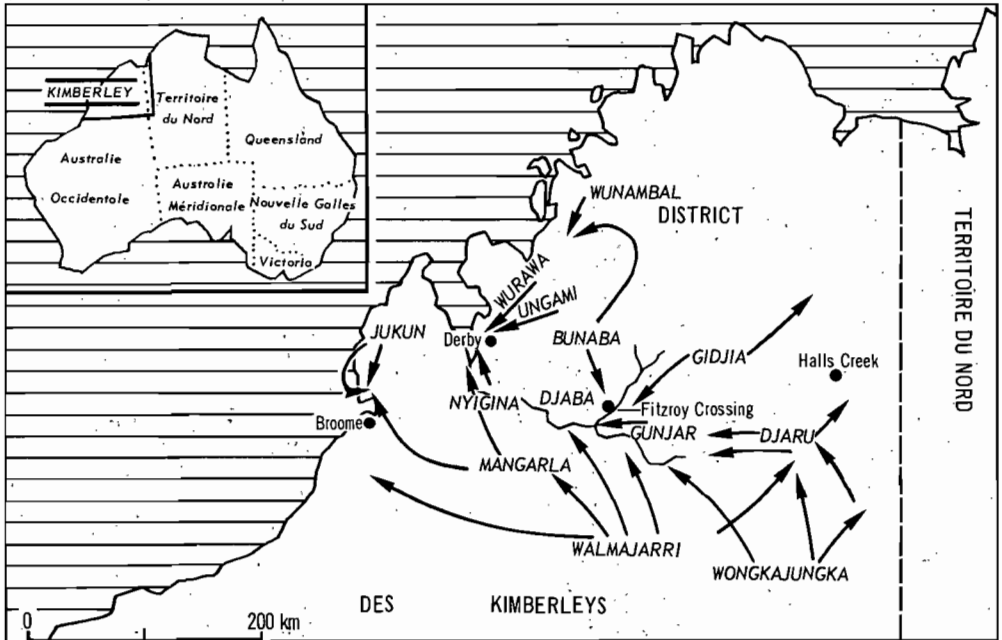


BERNARD MOIZO

Être Aborigène aujourd'hui Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie

En juillet 1990, soit seulement deux ans après que l'Australie blanche ait célébré son bicentenaire, Michael Mansell, le représentant des Aborigènes de Tasmanie, déclare que la nation aborigène doit faire sécession vis-à-vis de l'État australien. Il ajoute que les Aborigènes doivent désormais refuser tout financement fédéral au profit de royalties versées par les compagnies minières pour l'exploitation des gisements situés sur leur territoire, dont les Aborigènes assumeront seuls la gestion. Il exige, enfin, la création d'un passeport aborigène pour tous ceux qui s'identifient comme tel et qui ne reconnaissent pas la suprématie de l'"envahisseur blanc". Mansell est un des descendants des femmes aborigènes de Tasmanie qui furent contraintes par des marins européens de quitter leurs territoires tribaux pour vivre sur des îles situées entre la Tasmanie et la côte sud de l'État du Victoria. Cependant, l'apparence de Mansell ne correspond guère à l'image que l'on a des Aborigènes : il est blond aux yeux bleus. Si son ascendance n'est pas directement remise en cause, son physique ne lui permet pas d'être identifié immédiatement comme Aborigène et donc, a fortiori, de parler au nom des Aborigènes, ce que ses détracteurs, des deux bords, ne manquent pas d'utiliser contre lui.

A plus de 7000 kilomètres de là, à Fitzroy Crossing dans le Nord-Ouest de l'Australie occidentale, Charly ne boit plus depuis plusieurs années, mais il se rend chaque soir au pub afin d'éviter que



Le district des Kimberleys.
Principaux mouvements de populations aborigènes consécutifs à la colonisation.

les jeunes gens de son village, qui, eux, boivent, ne soient impliqués dans une rixe ou ne se fassent arrêter par les policiers locaux. Pour Charly la question de savoir s'il est ou non Aborigène ne se pose pas. Charly est un descendant direct d'une petite minorité de Bunaba ayant survécu aux premières décennies qui suivirent l'installation des colons dans les Kimberleys, celles qui furent sans doute les plus meurtrières de l'histoire des relations Blancs/Aborigènes dans cette région. Il est né dans une station d'élevage implantée sur le territoire du groupe local auquel appartenait son père et, tout comme lui, Charly a travaillé presque toute sa vie dans cette station. Finalement, lui et sa famille ont dû quitter la station et, depuis, ils vivent dans la petite bourgade de Fitzroy Crossing.

Fitzroy Crossing a été créée en 1879 près du seul gué permettant le passage du bétail sur plus de 100 kilomètres de rivière. Cette position privilégiée a favorisé dans un premier temps le développement du bourg (dépôt de nourriture pour les stations, outillage, poste, police). Celui-ci s'est par la suite agrandi pour répondre aux besoins des populations aborigènes de la région (hôpital, mission, bureaux locaux

des administrations en charge des Aborigènes, école). Charly et les siens se sont installés tout d'abord dans la réserve de la mission, qui a été remplacée par un village communautaire, Junjuwa, construit à l'initiative de l'administration australienne. Depuis, la vie de Charly est rythmée par les chèques bimensuels des prestations sociales qu'il perçoit, comme la plupart de ceux qui vivent à Junjuwa.

Mansell et Charly pourraient représenter les extrêmes de ce que sont devenus aujourd'hui ces nomades, victimes de l'histoire de l'Australie blanche. Entre ces extrêmes, près de 230 000 individus vivent dans des conditions et des environnements socio-culturels différents mais ont en commun d'appartenir à la minorité la plus défavorisée de l'Australie. Les statistiques gouvernementales confirment cette situation de population quart-mondiste ; elles font état de taux de mortalité infantile bien plus élevés que ceux du reste de la population australienne, le taux de chômage étant, quant à lui, six fois supérieur à celui que l'on constate chez les Blancs, et celui d'alphabétisation dix fois inférieur [Australian Bureau of Statistics 1988]. D'autre part, si l'on est Aborigène, on a une espérance de vie de dix à quinze ans inférieure à la moyenne nationale, ainsi qu'une probabilité d'emprisonnement quatre fois supérieure, ceci pour un groupe ethnique qui ne représente que 1,3% de la population totale de l'Australie. Bien qu'ils constituent la catégorie sociale la plus défavorisée, les Aborigènes ont vu leur nombre augmenter de plus de 20% entre 1981 et 1986, accroissement bien supérieur à celui de n'importe quelle démographie galopante et qui va à l'encontre des statistiques qui viennent d'être présentées. L'une des raisons en est la nouvelle attitude de nombreux métis qui, désormais, assument et revendiquent leur identité aborigène, que beaucoup d'entre eux rejetaient jusque-là.

