruikshank (1998).

de convenir à ces Autres, mais non leur *transformation* qui, seule, permettrait la reconnaissance et l'expérience d'une altérité souvent radicale (Povinelli 1998).

C'est donc dire que la période actuelle, dite (post)coloniale (qu'on doit distinguer de la décolonisation d'après la Seconde Guerre mondiale), n'est en fait qu'une étape vers un véritable postcolonialisme³. Ce dernier impliquerait en effet, en plus de la reconnaissance de droits fondamentaux aux autochtones, la validité de leurs ordres sociaux et symboliques, de leurs pratiques, et éventuellement la création d'institutions qui reflèteraient une telle reconnaissance. Or, force est d'admettre que les autochtones sont encore aux prises avec des structures coloniales pourvues de supports politiques et juridiques importants, ce qui influence la nature de leurs contemporanéités.

Un certain héritage des théories, doctrines et pratiques de l'époque coloniale

Au Canada et en Australie, les discours et les pratiques politiques et juridiques qui sous-tendent les revendications territoriales et la reconnaissance des droits (ou titres) autochtones sur les territoires sont encore, à plusieurs égards, héritiers de ceux qui furent mis en place dès les débuts de la période coloniale et de l'hégémonie européenne. Les représentations occidentales de l'Autre allaient justifier la doctrine pour le moins insidieuse de la découverte, aussi appelée *terra nullius* (terres vacantes, terres sans « propriétaires »), selon laquelle les Européens s'accordaient le droit de prendre possession de territoires que les premiers occupants avaient été incapables, selon eux, de mettre en valeur.

Plusieurs théoriciens et praticiens avaient à l'époque participé à la mise en place d'un tel discours. L'un d'eux, John Locke, philosophe anglais et commissaire royal au commerce et aux colonies (1688), définissait une « terre vacante » comme une terre non cultivée et non améliorée (Tully 1995 : 73-74). Pour Locke et la majorité de ses contemporains, il était évident que le système européen de propriété privée, de commerce et d'agriculture dépassait celui des sociétés autochtones d'alors. Cela évitait de prendre en considération que la relation aux territoires et sa mise en valeur pouvaient reposer sur des cosmologies et des mythes fondateurs, des principes ontologiques et épistémologiques non pas inférieurs, mais simplement différents. Quelques événements récents permettront d'exposer comment cet héritage est encore présent aujourd'hui.

En 1991, dans la cause Delgamuukw, qui opposait les nations autochtones gitskan et wet'suwet'en au gouvernement de la Colombie-Britannique, les propos du juge en chef, Allan McEachern, ne font sens que si on les replace dans cette perspective historique. Ce dernier avait alors rejeté la requête de reconnaissance d'un titre sur les terres ancestrales pour insuffisance de preuves. Reprenant alors les propos de Hobbes, philosophe anglais du siècle des Lumières ayant largement contribué à dévaloriser les ordres sociaux autochtones, il avait décrit les ancêtres des Gitskan et des Wet'suwet'en comme des gens « nasty, brutish and short », se

3. Je remercie le lecteur anonyme qui a soulevé cette question.

gouvernant par leurs seules passions, enclins à la guerre et à l'esclavage, ne connaissant ni l'écriture, ni les chevaux, ni les charrettes (Schulte-Tenckhoff 1997 : 152-154 ; Tully 1995 : 132).

Les nations gitskan et wet'suwet'en portèrent leur cause devant la Cour Suprême du Canada ; l'arrêt Delgamuukw fut rendu en 1997. Pour la première fois, on y reconnaît les récits oraux comme preuve valable pour fonder l'existence d'un titre, ce qui représente très certainement « un pas significatif vers le dialogue des cultures juridiques » tout en rendant « nerveux les tenants d'un droit uniforme et homogène » (Melançon 1998).

Pour sa part, l'Australie fut la dernière colonie britannique à reconnaître légalement un titre autochtone sur son territoire. En 1992, dans l'affaire qui opposait Eddie Mabo (un autochtone du détroit de Torres) à l'État du Queensland, la Cour Suprême de l'Australie rendit un jugement historique (le jugement Mabo) qui devait à jamais changer les relations entre les autochtones (les aborigènes du continent et les insulaires du détroit de Torres) et la société dominante. La Cour rejeta alors la fiction légale du *terra nullius*, et reconnut par le fait même un titre ancestral aux autochtones. En 1993, le gouvernement vota le *Native Title Act* et la mise sur pied du Native Title Tribunal, responsable de juger de la recevabilité des revendications territoriales des groupes autochtones, et d'évaluer la nature et la portée du titre, s'il est reconnu. En 1996, un autre jugement, le jugement Wik, représenta une autre victoire pour les aborigènes en statuant que le titre ancestral coexiste avec les baux pastoraux. Toutefois, devant les pressions exercées par les intérêts privés, des amendements furent apportés à la loi sur le titre aborigène en 1998. Ils limitent et compliquent passablement les critères de recevabilité d'une revendication devant le Tribunal, et ils réduisent aussi considérablement la nature et la portée de tout droit et titre autochtones sur les territoires. En outre, ils contribuent à créer une certitude légale pour les gouvernements et les tiers, au détriment du titre autochtone. Ces amendements ont d'ailleurs valu au gouvernement australien des réprimandes sévères de la part du Comité des Nations Unies sur l'élimination de la discrimination raciale, mais sans résultats tangibles.