A travers l'histoire des politiques fédérales élaborées en fonction d'une vision globale, et externe, de l'entité aborigène, il apparaît que les Aborigènes eux-mêmes, en rupture avec leur environnement socio-culturel traditionnel et coupés de leurs territoires d'origine, s'appuyèrent sur cette vision formulée par d'autres, et y trouvèrent les bases d'une identité nouvelle.

Les politiques gouvernementales

Les différentes définitions de l'identité aborigène¹ énoncées par le gouvernement ont d'abord été libellées en termes raciaux, excluant les métis des milieux urbains. Face à cela, les métis ont cherché les bases d'une véritable unité dans un mouvement qu'ils souhaitaient étendre à l'ensemble de la population aborigène, mouvement qui, à mon sens,

1. Pour une version plus détaillée des définitions successives de l'identité aborigène, cf. Moizo 1987.

a trop vite été présenté comme pan-aborigène [Jones et Hill-Burnett 1982 : 229-232]. Cependant, dans la mesure où ils ont fait entrer dans la définition de leur identité imposée du dehors des éléments propres à celle perçue de l'intérieur (conscience ethnique, reconnaissance de l'appartenance à un groupe par les autres membres de ce groupe), les leaders aborigènes des années 1970 ont enclenché une dynamique qui a partiellement réussi dans un premier temps : formation des Conseils de la Terre, politique des droits fonciers, restitution pour certains groupes des terres traditionnelles. Mais, parce qu'ils ont été intégrés dans une structure contrôlée et financée par l'État, ces leaders ont été contraints de s'engager dans des politiques qui de fait reproduisaient le statu quo des politiques précédentes [Weaver 1984 : 208]. On peut cependant dire qu'en Australie l'État a joué un rôle déterminant dans la formation des identités aborigènes contemporaines.

Parmi les groupes aborigènes qui survécurent à l'installation des Blancs, certains ont été forcés de chercher de nouveaux territoires, d'autres furent déplacés, d'autres encore ont été attirés par les nouvelles conditions de vie des régions où des missions, des stations d'élevage, des mines ou encore des bourgades avaient été établies². Ces Aborigènes furent regroupés en unités résidentielles bien plus importantes que celles qu'ils avaient connues jusque-là. Le village communautaire de Junjuwa, établi à Fitzroy Crossing en 1975, correspond à une situation de ce type. Junjuwa est ce qu'on appelle une "communauté aborigène" sans que toutefois cette notion ait jamais été définie. A mon sens, le terme communauté, dans la mesure où il désigne un groupe social dont les membres ont décidé de vivre en commun, est inadéquat pour qualifier Junjuwa, où ceux qui y vivent n'ont en commun que le fait d'y avoir été forcés. Je préfère l'appellation "village communautaire" et ce pour deux raisons : tout d'abord, elle rend compte de la situation anachronique des Aborigènes, pour qui la notion de village ne signifie rien ; en second lieu, elle montre le potentiel d'adaptation des Aborigènes de Junjuwa, qui ont formulé les bases d'une identité communautaire à partir de cette unité artificielle.

Les Kimberleys à l'époque pré-coloniale

Le rapport de l'expédition effectuée en 1879 dans la région des Kimberleys, à la demande du gouverneur de Perth, fut si enthousiaste sur les possibilités offertes pour l'élevage dans cette lointaine région du Nord-Ouest que, dès 1881, les premières stations furent implantées à

2. Les Aborigènes furent principalement attirés par la facilité d'obtention de certaines denrées apportées par les Blancs - thé, farine, sucre, sel, tabac - introuvables ou difficiles à obtenir dans le bush ; cf. à ce sujet, Read et Japaljarri 1978.

proximité de Derby. A cette époque, de nombreux groupes aborigènes vivaient dans les Kimberleys (cf. carte). Au-delà de leurs différences, ils partageaient le même mode de vie semi-nomade des chasseurs-collecteurs. Chacun de ces groupes tribaux parlait sa propre langue et se subdivisait en sous-groupes, plus ou moins nombreux, de taille variable selon les ressources naturelles. Ces sous-groupes, ou groupes locaux (parfois appelés bandes ou "hordes" dans l'ethnographie consacrée aux Aborigènes), étaient associés chacun à une portion spécifique du territoire tribal qu'on peut appeler terroir³. Un groupe local ne limitait pas ses déplacements et ses activités économiques à son seul terroir mais il y séjournait plus longtemps que les autres groupes locaux de la même tribu. L'ensemble de ces terroirs constituait un territoire plus vaste, aux limites plus floues, associé, lui, à une unité linguistique : le territoire tribal. Les groupes locaux de différentes unités linguistiques entretenaient des contacts et des échanges de tous ordres, d'autant plus nombreux qu'ils étaient établis à la périphérie des territoires tribaux. Les groupes locaux d'un même langage se rassemblaient, plus ou moins régulièrement, pour des activités rituelles nécessitant la présence de nombreux individus, ou lorsque l'abondance d'une espèce animale ou végétale le permettait. Ces rassemblements étaient saisonniers, occasionnels et strictement limités dans le temps, sans pour autant constituer une pratique systématique.

Les premières données ethnographiques disponibles sur la région tendent à montrer que l'unité de référence était le groupe local. Chaque groupe local portait le même nom que son terroir [Dixon 1976 : 210], qui regroupait un certain nombre de sites sacrés ou sanctuaires, associés à des êtres surnaturels qui vivaient dans le Temps du Rêve, passé mythique des Aborigènes. Dans ces sanctuaires se trouvaient les "sites conceptionnels" de la plupart des membres de ce groupe. Très schématiquement, le Temps du Rêve est pour les Aborigènes la période durant laquelle tout a été créé : le relief, les espèces animales, végétales et humaines, les territoires, les tribus, les terroirs, les groupes locaux, les cérémonies, les rituels. Les êtres surnaturels responsables de la création étaient des êtres hybrides (mi-humains, mi-animaux ou mi-végétaux), vivant de chasse et de cueillette comme les Aborigènes. Ces êtres ne connaissaient pas la mort mais revenaient à la vie périodiquement. Un jour, pourtant, ils ont tous disparu de la surface de la terre, qu'ils se soient pétrifiés ou qu'ils soient entrés dans le sol, laissant alors sur place des particules de leurs pouvoirs. Ce sont ces lieux qui sont devenus les sanctuaires. Quand une femme passait à proximité de ces sanctuaires, elle était "fécondée" par

3. Les notions de territoire et de terroir, ainsi que celles de tribu, bande et groupe local sont trop complexes pour être traitées dans le détail dans cet article, mais on peut renvoyer le lecteur à certaines références pour plus de précisions [Hiatt 1962 ; Peterson, ed., 1976 ; Stanner 1965].

les particules spirituelles de l'être surnaturel qui y reposait et l'enfant qui naissait de cette "fécondation" était en quelque sorte une réincarnation partielle de cet être surnaturel. Durant toute sa vie, cet enfant avait des liens privilégiés avec l'être surnaturel et le sanctuaire d'une part, et avec les autres "réincarnations partielles" de ce même être surnaturel, d'autre part. Ces liens d'ordre spirituel étaient symbolisés par des objets rituels, individuellement identifiés (un objet pour un être surnaturel et un humain) mais qui appartenaient au groupe. L'identité traditionnelle aborigène se fondait sur la symbiose entre ces éléments : un sanctuaire, des individus, des êtres surnaturels et des objets rituels symbolisant le lien entre les trois.