Au Canada comme en Australie, lorsque des groupes autochtones revendiquent des droits et des titres sur leurs territoires, non seulement le fardeau de la preuve leur revient entièrement, mais ils se heurtent aussi à des représentations essentialistes et figées de leurs cultures et à des systèmes politiques et juridiques passablement uniformes et homogènes.

Persistance et transformation des ordres sociaux et des identités autochtones : l'exemple des Atikamekw et des Kukatja

Les relations au territoire et les différentes stratégies de résistance et d'affirmation des Atikamekw (Canada) et des Kukatja (Australie) me serviront de fil conducteur. Un regard pour exposer, quoique brièvement et de manière incomplète 1) comment des groupes autochtones, depuis la période coloniale jusqu'à aujourd'hui, tentent d'accommoder leurs pratiques et leurs ordres sociaux et

symboliques à ceux de la société dominante ; 2) comment les différentes politiques étatiques à l'égard des autochtones contribuent à façonner leur contemporanéité⁴.

Les Atikamekw

Les Atikamekw s'inscrivent dans la grande famille linguistique algonquienne. Leur territoire se situe dans le Haut St-Maurice (Nord-Est du Québec) et son riche bassin hydrographique, au cœur de la forêt boréale. Au nombre de 5 000 environ, les Atikamekw sont répartis dans trois communautés : Wemotaci, Manawan et Opitciwan, qui correspondent sensiblement aux territoires des bandes semi-nomades traditionnelles. Depuis les années 1970, à l'instar d'autres nations autochtones au Canada, la Nation atikamekw est engagée dans un processus de négociations et de revendications politiques et territoriales avec les gouvernements, fédéral et provincial (Québec), avec toutes les embûches, ambiguïtés et désillusions qui caractérisent de tels processus⁵. Y figure, entre autres, la volonté des gouvernements d'éteindre en partie ou en totalité tout titre atikamekw sur leur territoire comme condition à la signature d'un règlement final⁶.

Au cours des années 1980, dans un processus de réaffirmation et de réappropriation de leur histoire, de leur culture et de leur identité, mais dans le but aussi de mieux contrôler leurs relations avec l'État, les Atikamekw ont fondé une corporation, Atikamekw Sipi (*sipi*, rivière) : le Conseil de la Nation atikamekw. Vinrent ensuite l'Institut linguistique atikamekw, Nehirowisiw Wasikahikan, et plus récemment l'Association des trappeurs atikamekw, Mamo Atoskewin, et une Société historique atikamekw. Ces différentes institutions leur permettent de s'affirmer en tant qu'entité sociale, culturelle, historique et politique distincte.

Toute recherche sur la relation atikamekw au territoire — ou, devrais-je dire, l'identité atikamekw du territoire — dans le contexte contemporain ne saurait faire fi des relations de pouvoir au sein desquels les Atikamekw ont transformé et reproduit leur rapport au monde, leur ordre social, leur conscience culturelle. Elle ne saurait non plus faire abstraction de la présence, des activités et des intérêts allochtones sur ce territoire. Alors que ceux-ci furent sporadiques et donc « gérables » pour les Atikamekw tout au cours du siècle dernier, la situation s'accéléra par la suite.

Tout en poursuivant une vie semi-nomade, les Atikamekw eurent à composer, au début du 20^e siècle, avec une présence allochtone sans cesse croissante : la construction du chemin de fer facilita l'accessibilité des *Kawapisit* (Blancs) aux territoires atikamekw. Néanmoins, les Atikamekw s'adaptèrent à cette nouveauté en empruntant le chemin de fer pour se rendre aux différents postes de traite et d'approvisionnement. Par ailleurs, avec la première concession à la Brown

4. Pour des ouvrages de synthèse récents sur les questions du pouvoir et de l'autodétermination des autochtones, voir Charest et Tanner (1992), Coombs (1994), Peterson et Sanders (1998).

5. Les Atikamekw se regroupèrent d'abord avec les Innus pour former le Conseil des Atikamekw et des Montagnais. Cette alliance prit fin en 1994.

6. Sur la politique des revendications globales et la question de l'extinction, voir Asch et Zlotkin 1997 et Samson 1999.

Corporation dans les années 1850, les activités forestières n'ont cessé de s'accroître depuis le tournant du 20^e siècle, et elles devaient à jamais changer le paysage de la forêt atikamekw. Encore là, bon gré mal gré, les Atikamekw s'adapteront à cette présence et plusieurs d'entre eux travailleront comme bûcherons dans les camps forestiers saisonniers, jusqu'à l'introduction de la machinerie lourde dans les années 1970. Dans la première moitié du 20^e siècle, deux événements majeurs allaient transformer la configuration du territoire atikamekw : la construction du barrage de la Loutre (réservoir Gouin) en 1918, et celle du Rapide Blanc, en 1930. Le barrage de la Loutre représentait en fait le premier cas d'inondation de vastes territoires autochtones à une époque où les droits des « sauvages » pesaient très peu dans les processus décisionnels.