Chaque groupe local avait à sa disposition un certain nombre de campements, situés en principe à proximité d'un point d'eau et qu'il fréquentait à différentes périodes de l'année. Les femmes et les enfants du groupe avaient la charge des activités de cueillette (graminées, fruits, tubercules, œufs) ainsi que celle de la chasse au petit gibier (lézards, petits marsupiaux, oiseaux), ou encore se consacraient à la pêche des poissons de petite taille, des crustacés et coquillages d'eau douce. Les hommes, eux, s'acquittaient de la chasse au gros gibier : kangourous, émeus, outardes, varans, crocodiles, soit individuellement, soit collectivement et selon des techniques appropriées à chaque espèce. Cette division sexuelle du travail n'était pas en fait strictement respectée dans tous les cas [Testart 1986 : 9-15]. Malgré leur connaissance de certaines techniques de conservation des aliments (fumage, séchage), les Aborigènes consommaient immédiatement tous les produits de la chasse et de la cueillette, et parfois sur les lieux mêmes de la prise. Les activités féminines fournissaient la majeure partie du régime alimentaire (jusqu'à 80% en saison sèche) [Hiatt 1974]. Du fait des déplacements fréquents, les biens matériels étaient réduits au strict minimum : armes de chasse, outils de cueillette, récipients à eau. La technologie aborigène, longtemps considérée comme très primitive, est en fait remarquablement adaptée aux conditions de la vie nomade et à l'utilisation optimale de chaque objet usuel. Une intime connaissance de la faune et de la flore permettait aux Aborigènes de rentabiliser de la meilleure façon possible toutes les activités destinées à produire leur nourriture, et seul ce qui était nécessaire au groupe était cueilli, détéré, tué ou pêché⁴.

Parmi l'ensemble des populations aborigènes des Kimberleys, il est possible de distinguer trois "blocs culturels" (peuples des rivières, peuples du désert, peuples côtiers), chacun regroupant un certain nombre de groupes tribaux. Chaque bloc culturel constituait un ensemble relativement cohérent de groupes tribaux culturellement proches, linguistiquement apparentés, et partageant une organisation

4. Sur la vie des Aborigènes avant la colonisation et sur leur mode de production, cf. Berndt et Berndt 1964 ; Gould 1967 ; Roth 1901 ; Testart 1982.

sociale et des systèmes de parenté d'un même type. Au nord de la vallée de la Fitzroy vivaient les Bunaba, les Djaba, les Gunjan, les Nyigina, les Gidjia, et les Wurawa, dont les membres s'identifiaient eux-mêmes aux gens des rivières. Au sud, étaient établis des groupes linguistiques appartenant à un ensemble plus large, celui des peuples du désert regroupant les Mangarla, les Djaru, les Walmajarri et les Wongkajungka. Enfin, à l'ouest, on trouvait les peuples côtiers qui, selon qu'ils étaient au nord ou au sud de l'embouchure de la Fitzroy, présentaient des analogies soit avec les gens des rivières, soit avec ceux du désert, tout en conservant des traits culturels qui leur étaient propres (cf. carte).

La colonisation des Kimberleys se fit selon un mouvement en tenaille : les colons arrivèrent presque simultanément par l'ouest et par l'est. Ceux de l'ouest étaient tous originaires de Perth et pratiquaient l'élevage des ovins ; ceux de l'est venaient de l'État du Victoria, qu'ils avaient quitté poussés par la crise de l'élevage bovin, et avaient été contraints de traverser la quasi-totalité du continent avec leurs familles et leurs troupeaux à la recherche d'espaces à coloniser. L'installation des Blancs eut très vite des conséquences tragiques pour les Aborigènes, en particulier à cause du contrôle des points d'eau⁵, et si à l'ouest un grand nombre d'entre eux furent exterminés, notamment parmi les peuples côtiers et ceux de la basse Fitzroy, la colonisation fut encore plus brutale et dramatique pour les populations aborigènes des Kimberleys de l'Est⁶. Les tentatives de résistance furent presque inexistantes tant à l'est qu'à l'ouest, et rapidement les survivants réalisèrent que leur seule chance résidait dans une sédentarisation, qu'ils pensaient provisoire, sous forme de campements établis à proximité des fermes des stations d'élevage [Merlan 1978].

Une sédentarisation relative

Les campements aborigènes assuraient aux stations d'élevage une protection contre les raids d'autres Aborigènes visant le bétail et les vivres. Avant l'existence de ces campements, les représailles étaient

5. La plupart des premiers contacts entre Blancs et Aborigènes se firent sans réels heurts et ce sur l'ensemble du continent. C'est uniquement quand les colons monopolisèrent les points d'eau, indispensables pour leur survie et celle du bétail, que les premiers affrontements eurent lieu car, d'une part ces points d'eau avaient une signification religieuse importante et, d'autre part, aucun groupe ne pouvait s'en approprier l'accès exclusif.

6. Les représailles sur les populations aborigènes pour les vols de victuailles et de bétail cessèrent vers 1907-1908 dans les Kimberleys de l'Ouest, mais les dernières officiellement recensées datent de 1936 dans les Kimberleys de l'Est : cette année-là, plus de cinquante Aborigènes d'un même groupe tribal ont été tués par la police et les colons, qui ont ensuite brûlé les cadavres pour tenter de faire disparaître les traces de leur crime [Bolton 1981].

des expéditions longues et périlleuses. Le propriétaire rassemblait des hommes qui, avec l'aide de la police, poursuivaient les présumés coupables pendant des jours, voire des semaines. La plupart du temps les coupables étaient ramenés à Derby ou Broome pour y être incarcérés, mais la justice "immédiate", à savoir coupables abattus, campements brûlés, femmes et enfants emmenés de force sur la station où avait été commise l'offense, permettait aux colons d'assouvir leur vengeance et de "ne point perdre de temps" [Marshall, ed., 1988 : 68-72]. Les Aborigènes sédentarisés dans les campements devinrent des otages sur qui il était facile de se venger en cas d'attaque (mise au cachot, flagellation ou même exécution sommaire). Il est à noter que la croissance du nombre des campements aborigènes sur les stations des Kimberleys s'accompagna d'une réduction des raids. Par ailleurs, ces campements offraient une réserve de main-d'œuvre, tant masculine que féminine, gratuite et toujours disponible. La force de travail que constituait la main-d'œuvre aborigène fut vitale pour le développement de l'industrie de l'élevage dans le Nord de l'Australie⁷.

On peut estimer que la plupart des Aborigènes de la basse et moyenne Fitzroy étaient sédentarisés dès 1905-1910 dans des stations situées au nord et le long de la rivière. La sédentarisation des groupes vivant dans les Kimberleys de l'Est ainsi qu'au sud de la Fitzroy ne s'est faite que progressivement⁸. S'il est vrai que certains groupes locaux ou même tribaux, rarement en contact jusque-là, furent amenés à cohabiter sur quelques stations d'élevage, dans la majorité des cas, la colonisation n'a pas entraîné de modification dans la répartition des blocs culturels. Les peuples côtiers se sédentarisèrent dans les stations les plus proches de la côte (Looma, Leopold Downs). Les populations des rivières s'installèrent dans les stations le long de la moyenne vallée de la Fitzroy ou immédiatement au nord et au sud de celle-ci (Mount Barnett, Tableland, Brooking Springs, Nookanbah, Fossil Downs) et les peuples du désert furent regroupés dans les stations des Kimberleys de l'Est ainsi que dans celles localisées le plus au sud (Margaret River, Moola Bulla, Gogo, Christmas Creek, Cherrabun).

Les stations situées sur la Fitzroy et au nord de la région étaient pour la plupart de petites entreprises familiales créées par les colons, alors que celles du sud, plus vastes, appartenaient à des consortiums d'éleveurs qui y appointaient des gérants. Dans les stations du nord, la population aborigène était limitée à quelques groupes locaux originaires de terroirs situés dans les limites de la propriété ; le propriétaire et sa famille

7. De nombreux ouvrages et documents sont à présent disponibles sur cette période de l'histoire de l'Australie longtemps restée obscure. On peut consulter Berndt et Berndt [1987] pour une excellente description des conditions de vie dans les stations.

8. Les premières migrations des groupes en provenance du désert débutèrent vers 1920, et se prolongèrent jusqu'en 1960.

entretenaient de bonnes relations avec les Aborigènes⁹. A l'opposé, les stations du sud avaient une population aborigène importante, constituée de plusieurs groupes locaux, voire tribaux, de migrants. Les relations Aborigènes/Blancs étaient dictées par la rentabilité de la main-d'œuvre. Ainsi, et même si des bouleversements irréversibles avaient fait irruption dans la vie des Aborigènes, certaines spécificités culturelles se sont maintenues après la sédentarisation : les gens des rivières vivaient en groupes restreints et sur des territoires de petite taille ; les peuples du désert étaient regroupés en unités résidentielles plus conséquentes mais la taille des territoires leur laissait la possibilité de se diviser en petits groupes, si nécessaire. Cette possibilité demeura effective parce que la répartition des groupes locaux et unités linguistiques avait dans l'ensemble été préservée.

Sur le territoire d'une propriété, il y avait en général un campement principal situé à proximité du corps de ferme et plusieurs campements secondaires. Dans le premier vivaient presque exclusivement les femmes, les enfants et les vieillards ; les seconds étaient occupés par les hommes actifs, qui se consacraient aux diverses tâches qui leur étaient réservées (entretien des points d'eau et des éoliennes, castration et marquage du bétail, réfection des clôtures). Les femmes étaient pour la plupart employées à des tâches domestiques (entretien de la ferme, préparation des repas pour les employés blancs, blanchissage, entretien de la basse-cour et du jardin potager) ; les enfants et les vieillards se voyaient confier de menus travaux (corvées d'eau et de bois, confection de cordages, nettoyage des selles, préparation des poteaux pour les clôtures). Les hommes restaient absents de longues semaines et, à leur retour au camp principal, ils ne pouvaient visiter leur épouse qu'avec l'accord du propriétaire de la station ; en cas de refus ils devaient rester à l'écart du camp.

Dans tous les cas, les conditions de vie et de travail étaient extrêmement dures, l'hygiène et l'assistance médicale inexistantes : les maladies et les accidents dont furent victimes les Aborigènes sédentarisés finirent de décimer certains groupes locaux et, parmi les individus qui survécurent, nombreux sont restés infirmes à vie¹⁰. Les rations alimentaires distribuées étaient si maigres que la poursuite des activités économiques traditionnelles, en plus des travaux menés dans la station, était indispensable à leur survie. De plus, dans les Kimberleys la saison des pluies rend la région inaccessible et quasiment impraticable, ce qui entraînait une période d'inactivité totale dans l'industrie de l'élevage.

9. Les enfants des colons étaient souvent élevés dans le campement aborigène. Les petits Aborigènes assistaient à la classe faite par l'épouse du propriétaire et ce dernier travaillait aux côtés des employés aborigènes.

10. Pour une description sans complaisance de la vie dans les stations d'élevage, cf. McGrath 1987 ; Marshall, ed., 1988 ; Rosser 1985.

Durant cette saison, les propriétaires et les gérants des stations ne pouvaient subvenir aux besoins alimentaires des populations aborigènes, qui devaient quitter les stations pendant plusieurs mois¹¹. C'était alors pour les Aborigènes le retour à la vie d'avant l'arrivée des Blancs : les groupes tribaux et locaux retournaient sur leur terroir d'origine pour y vivre jusqu'à la prochaine saison sèche. Ceux qui refusaient de revenir se mettaient hors-la-loi et la police les ramenait de force à la station à laquelle ils "appartenaient"¹². Le maintien des activités économiques traditionnelles, la possibilité de changer de campements et de quitter les stations périodiquement donnèrent à cette sédentarisation un caractère temporaire, en particulier pour les groupes sédentarisés sur ou à proximité de leurs territoires et terroirs traditionnels.

La saison des pluies a toujours été centrale dans la vie cérémonielle des Aborigènes des Kimberleys. Elle voyait, en particulier, se dérouler les rituels qui rassemblaient plusieurs groupes locaux et même tribaux¹³ et faisaient se rencontrer les groupes migrants du désert et ceux des rivières. Ces activités rituelles ainsi que les rites de mariage, de naissance, la création de récits mythiques et la prolongation des territoires associés aux êtres surnaturels¹⁴, permirent l'élargissement de la notion d'identité, jusque-là restreinte au groupe local, à l'ensemble de la population établie sur une station [Kolig 1974]. A Fitzroy Crossing, il ne reste aujourd'hui qu'une minorité d'Aborigènes ayant vécu avant la sédentarisation dans les stations ; ils expriment leur appartenance à un groupe en utilisant le nom de leur groupe local et celui du terroir. Pour les autres, l'appartenance à un groupe est formulée par référence à la station où l'individu est né ou à celle où il a vécu le plus longtemps, puis par référence à l'unité linguistique à laquelle il se rattache et, enfin, par le nom du groupe local. Voici deux exemples :

Well, I am a proper Ngaranjadu man, this place belong to us Ngaranjadu people, we call it Ngaranjadu, it's our proper place, me and my mob we all bin born this way, our mum, him bin dead now all them lot poor fellas,

11. Les Aborigènes recevaient en général des rations alimentaires qui leur permettaient de subsister une quinzaine de jours.