Aux côtés des travailleurs forestiers et de ceux du chemin de fer, des trappeurs et des missionnaires, les chasseurs-pêcheurs sportifs font leur apparition dès le début du 20^e siècle. Certains territoires atikamekw sont hypothéqués au profit des clubs privés. Mais, encore une fois, les Atikamekw s'adaptent à cette nouvelle présence en travaillant comme guides. Tout au long de ces décennies, les Atikamekw pratiquent, tour à tour ou simultanément, la traite des fourrures, le travail de bûcheron et celui de guide, tout en continuant une vie semi-nomade axée sur la chasse, la pêche et la cueillette. En ayant su ainsi diversifier leurs activités, ils maintinrent leur autonomie sur le territoire.

Les années 1950 marquèrent toutefois un tournant majeur dans l'histoire atikamekw. Les pensionnats pour les jeunes, l'établissement de communautés sédentaires, la Loi sur les Indiens⁷, la délimitation des réserves de castors et le rétrécissement des aires de chasse, tout cela a contribué à façonner l'historicité endogène, la contemporanéité et la résistance atikamekw. Ainsi, avec la création des réserves de castors, les Atikamekw furent confrontés pour la première fois à une « cartographie » occidentale, peu soucieuse des modes coutumiers de répartition et de transmission des territoires familiaux. Bon gré, mal gré, les Atikamekw ont appris à composer avec deux représentations du territoire, avec deux cartographies, deux modes de juridiction, d'occupation et d'utilisation, ou à orchestrer une synthèse entre les deux.

Chaque parcelle des territoires atikamekw, indépendamment du découpage administratif dont elle fait l'objet, continue d'être identifiée à un groupe familial et de faire l'objet d'un processus de transmission selon la « loi » orale atikamekw. C'est à ce niveau aussi que s'expriment la conscience et la résistance culturelles atikamekw. Ces aires de responsabilité territoriales, aux « frontières » fluides et perméables, et que délimitent généralement les voies fluviales, les Atikamekw les vivent, les racontent et les transmettent, tels ces ensembles de lieux et de sites de campement, nommés et signifiés, imprégnés et porteurs de la présence, des marques et des activités des ancêtres (*kimocomnok*). Ces lieux et sites de campement

7. Au Canada, l'administration coloniale et la Loi sur les Indiens (avec la création des Conseils de Bande) ont favorisé la mise en place d'un pouvoir essentiellement masculin, déstabilisant les structures politiques et décisionnelles traditionnelles. Or, ce pouvoir est aujourd'hui largement contesté, particulièrement par les femmes autochtones. Les Atikamekw ne font pas exception.

sont reliés entre eux par des chemins, des itinéraires terrestres (*icawin* ou *motewin*) ou fluviaux (*itohiin*). Les itinéraires impliquent un mode d'engagement spécifique au sein de la forêt et du territoire qui souligne sa dimension identitaire et relationnelle, mais aussi narrative, mnémonique et expérientielle. À propos de la transmission des territoires, un aîné s'exprimait ainsi : « Il ne lui donne pas le territoire lui-même, mais tout ce qui vit et pousse sur le territoire ». Ce n'est donc pas seulement un territoire et ses ressources que l'on transmet, mais bien un milieu de vie, un espace vivant. Cet aîné d'ajouter : « Il lui donne son *onerisiwin* », une manière d'être et de vivre qui implique un engagement et une responsabilité envers la forêt, mais aussi un chemin pour parvenir à la maturité et à l'autonomie. Ce mode de relations au territoire contraste avec les représentations dominantes en Occident d'une simple surface à occuper et à exploiter. Ce sont là, certes, des obstacles ontologiques à la mise en œuvre d'un réel dialogue interculturel.

Depuis le début des années 1990, l'Association des trappeurs et chasseurs atikamekw (Mamo Atoskewin) a misé sur la géomatique et la télédétection afin de mettre en valeur les connaissances atikamekw sur l'ensemble du territoire. Forte de la banque de données géo-référencées ainsi compilées sur les aires d'activités, les ressources animales et végétales, l'Association et le Conseil de la Nation atikamekw ont entamé des pourparlers avec les compagnies forestières et le gouvernement dans l'optique d'une gestion plus « civilisée » des ressources. Sans poids politique suffisant, les Atikamekw sont confrontés au manque d'ouverture des compagnies et du gouvernement du Québec.