12. Quand des Aborigènes se sédentarisèrent dans une station d'élevage, le propriétaire enregistrerait les nouveaux venus, payait un droit par individu, ce qui en faisait des pupilles de la Nation sous sa responsabilité via le Department of Natives' Affairs, suite à quoi ils ne pouvaient quitter la station de leur propre chef sans enfreindre la loi.

13. Il s'agit surtout des rituels de circoncision au cours desquels les mariages des novices, avec des jeunes femmes d'autres groupes, sont arrangés entre les familles des circoncisés (receveurs d'épouses) et celles des circonciseurs (donneurs d'épouses).

14. Pour les Aborigènes, les êtres surnaturels laissèrent des traces de leur présence dans le paysage du terroir de chaque groupe local. Quand les Aborigènes furent déplacés suite à la colonisation, ils "réinterprétèrent" les nouveaux paysages en fonction des êtres surnaturels propres à leurs groupes locaux. Les espaces entre les terroirs traditionnels et les nouveaux sont vécus comme le résultat d'un voyage sous terre des êtres surnaturels, qui donc n'y laissèrent pas de trace.

them bin dreamin of us all Ngaranjadu children next to that place, well this is it now, we are bush fella, not cattle people, but proper Ngaranjadu people. (Kuruba)

I'm a Cherrabun woman, I was born next to the homestead and my parents bin workin that place already long time. I now him properly that Cherrabun country, I grew up there with all them lot Walmajarri and Wongkajungka people, myself I am a proper Walmajarri I belong to that language, but our country him finish, proper long way, nobody now only them dingo dog him bin livin that way, my real mob from my old people country we call'im Kurlku, it's the name for the people and the name for that place, it's my mob too, but I am really a Cherrabun woman.¹⁵ (Daisy)

Mais si tous ceux qui, durant de longues années, partagèrent les mêmes conditions de vie, travaillèrent et grandirent ensemble sur une même station ont le sentiment d'appartenir à un groupe, généralement appelé du nom de la station, ils ne remettent pas en cause leur appartenance à des unités plus larges ou plus restreintes, selon les circonstances¹⁶. Ce phénomène d'élargissement des identités traditionnelles a contribué au développement d'identités régionales [Shaw, ed., 1986] qui, ensuite, ont été rendues caduques quand les Aborigènes se sont trouvés contraints de vivre dans des villages à la périphérie des centres urbains.

Des stations vers les centres urbains

La situation telle que nous venons de la décrire ne changea guère pendant plusieurs décennies. Le camp de transit créé par le gouvernement de l'État à Fitzroy Crossing, pour répondre à la pression démographique croissante de groupes nomades du désert, constitua la seule innovation. Ce camp fut ensuite transféré dans une mission qui venait de s'établir à Fitzroy Crossing. Il s'agit de la United Aboriginal Mission (Uam), branche dissidente de l'Aboriginal Inland Mission (Aim), dont le siège est à Melbourne (Victoria). L'Uam est une secte fondamentaliste d'inspiration protestante qui profita de l'absence de concurrence pour s'implanter en force dans les Kimberleys¹⁷. Très

15. Kuruba et Daisy vivaient à Junjuwa lors de mon séjour dans les Kimberleys ; je me suis efforcé de rendre leur anglais compréhensible pour le lecteur tout en gardant des formules caractéristiques du Kriol English, langue de communication entre les différentes unités linguistiques des Kimberleys.

16. Le discours identitaire est avant tout circonstanciel ; selon les cas le groupe de référence (celui auquel on s'identifie) est l'unité linguistique, la population d'une station, le groupe local, un groupe cérémoniel ou même quelques individus qui boivent ou chassent ensemble. Le fait d'appartenir à l'un ne remet nullement en cause l'appartenance à un ou plusieurs autres, à condition que les catégories ne soient pas mutuellement exclusives (deux groupes locaux différents par exemple).

17. La plupart des autres missions implantées en Australie occidentale

rapidement une population d'environ cinquante individus s'installa à la mission pour y vivre en permanence. Il s'agissait exclusivement de Wongkajungka et de Walmajarri appartenant à quatre groupes locaux qui constituaient une des dernières vagues migratoires en provenance du désert, les Bunaba et autres peuples de rivières demeurant pour la plupart dans les stations établies sur leurs territoires tribaux.

Le camp offrait de multiples avantages par rapport à la vie dans les stations d'élevage. En premier lieu, les conditions de vie y étaient bien meilleures (vastes barraquements, sanitaires, eau courante) ; en second lieu, les missionnaires donnèrent aux leaders aborigènes un rôle dans la gestion des affaires courantes du camp. Enfin, et surtout, une école permettait aux enfants et à ceux des adultes qui le désiraient de recevoir les bases d'une éducation en anglais¹⁸.

Depuis son établissement et jusqu'à la fin des années 1960, la mission attira uniquement des gens du désert. Les nouveaux venus pouvaient ainsi s'installer sur un nouveau territoire, alors que d'autres migrants, déjà résidents dans la région, renforçaient des liens de tous ordres avec les gens des rivières, tout en conservant une identité distincte¹⁹. Les Aborigènes installés à la mission influencèrent ceux qui demeuraient dans les stations, notamment dans le domaine religieux ; ils avaient en effet conservé une vie cérémonielle très active, qui engendra un regain de rituels traditionnels dont la plupart avaient disparu à mesure que la sédentarisation avait pris un caractère définitif [Akerman 1979 : 234-236].

En 1967, à la suite d'un référendum national, les Aborigènes obtinrent la citoyenneté. Même si leur situation n'évolua guère dans l'ensemble, ils reçurent certains droits fondamentaux dont ils étaient privés jusque-là, notamment le paiement de prestations sociales, la libre consommation de l'alcool et l'égalité des salaires. La loi sur l'égalité des salaires dans l'industrie de l'élevage fut adoptée en 1968. Durant les deux années qui suivirent son application, près de 90% de la population aborigène qui vivait encore sur les stations furent contraints de quitter celles-ci et de migrer, cette fois, vers les villes²⁰. Aucune des infrastructures des quatre privilégièrent de nouveaux établissements en Nouvelle-Guinée et dans les îles avoisinantes aux dépens de nouvelles implantations dans les Kimberleys, ce dont profita l'Uam [Marks 1960].

18. C'est à partir de 1967 que l'école devint obligatoire pour les enfants aborigènes. Dans la région, la plupart durent se rendre à Fitzroy Crossing, où se trouvait la seule école, même si leurs parents résidaient dans une station lointaine. Beaucoup de familles refusèrent cette séparation, ce qui constitua un facteur supplémentaire d'exode vers les centres urbains.

19. Un des moyens de perpétuer les identités distinctes était de transporter dans les nouveaux terroirs les objets rituels des groupes locaux. Mais la présence de ces objets sacrés dans le territoire d'un autre groupe représentait une menace tant pour ce dernier que pour les propriétaires des objets, c'est pourquoi des compromis durent être mis en place (échanges d'objets et de rites secrets) qui modifièrent les identités des groupes locaux.

20. Bien que le gouvernement fit des distinctions entre les différentes catégories

centres urbains des Kimberleys n'était suffisante pour faire face à un tel afflux. La population aborigène de la mission établie à Fitzroy Crossing tripla en quelques mois. Aux problèmes sanitaires et alimentaires posés par la surpopulation s'ajoutèrent des problèmes sociaux causés par la cohabitation de groupes qui jusque-là vivaient séparés, ainsi que par la consommation croissante d'alcool. Pour faire face à cette situation, le gouvernement proposa de mettre en place des villages communautaires, qui devaient d'une part privilégier ceux qui avaient un droit traditionnel sur les secteurs où seraient établis les villages, d'autre part permettre aux résidents des villages de prendre en charge leurs propres affaires et de développer, dans les communautés, des entreprises avec l'appui du gouvernement. Cette initiative, louable et significative d'une prise de conscience de la part des dirigeants des problèmes aborigènes, fut, dans le cas de Fitzroy, difficile à mettre en place et sa réalisation bouleversa les groupes formés à la suite de la première phase de sédentarisation.

De la réserve à Junjuwa

Si le camp de la mission pouvait, de l'extérieur, présenter une certaine cohérence, les missionnaires pour leur part y distinguaient trois groupes : les Walmajarri, les Bunaba et les Wongkajungka, avec pour chacun un leader (il s'agissait en fait des trois unités linguistiques les plus représentées). Les Aborigènes, quant à eux, identifiaient huit campements (un pour chaque groupe linguistique représenté) et reconnaissaient encore plus de leaders. Cette différence d'appréciation fut notée dans un rapport [Kolig 1975] établi à la demande conjointe de la Commission de l'État à l'Habitat (State Housing Commission, Shc), et du ministère fédéral des Affaires sanitaires et sociales (Department for Public Welfare, Pwd), les deux organismes en charge de Junjuwa²¹. Ce rapport était avant tout destiné à recenser les groupes aborigènes de la ville²², mais l'auteur insistait, à juste titre, sur les spécificités de la population aborigène de Fitzroy Crossing (origines diverses, migrations et sédentarisations successives, instabilité des groupes sociaux), ainsi que sur les risques potentiels, s'il n'en était pas tenu compte lors de l'établissement du village. En fait, tant pour des raisons pratiques que

d'employés aborigènes, les propriétaires ne pouvaient pas les rémunérer tous, et ceux restés sans emploi furent chassés des stations. Parallèlement, les prestations sociales, parfois plus conséquentes que les salaires, constituèrent à elles seules un facteur de dépeuplement des stations.

21. Le Shc avait en charge la construction, le Pwd les populations aborigènes contraintes de quitter les stations.

22. La mission ne constituait pas la seule implantation aborigène à Fitzroy Crossing. Il y avait un camp établi sur l'ancien camp de transit, un autre à la sortie de la ville, un troisième près du pub et un dernier près du poste de police [Kolig 1975].

politiques, c'est précisément ce qui se produisit. D'une part, il fallait au plus vite que le gouvernement montre son souci de prendre en considération la question aborigène, d'autre part, il était moins coûteux de construire un seul village pour l'ensemble des groupes, et, si tous les Aborigènes y étaient rassemblés, il serait plus facile de les contrôler. Dès le départ, les autorités avaient conçu le projet comme une unité administrative cohérente, située à proximité du centre urbain et des différents bureaux locaux en charge des Aborigènes. C'est donc en ignorant les divisions internes et les circonstances qui avaient amené les Aborigènes à se sédentariser à Fitzroy Crossing que ce projet se matérialisa.

Du côté des Aborigènes, le projet fut bien accueilli. Consultés dès le début, ils prirent part à la réalisation du village, et même avec un certain enthousiasme²³. Les conditions de vie étaient telles dans la réserve de la mission que toute solution de remplacement était la bienvenue. Par ailleurs, les Bunaba, seul groupe tribal originaire de l'endroit et qui jusque-là vivaient disséminés en groupes locaux dans les stations d'élevage établies sur leur ancien territoire, s'étaient retrouvés en infériorité numérique quand ils avaient rejoint la réserve de la mission. La position privilégiée des peuples du désert auprès des missionnaires fut perçue par les Bunaba comme une atteinte à leurs droits traditionnels : ils ont toujours décrit la réserve de la mission comme un campement aborigène sous contrôle des Walmajarri et, comme la mission était établie en territoire Bunaba, cette situation était pour eux inconcevable. Les Bunaba virent dans Junjuwa une reconnaissance par les autorités gouvernementales de leurs droits traditionnels ainsi qu'une possibilité de réaffirmer ces droits et leur autorité sur les autres groupes linguistiques qui y résideraient.

Afin d'être en droit de recevoir un financement gouvernemental et d'avoir accès aux programmes de formation et d'aide destinés aux communautés aborigènes, le village devait être officiellement déclaré communauté aborigène, posséder une constitution (document officiel établissant les objectifs, règles et droits de l'association), établir une liste des membres, nommer un Conseil d'administration se réunissant une fois par mois et une assemblée générale se réunissant une fois par an, conformément à une loi sur les associations proche de la loi française de 1901. L'élaboration de la constitution fut confiée à un responsable local du Pwd qui, en accord avec le ministère de tutelle, agit largement en faveur des Bunaba. A cette époque le ministère des Affaires aborigènes (Department of Aboriginal Affairs,

23. Les Aborigènes furent consultés sur le lieu d'implantation du village, sur la taille des maisons, et ils choisirent le nom de la communauté. Pour bon nombre d'entre eux, ce projet était leur projet, le village étant perçu comme une compensation pour les territoires envahis par les colons et une rétribution pour les années passées à travailler gratuitement dans les stations.

Daa) privilégiait les Aborigènes qui avaient été sédentarisés sur leurs territoires ancestraux par rapport à ceux qui avaient été déplacés. Ainsi, une place prépondérante fut accordée aux Bunaba dans le conseil communautaire (50% du conseil devant être bunaba, conseil en charge d'établir un responsable communautaire).

Le village fut terminé en 1975 et les cinquante-six maisons construites se révélèrent à la fois inadaptées au mode de vie aborigène et insuffisantes en nombre (les soixante-douze maisons prévues n'ont pu toutes être construites, faute de crédits). De plus, l'attribution des maisons se fit en priorité aux Bunaba, aux dépens des autres groupes linguistiques.