Tout au cours de l'histoire coloniale et dans le contexte (post)colonial actuel, les Atikamekw n'ont eu de cesse de « s'accommoder » de la présence, des activités et des intérêts allochtones sur leur territoire, ce qui a donné lieu à des transformations sociospatiales importantes. La contemporanéité atikamekw, une synthèse « orchestrée » de l'intérieur et à partir d'une cohabitation avec les *Kawapisit* (les Blancs), est hétérogène, traversée de messages polyvalents et de voix multiples, parfois conflictuelles. Parmi ces voix locales, il y a celles d'acteurs « biculturels » qui travaillent à l'élaboration d'institutions atikamekw (éducation, services sociaux) qui peuvent refléter leur identité et leur choix de société.

Les Kukatja

À certains égards, l'histoire coloniale des Kukatja et des groupes voisins s'apparente à celle des Atikamekw. Chasseurs-cueilleurs nomades, ils maintinrent, jusque dans les années 1950-1960, un haut degré d'indépendance et d'autonomie sur leurs territoires, dans les régions septentrionales du désert de Gibson. C'est à la même époque qu'ils furent contraints de se joindre aux missions ou communautés gouvernementales établies aux confins des régions désertiques. Aujourd'hui et à l'instar des Atikamekw, ils maintiennent des liens très étroits avec les territoires ancestraux. On peut toutefois souligner deux différences notables avec la situation des Atikamekw : la présence allochtone sur leur territoire, situé au sud des régions propices à l'élevage, est inexistante, bien que l'exploration minière s'y intensifie depuis le début des années 1980 ; les Kukatja n'ont pas

encore entamé de revendications territoriales dans le cadre du *Native Title Act*. Nous verrons aussi que leur contemporanéité s'exprime de manière différente de celle des Atikamekw.

Graduellement, au fil des années 1950-1960, la majorité des Kukatja s'établit à la mission catholique de Balgo Hills, devenue depuis le milieu des années 1980 une communauté aborigène du nom de Wirrimanu. On y trouve aussi des Walmajarri, Wangkajunga, Ngarti, Djaru, Pintupi et Warlpiri, entités linguistiques et territoriales plus ou moins circonscrites. Suivant la Loi ancestrale (*Tjukurrpa*), et sur la base de différents critères (descendance, conception, initiation, résidence), chaque individu a des identités multiples qui lui confèrent des droits et des responsabilités territoriales et rituelles (Myers 1986; Poirier 1996). Du point de vue des aborigènes, deux lois coexistent dès lors, la Loi ancestrale et celle des *Kartiya* (Blancs).

Jusqu'au milieu des années 1970, les politiques d'assimilation au niveau national et la mainmise missionnaire à Balgo furent au cœur des relations entre aborigènes et non-aborigènes, bien que cette mainmise fût loin d'être absolue. Au fil des années 1960, des familles retournaient sur leurs territoires, pour des séjours qui pouvaient varier de quelques semaines à plusieurs mois, revenant à la mission durant les périodes plus difficiles de l'année, ou encore pour la tenue de cérémonies funéraires ou initiatiques. Bien que les aborigènes de Balgo aient toujours démontré un profond respect envers les missionnaires, ils ont longtemps refusé la conversion et le message chrétien, à l'instar d'ailleurs d'autres groupes du désert occidental. Comme le disait un jour une amie aborigène, « il n'est pas bon de mélanger les deux lois ».

Dans les années 1970, le gouvernement australien mit fin officiellement aux politiques d'assimilation. Il imposa la fermeture des pensionnats, l'abolition des missions et la passation des pouvoirs administratifs et décisionnels au gouvernement, ainsi que la création de conseils aborigènes locaux. À Balgo, les négociations entre l'Église et le gouvernement furent particulièrement houleuses, et la passation des pouvoirs très graduelle. Les aborigènes furent en grande partie exclus de ces négociations, en dépit de la mise en place de politiques nationales visant leur auto-détermination. L'Église maintint toutefois son influence en recouvrant la responsabilité de l'éducation. C'est dire que les aborigènes de Balgo doivent maintenant endurer deux ordres hégémoniques.

Après l'octroi de la citoyenneté en 1967, les aborigènes bénéficièrent des différentes allocations de sécurité sociale. Ce que Paine, en référence aux autochtones du Nord canadien, avait dénommé le « *welfare colonialism* », pourrait tout aussi bien être appelé, dans les régions isolées d'Australie, une « *welfare autonomy* » (Peterson 1998). Bénéficiant en effet d'une plus grande marge de manœuvre dans leur emploi du temps, les aborigènes choisirent de s'impliquer dans la production et la reproduction du capital social et symbolique. Avec la création d'un réseau routier en périphérie des régions désertiques et un accès accru aux véhicules motorisés, les aborigènes en profitèrent pour renouer avec leurs parents établis dans d'autres communautés, et ranimer les réseaux d'alliance et d'échanges rituels.