Le village comptait environ 350 individus la première année, et les Aborigènes y appliquèrent une organisation interne semblable à celle du camp de la mission. Pour l'administration, Junjuwa était composé de trois unités tribales constituant trois quartiers, alors que les habitants distinguaient des subdivisions internes. Les limites entre les groupes étaient marquées par une maison abritant soit un couple d'origine linguistique mixte, soit des personnes originaires d'une unité linguistique mais possédant une autre identité linguistique pour une raison quelconque²⁴. Ces maisons jouaient le rôle de zone de transition, et leurs occupants avaient souvent la fonction de médiateurs lorsque des conflits éclataient entre les habitants de deux quartiers.

Ces manipulations, emprunts et substitutions d'identité sont fréquents et résultent en partie du brassage des populations. A Junjuwa, par exemple, pour réunir les membres du conseil, les Bunaba, en nombre insuffisant, firent appel à des leaders d'autres groupes qui, soit étaient mariés avec une Bunaba, soit avaient été "élevés" en territoire bunaba (ce qui signifiait initiation et participation à des rituels spécifiquement bunaba) et qui, pour les Blancs, étaient identifiés comme Bunaba, ceci afin de satisfaire aux contraintes administratives. La réalité des campements à l'intérieur de Junjuwa était bien différente de celle de principe énoncée dans la constitution du village communautaire : par exemple, l'autorité réelle était exercée par les leaders cérémoniels et ceux des groupes locaux, et non par les conseillers figurant sur le procès verbal entériné par les autorités fédérales.

Junjuwa attira de plus en plus d'Aborigènes²⁵. L'article de la constitution relatif au droit de résider était particulièrement flou et permettait toutes les interprétations, pourvu que les candidats puissent établir des liens avec des membres du village. Les conflits devinrent de plus en plus difficiles à contrôler dès que la population augmenta. La plupart d'entre eux résultaient de la consommation

24. Une des principales raisons est l'adoption d'enfants, orphelins ou non, qui reçoivent l'identité linguistique de leurs parents adoptifs.

25. La population de Junjuwa atteignait 600 habitants en 1980-1981 et dépassait les 650 résidents en 1984 (recensements B. Moizo).

d'alcool, des violences verbales et physiques qui en découlaient, ainsi que de l'établissement de nouveaux groupes (autorité des leaders contestée, conflits d'ordre rituel). Sur ce point, le contrôle des jeunes générations par les leaders d'âge mûr a été considérablement entamé par le déclin des activités rituelles, et par le versement individuel des prestations sociales.

Communauté villageoise et discours identitaire

Malgré tous les aspects négatifs de la vie à Junjuwa, les résidents y développèrent un sentiment d'appartenance explicité dans un discours identitaire²⁶, formulé et utilisé essentiellement par les conseillers et les leaders des groupes locaux pour créer et/ou renforcer la notion de groupe au niveau de la communauté²⁷. Ce phénomène n'est pas particulier à Junjuwa ; on le retrouve dans de nombreuses structures de ce type dans le Nord de l'Australie, ainsi que dans les ghettos urbains des villes du Sud du continent [Sansom 1981]. Les individus qui formulaient ce discours identitaire se plaçaient à l'origine de la construction du village. Ainsi, ces leaders "administratifs" valorisaient-ils par le discours une situation au sein de laquelle ils avaient un pouvoir (la communauté), tout en se posant en éléments moteurs d'une dynamique qui pourtant leur échappait totalement (colonisation, sédentarisation forcées, programmes gouvernementaux), le tout étant explicité selon une logique qui se voulait avant tout traditionnelle puisque c'était à ce niveau que leur autorité avait ses racines. Ce discours était utilisé dans les occasions publiques (réunions du conseil, contacts avec les représentants gouvernementaux, relations avec les autres communautés) ; il était combiné avec une volonté affirmée de préserver l'unité communautaire à tout prix, tant à l'intérieur de Junjuwa qu'à l'extérieur.

À l'extérieur, lors de réunions des communautés aborigènes de la vallée ou du Conseil de la Terre des Kimberleys, toutes les interventions des représentants de Junjuwa étaient faites au nom de la communauté, qui était présentée comme un ensemble de plusieurs groupes linguistiques créé à l'initiative de ses résidents. Cette cohésion était publiquement explicitée lors des déplacements effectués en dehors des Kimberleys, où ceux qui représentaient Junjuwa se regroupaient pour ne former qu'un seul campement, même si certains d'entre eux auraient pu se joindre à d'autres campements sur la base d'autres appartenances.

26. J'entends par discours identitaire la façon dont les individus formulent publiquement leur appartenance à un groupe et les critères utilisés pour se démarquer des autres groupes (nous/les autres).

27. Les antagonismes entre les villages avaient le plus souvent pour origine les relations avec le Conseil de la Terre des Kimberleys, les compétitions au niveau des activités rituelles, ou encore des conflits anciens entre groupes locaux établis dans des villages différents.

A l'intérieur de la communauté, certains conflits pouvaient mettre en péril la cohésion de Junjuwa, et donc rendre nécessaire le recours au discours identitaire sur la notion de groupe. Les conflits, engendrés par l'abus d'alcool, souvent partis de rien (l'emploi du mauvais terme d'adresse à l'égard d'un allié est un cas typique), pouvaient rapidement entraîner toute la communauté et la stabilité de Junjuwa s'en trouver menacée. En cas de blessures corporelles, ou de mort, les règles de compensation dans les sociétés aborigènes sont telles que les leaders d'une communauté ont tout intérêt à faire du mieux qu'ils peuvent pour qu'une telle éventualité ne se présente pas. C'était au responsable communautaire de rétablir l'ordre. Pour ce faire il s'appuyait sur ses conseillers et sur les leaders traditionnels. J'ai souvent assisté à de telles querelles et dans tous les cas le retour au calme fut obtenu grâce au même discours, et dans les mêmes termes : l'unité de la communauté, l'harmonie entre les groupes, le rôle des conseillers et des leaders dans l'origine de la communauté, les alliances et la consanguinité au sein du village qui doivent rapprocher les individus. Même si les querelles et/ou conflits n'étaient jamais totalement enterrés, la cohésion du groupe semblait prendre le dessus et une volonté de limiter les possibles dissensions à l'intérieur de Junjuwa suffisait dans la plupart des cas à limiter le développement des conflits. Cependant, ceux-ci n'étaient pas toujours contrôlables, et en cas de débordement, la seule possibilité pour un individu ou pour un groupe était alors de quitter Junjuwa. Or, cette solution ne fut pas toujours possible car Junjuwa resta pendant longtemps la seule structure d'accueil pour les Aborigènes à Fitzroy.