Un des résultats tangibles des mouvements de revendications autochtones fut très certainement, en 1976, le *Aboriginal Land Rights Act (Northern Territory)* qui permit aux aborigènes du Territoire du Nord d'engager des processus de revendications territoriales. Depuis, plus de 42 % de l'ensemble du Territoire du Nord ont reçu le statut de terres aborigènes en pleine propriété. Selon une définition stipulée par cette loi, ces « propriétaires traditionnels » bénéficient en outre d'un droit de veto sur tout projet de développement sur leur territoire, ainsi que de redevances minières, ce qui leur offre un certain degré d'autonomie et, parfois, des possibilités d'initiatives locales intéressantes. Bien que Wirrimanu soit située en Australie occidentale, à deux cents kilomètres de la frontière du Territoire du Nord, certains de ses habitants — des Warlpiri, Ngardi et Djaru, dont les sites d'affiliation et de responsabilité sont situés dans le Territoire du Nord — bénéficient aujourd'hui du statut de « propriétaires traditionnels ».

Une autre loi, cette fois-ci à l'échelle nationale, devait avoir un impact important pour les Kukatja et leurs voisins. Avec la loi sur la protection du patrimoine (*Heritage Protection Act*), les compagnies minières, préalablement à tout projet d'exploration, sont en effet tenues de répertorier, et éventuellement de respecter, les sites aborigènes qui revêtent une importance particulière. Toutefois, cette loi vise essentiellement la protection des sites dits sacrés ; elle n'a donc aucune incidence sur la reconnaissance d'un titre quelconque sur ceux-ci ni sur la perception de redevances dans l'éventualité d'une exploitation minière. Ironie du développement, les pistes construites au cœur du désert par les équipes d'exploration minière ont permis aux aborigènes de la région de rayonner sur l'ensemble de leurs terres ancestrales.

Le mouvement des *outstations* est un autre élément qui a favorisé la persistance des ordres sociaux et des identités aborigènes (Poirier et Sachel 1992). Fruit d'une initiative aborigène et bénéficiant de subsides gouvernementaux pour la construction des infrastructures, ce mouvement vit le jour dans les années 1970, d'abord dans les régions septentrionales du Territoire du Nord, pour se répandre rapidement depuis dans les régions du centre et de l'ouest⁸. L'*outstation*, ou camp satellite, représente une solution aux tensions et conflits intergroupes qui règnent au sein des larges communautés, souvent sous le contrôle des Euro-Australiens. L'*outstation* a aussi permis aux aborigènes de retourner vivre sur les territoires ancestraux par petits groupes de parentèle ; elle est en cela l'expression contemporaine d'un nomadisme redéfini.

Dans la région de Wirrimanu, la première *outstation*, Yagga Yagga, fut établie en 1986, à cent kilomètres au sud. Les aborigènes y restent largement dépendants des différents programmes gouvernementaux et des allocations de sécurité sociale. Les quelques tentatives gouvernementales pour les insérer dans une économie de marché ont échoué⁹, à la fois par inadéquation mais aussi à cause de la

8. À la fin des années 1980, on dénombrait 588 *outstations*, incluant celles du Territoire du Nord, de l'Australie occidentale, de l'Australie méridionale et du Queensland.

9. Parmi celles-ci, à la fin des années 1980, un vaste et coûteux projet de jardin maraîcher à Yagga Yagga auquel les aborigènes n'accordèrent que très peu d'attention.

résistance aborigène à s'insérer dans une logique de consommation individuelle, ou encore une « monétarisation de l'esprit » (Peterson 1998) qui tend à dissoudre les relations sociales. Toutefois, les Kukatja et les groupes voisins ont su s'approprier, d'après leurs propres termes, ce qui représente aujourd'hui non seulement une source de revenus appréciable — les revenus individuels étant toujours partagés et réinvestis dans les relations sociales — mais un moyen interculturel d'affirmation et de transmission de leur savoir et de leur Loi. Il s'agit des peintures acryliques dans lesquelles les aborigènes (re)créent, à partir de matériaux modernes, les motifs mythico-rituels liés aux territoires, et dont le marché a vite acquis une ampleur internationale (Poirier 1992a). Expression esthétique, chaque peinture est aussi un geste politique puisqu'elle confirme les réseaux d'affiliations et de responsabilités territoriales et rituelles de l'artiste. Puisque ces activités de peinture ont lieu dans les campements, sous l'œil curieux des plus jeunes, elles représentent autant d'espaces-temps de transmission du savoir, de production et de reproduction d'une identité locale dans un contexte global.

Par ailleurs, les Kukatja refusent de participer d'emblée aux structures décisionnelles qui leur sont imposées. En effet, l'instauration des Conseils locaux par le gouvernement en 1975 visait à accroître le pouvoir décisionnel des aborigènes, mais les Kukatja réalisèrent que ce pouvoir restait confiné aux limites fixées par Canberra et qu'il n'avait aucune commune mesure avec celui que leur conférait la Loi ancestrale. Cette résistance explique aussi en partie le fait que les Kukatja et certains de leurs voisins n'aient pas encore déposé leurs revendications territoriales devant le *Native Title Tribunal*. Pour les Kukatja, la principale difficulté ne réside pas dans le fait de faire la preuve de leur Loi et coutumes sur le territoire, ou celle d'une occupation continue, comme le stipule la législation sur le titre aborigène, mais plutôt d'avoir à se plier au modèle qui leur est imposé, à savoir la nécessité de circonscrire un territoire aux frontières fixes et de travailler à partir d'un modèle essentiellement généalogique.

Pistes de réflexion

« Living aboriginal people are not the sole owners under the original grant from the Creator; the land belongs to past generations, to the yet-to-be-born, and to the plants and animals. Has the Crown ever received a surrender of title from these others ? » (Professeur Little Bear, cité dans Asch et Zlotkin 1997 : 217).

Les exemples atikamekw et kukatja ont permis d'explorer, quoique de manière incomplète, des expressions contemporaines de socialités et d'identités autochtones, ainsi que des réponses et des stratégies locales d'accommodement et d'affirmation face à l'ordre symbolique de la société dominante et aux différentes politiques gouvernementales. Ce faisant, j'ai souligné un élément qui m'apparaît fondamental, le maintien de leur mode de juridiction, de leur savoir et de leurs responsabilités à l'égard des territoires. Au Canada comme en Australie, lorsque des groupes autochtones sont engagés dans des processus de revendications territoriales (lorsqu'ils doivent articuler ensemble leur expérience, leur savoir et leur historicité), ils sont tenus de le faire dans des idiomes qui sont compatibles avec les discours dominants de l'État (Ingold 1998).

Sur ce sujet, les propos de Little Bear soulèvent la question, à mon avis essentielle, de la rencontre de deux traditions d'interprétation à l'égard des territoires et de leur difficile conciliation. Ils soulignent, en outre, l'épineuse question des obstacles ontologiques dans les dialogues interculturels, mais obligent aussi à se demander jusqu'à quel point les constitutions occidentales modernes et leurs systèmes juridiques sont prêts, au-delà d'une simple acceptation des différences, à une reconnaissance pleine et entière de l'altérité ? Or, il me semble que l'anthropologie, tant du point de vue théorique que pratique, a un rôle fondamental à jouer ici. Elle doit, d'une part, poursuivre ses efforts de théorisation du concept de culture, en faisant valoir son caractère dynamique et processuel, et en prenant en considération les relations dialectiques entre le local et le global. Elle peut, d'autre part, contribuer à une meilleure compréhension des principes ontologiques et épistémologiques qui guident les représentations et les pratiques autochtones à l'égard des territoires.

En Occident, les conceptions dominantes du territoire — et de la nature — sont héritières d'une pensée dite moderne, initiée au Siècle des Lumières. Celle-ci établit des divisions absolues entre l'humanité et l'animalité, les sujets et les objets, les personnes et les choses, la moralité et la physicalité, la raison et l'instinct (ou la sensibilité) et, par-dessus tout, la culture et la nature (Ingold 1996). Selon les conceptions occidentales, le territoire, dépouillé de toute subjectivité et intentionnalité, n'est considéré que dans sa physicalité, comme simple surface à occuper et utiliser, et dont les humains tirent les moyens matériels de leur subsistance. C'est cette approche essentiellement mécanique de la nature et de l'action humaine qui domine dans les processus de revendications territoriales et dans les définitions légales de la relation autochtone aux territoires ; d'où l'accent sur les concepts « d'occupation », « d'utilisation » et « d'activités de subsistance ». Il faut dire aussi que cette approche a longtemps guidé le regard et les modèles anthropologiques sur les socialités autochtones, particulièrement celles dites de chasseurs-cueilleurs. Or, des travaux théoriques et ethnographiques récents ont cherché à se dégager de ce modèle, pour le moins réducteur, en préconisant une démarche critique et une remise en question de l'universalité de la division absolue nature-culture. Cela a permis d'explorer et de théoriser les principes ontologiques et épistémologiques qui guident les relations autochtones aux territoires dans la mesure où ils relèvent très souvent d'une autre logique, d'un autre rapport au monde, d'une autre objectivité culturelle¹⁰.

Ces travaux ont mis l'accent non pas sur les concepts d'occupation et de subsistance, mais plutôt sur les modes d'*engagement* des autochtones envers les territoires et au sein de ceux-ci. Plus qu'un simple espace à occuper et à exploiter, les autochtones y voient un milieu d'émergence et de vie, des lieux et des entités sensibles avec lesquels ils engagent des relations d'échange et de partage, des relations intimes et réciproques. Bird-David (1999) parle d'une « épistémologie relationnelle ». Les animaux, les plantes et les roches, les entités animées et inanimées, les lieux, les êtres non humains ou encore les entités ancestrales sont

10. Voir, entre autres, Ingold 1996, Bird-David 1999, Povinelli 1993, Poirier s.d.

considérés comme des êtres sensibles, dotés d'intentionnalité, qui participent, avec les humains, au savoir, au déploiement et au devenir du monde. C'est donc dire que les socialités et les historicités autochtones sont davantage inclusives qu'exclusives. Dans ses propos, Little Bear présente d'ailleurs les ancêtres, les plantes et les animaux comme des personnes, des sujets de droit.

Le concept d'ancêtres ou d'ancestralité ne saurait non plus être réduit à un simple modèle généalogique. Chez les Kukatja, par exemple, l'ancestralité (*Tjukurrpa*, donc la Loi ancestrale), comme essence et substance, et en ce qu'elle imprègne l'ensemble du territoire et des lieux nommés, représente une présence continuellement (ré)incorporée et actualisée, qui participe activement au déploiement et au devenir du monde. C'est dans ce sens qu'Ingold (1998) oppose, d'une part, l'ensemble complexe et dynamique de relations entre les êtres humains et non humains, incluant les ancêtres et les lieux, à, d'autre part, un modèle généalogique basé sur la transmission d'un espace physique entre des êtres humains.

Un autre des nombreux compromis auxquels doivent se plier les autochtones est le fait que le territoire revendiqué doit être circonscrit à l'intérieur de frontières fixes et exclusives, alors que, très souvent, dans les contextes autochtones, de telles frontières géopolitiques, sans être inexistantes, sont essentiellement perméables et flexibles, sans cesse renégociées et (ré)interprétées au fil des générations, des événements. En Australie et au Canada, la rencontre de conceptions différentes de la notion de frontières explique aussi, en partie, les nombreux problèmes de chevauchements dans les revendications territoriales de groupes autochtones voisins.

À la lumière de ce qui vient d'être exposé, et considérant seulement tous les débats légaux, au Canada et en Australie, autour de la question de la légitimité de la tradition orale, on peut déjà entrevoir toutes les difficultés sous-jacentes à la mise en place d'un réel dialogue interculturel qui puisse concilier ces ontologies. Sur la base de la rationalité occidentale qui tend à dénigrer toute autre forme de savoir et d'objectivité culturels — en les présentant comme de simples « croyances » — un juge serait-il prêt à admettre qu'une montagne puisse être une entité sensible et intentionnelle ou qu'un rêve, comme c'est le cas chez les groupes du désert occidental, puisse constituer une preuve légale d'une occupation continue du territoire ? Pourtant, ces réalités inscrivent et informent les modes d'engagement contemporains de groupes autochtones envers les territoires.

J'ajouterais, pour conclure, que le champ des études autochtones demeure plein de possibilités et de défis pour l'anthropologie, à condition qu'elles s'appuient sur une collaboration et un dialogue avec les autochtones. Dans cet article, je n'ai évoqué que certaines facettes des processus de transformation et de persistance des ordres sociaux et des identités des autochtones dans leurs relations complexes avec la société dominante. Comme le propose Peterson (1999), nous devons chercher à mieux comprendre comment les autochtones organisent et conçoivent leur vie quotidienne ; comment les contemporanéités autochtones se construisent à travers leur *engagement* avec l'économie globale, les structures étatiques et bureaucratiques, mais aussi le système scolaire, le système judiciaire ou la médecine occidentale.

Mais il y a plus encore. Dans le but de mieux articuler la théorie et la pratique, Escobar propose des avenues en anthropologie du développement qui m'apparaissent tout à fait appropriées pour des recherches auprès des autochtones. Il s'agit, dans un premier temps, d'« un cadre théorique et épistémologique complexe qui tienne compte de tous les acteurs et institutions », autochtones, non autochtones et étatiques, donc de l'hétérogénéité et de la multiplicité des voies. Ensuite, il y a nécessité d'ethnographies approfondies, tant au niveau local que régional, et dont on ne soulignera jamais assez l'importance ; de plus, les recherches en milieu autochtone relèvent maintenant d'une ethnographie multi-sites (*multi-sited ethnography*), soit les différents espaces (communautaires, urbains, mais aussi politiques, culturels) investis par les autochtones. Enfin, si les anthropologues entendent jouer le rôle de médiateurs entre les mondes, et s'ils désirent participer à accroître le pouvoir (*empowerment*) des autochtones, contribuer à étayer leurs actions culturelles et politiques, et favoriser la reconnaissance et l'expression d'autres modes d'être-au-monde, d'autres choix de sociétés, il leur faudra manifester « un engagement affectif et politique parfaitement clair à l'égard des cultures locales » (Escobar 1997 : 553).

Références

- ASAD T., 1991, « From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony » : 314-324, in G. W. Stocking (dir.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press.
- ASCH M. et N. ZLOTKIN, 1997, « Affirming Aboriginal Title : A New Basis for Comprehensive Claims Negotiations », 208-229, in M. Asch (dir.), *Aboriginal and Treaty Rights in Canada*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- BIRD-DAVID N., 1999, « Animism Revisited », *Current Anthropology*, 40, Supplement : S67-S91.
- CHAREST P. et A. TANNER (dir.), 1992, « Autochtones et pouvoirs », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3.
- COOMBS H. C., 1994, *Aboriginal Autonomy. Issues and Strategies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CRUIKSHANK J., 1998, *The Social Life of Stories : Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.
- ESCOBAR A., 1997, « Anthropologie et développement », *Revue internationale des sciences sociales*, 154 : 539-559.
- FABIAN J., 1983, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- HERZFELD M., 1997, « L'anthropologie, pratique de la théorie », *Revue internationale des sciences sociales*, 153 : 335-354.
- INGOLD T., 1998, « Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land ». Communication présentée à la 8^e Conférence internationale sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs, National Museum of Ethnology, Osaka, Japon.

- , 1996, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment » : 117-155, in R. Ellen et K. Fukui (dir.), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg.
- MELANÇON H., 1998, « Le titre aborigène en cour suprême », *Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 1 : 122-126.
- MERLAN F., 1998, *Caging the Rainbow. Places, Politics and Aborigines in a North Australian Town*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- PETERSON N., 1997, *Hunter-Gatherers in First World Nation States. Bringing Anthropology Home*. Papier présenté à la 8^e Conférence internationale sur les chasseurs-cueilleurs. National Museum of Ethnology, Osaka, Japon.
- PETERSON N. et W. SANDERS (dir.), 1998, *Citizenship and Indigenous Australians. Changing Conceptions and Possibilities*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POIRIER S., 1992a, « Cosmologie, personne et expression artistique dans le désert occidental australien », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 1 : 41-58.
- , 1992b, « Nomadic Rituals. Networks of Ritual Exchanges among Women of the Australian Western Desert », *Man*, 27, 4 : 757-776.
- , 1996, *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*. Münster, Lit, avec le concours du CNRS.
- , s. d., « Ontology, Ancestral Order and Agencies among the Kukatja (Australian Western Desert) ».
- POIRIER S. et A. SACHEL, 1992, « Le mouvement des *outstations* australiennes », *Anthropologie et sociétés*, 16, 3 : 119-126.
- POVINELLI E. A., 1993, *Labor's Lot. The Power, History and Culture of Aboriginal Action*. Chicago, University of Chicago Press.
- , 1998, « The State of Shame : Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship », *Critical Inquiry*, 24 : 575-610.
- SAHLINS M., 1993, « Goodbye to *Tristes Tropiques*. Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History*, 65 : 1-25.
- SAMSON C., 1996, « The Dispossession of the Innu and the Colonial Magic of Canadian Liberalism », *Citizenship Studies*, 3, 1 : 5-25.
- SCHULTE-TENCKHOFF I., 1997, *La question des peuples autochtones*. Bruylant, Axes.
- SCOTT D., 1997, « Le colonialisme », *Revue internationale des sciences sociales*, 154 : 561-570.
- TULLY J., 1995, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER T., 1991, « Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformation of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness » : 285-313, in G. Stocking (dir.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualisation of Ethnographic Knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme
Réflexions sur des exemples canadiens et australiens*

Bien qu'irréremédiablement transformés et aujourd'hui insérés dans le système mondial, les ordres sociaux, les consciences culturelles et les identités autochtones manifestent une persistance certaine, en même temps qu'ils se reproduisent par le biais d'un dialogue complexe avec l'État et la société dominante. Dans les contextes (post)coloniaux actuels où circulent les discours du multiculturalisme, les autochtones réclament, à l'instar d'autres groupes, le droit à la différence. Dans les processus de revendications politiques et territoriales, ils se heurtent toutefois à des idéologies politiques et juridiques encore homogènes et uniformes qui s'accordent mal avec la reconnaissance d'une altérité souvent radicale. Leurs relations aux territoires nous servent ici de fil conducteur afin d'interroger à la fois les stratégies et les résistances locales, ainsi que certains des obstacles et ambiguïtés liés aux processus de revendications. Les deux groupes à l'étude sont les Atikamekw (Haut St-Maurice, Québec, Canada) et les Kukatja (désert occidental, Australie). Nous nous interrogeons aussi sur le rôle de l'anthropologie et des anthropologues au sein des problématiques autochtones contemporaines.

Mots clés : Poirier, revendications autochtones, territoires ancestraux, postcolonialisme, États-nations, Atikamekw, Kukatja, Québec, Canada, Australie

*Aboriginal Coalescence, Territory and (Post)colonialism
Reflections on Cases in Canada and Australia*

Although they have been irremediably transformed and are now part of the global system, the social orders, cultural consciousness and identities of Aboriginal peoples show a distinct durability. They are, however, reproduced in complex dialogue with the State and the dominant society. In today's (post)colonial contexts, discourses of multiculturalism abound and Aboriginal peoples, like other groups, claim the right to be different. During the course of negotiating for political and territorial rights, they come up against political and juridical ideologies that are still fairly uniform and homogenous and often cannot deal with recognizing a radical Otherness. The theme of Aboriginal relationships with the land is used here in order to explore local strategies and resistance, as well as some of the obstacles and ambiguities brought up by the process of claiming rights. The two groups studied are the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec, Canada) and the Kukatja (Western Desert, Australia). Questions about the role of anthropology and anthropologists in contemporary aboriginal issues come up as another path of reflection.

Key words : Poirier, Aboriginal rights, ancestral territories, postcolonialism, nation-states, Atikamekw, Kukatja, Quebec, Canada, Australia

Sylvie Poirier
Département d'anthropologie
Université Laval
Sainte-Foy (Québec) G1K 7P4
Canada
Sylvie.Poirier@ant.ulaval.ca