Quand certains groupes, identifiés comme des unités à part entière lorsqu'ils vivaient dans la réserve de la mission, mais contraints de cohabiter avec d'autres à Junjuwa, se virent offrir par le ministère des Affaires aborigènes la possibilité de créer leurs propres villages, des scissions franches virent le jour entre Bunabà, Walmajarri et Wongkajungka, et le discours identitaire communautaire ne suffit plus à ramener l'ordre parmi ceux qui vivaient à Junjuwa. Ainsi, en 1985, près de cent Walmajarri, la plupart originaires de territoires traditionnels mitoyens et venant de deux stations d'élevage voisines (Cherrabun et Gogo), quittèrent Junjuwa pour s'installer dans un nouveau village construit à l'autre bout de la ville²⁸.

A partir de cette époque, les conflits entre les groupes linguistiques devinrent de plus en plus fréquents. La crise économique frappant l'industrie de l'élevage ayant amené de nombreux propriétaires à vendre leurs stations, un changement de politique intervint au niveau fédéral : l'idée maîtresse en était de permettre aux Aborigènes qui avaient été

28. Ce village a été établi à l'initiative du Pwd pour y loger un groupe de Walmajarri, en provenance d'une même station, qui s'était installé à cet endroit initialement, mais qui avait été contraint de s'établir à Junjuwa.

sédentarisés loin de leurs territoires tribaux d'y retourner quand cela était possible, les propriétés à vendre représentant ces opportunités. La réelle nouveauté de cette politique était de faciliter l'établissement des groupes sociaux formés à la suite de la sédentarisation mais proches par leur taille des groupes locaux traditionnels, et non plus de construire de grands villages communautaires dans les centres urbains ; un retour au bush en quelque sorte. La plupart des stations à vendre étaient situées à la limite du désert; elles étaient trop vastes, mal pourvues en points d'eau ; elles avaient été mal entretenues par les gérants successifs et surpeuplées en bétail pendant trop longtemps en vue de les rentabiliser à tout prix. En revanche, aucune de celles situées sur les territoires des gens des rivières, et plus particulièrement sur celui des Bunaba, ne fut mise en vente²⁹. Ceux-ci ne purent donc guère profiter de ces nouvelles possibilités d'implantation.

Les Bunaba de Junjuwa, pour compenser leur infériorité numérique, firent bloc face aux populations du désert. Ils avaient eu tendance, au fil des décennies, à "gommer" les différences qui avaient pu exister dans le passé entre les groupes locaux, jusqu'à les rendre imperceptibles. Ceci n'empêchait d'ailleurs pas les conflits internes. A l'opposé, les différences entre les groupes locaux avaient été maintenues parmi les populations du désert, qui devinrent les principaux bénéficiaires de ces changements politiques. Il est intéressant de noter que ceux des conseillers qui pendant un temps avaient été présentés comme Bunaba, reprirent leur identité d'origine tant sur leur initiative que par suite de rejet des Bunaba.

Durant les années 1985 et 1986, le discours identitaire communautaire public évolua, principalement sous la pression des jeunes générations, c'est-à-dire de ceux qui, pour la plupart nés loin de leur territoire d'origine, n'avaient connu que brièvement la vie sur les stations et avaient grandi à la mission et à Junjuwa ; la génération du chômage en quelque sorte³⁰. Leur discours mettait au premier plan les appartenances linguistiques et non plus la communauté, ou plus exactement combinait les deux éléments. Le discours identitaire sur les "Gens de Junjuwa" (*Junjuwa people*) se dédoubla en deux discours distincts : les "Bunaba de Junjuwa" et les "Walmajarri de Junjuwa". Dans le premier, il s'agissait de mettre en avant les droits traditionnels des Bunaba et d'affirmer leur présence sur le lieu de Junjuwa depuis les temps pré-coloniaux. Le second insistait sur l'élément externe représenté par les migrants ainsi que sur le caractère transitoire de leur présence, puisqu'ils avaient maintenant la possibilité de s'établir ailleurs. Les Bunaba n'ayant pas cette possibilité,

29. La plupart de ces stations sont viables à moindres frais : elles sont de petite taille, ont en général un accès direct à la rivière, et supportent un cheptel réduit et de bonne souche.

30. Il y a dans cette initiative une similitude avec celle prise par les métis des milieux urbains au début des années 1970.

il leur fallait donc exclure de Junjuwa, au moins dans le discours, ceux qui traditionnellement n'avaient pas lieu de s'y trouver. De surcroît, de nombreux Bunaba ne pouvaient cacher leur sentiment d'avoir été trahis, et à plusieurs titres : par les Blancs des stations tout d'abord, que les Bunaba disaient avoir "aidés" tout autant que les Walmajarri, or ils ne recevaient pas en retour la même rétribution pour leur labeur passé ; par les représentants du gouvernement qui privilégiaient le retour aux territoires ancestraux des peuples du désert et semblaient ignorer les vœux similaires exprimés par les Bunaba ; enfin, par les peuples du désert eux-mêmes, qui avaient été "accueillis" sur les terres bunaba et qui, maintenant, abandonnaient Junjuwa, le symbole de la "fusion" gens du désert/gens des rivières, pour emmener des enfants bunaba et, plus grave, des rites des rivières dans des territoires où jamais un Bunaba ne s'était aventuré.

La mise en place d'un nouveau programme (Community Employment Development Projects, Cedp), destiné à développer des emplois à Junjuwa, fut une compensation partielle aux frustrations des Bunaba. Ce programme devait mettre fin à l'ère des prestations sociales : dans les Kimberleys de l'Ouest, il fut testé dans les villages communautaires urbains les plus anciens, qui connaissaient tous des problèmes sociaux et économiques graves. La communauté recevait une somme égale à l'ensemble des allocations de chômage versées à ses membres, et devait la redistribuer en rémunération d'emplois dont la nature et les conditions avaient été décidées par le conseil. Afin qu'une communauté puisse créer des emplois, des prêts spécifiques ainsi que des attributions de véhicules et d'outillage furent prévus. En fait, à cause de contraintes administratives inhérentes à ce programme, son application renforça les clivages intracommunautaires, ainsi que les antagonismes entre les communautés, regroupées arbitrairement sur un même programme pour l'utilisation du matériel et l'accès aux prêts [Moizo 1990]. Une des conséquences immédiates fut l'éclatement des communautés où le Cedp avait été implanté, la plupart des jeunes préférant le chômage dans les villes à l'emploi dans ces conditions³¹. Le discours identitaire, quant à lui, ne survécut pas à ce nouveau bouleversement.

L'exemple de Junjuwa montre le dynamisme des populations aborigènes pour s'adapter à des situations nouvelles en les "intérieurisant" dans une logique traditionnelle au moyen du discours identitaire. Dans le passé, les processus d'adaptation ont été relativement rapides, même si paradoxalement les changements étaient de forte ampleur, car les identités traditionnelles d'alors permettaient de faire face à ces changements en les récupérant. Aujourd'hui, alors que les

31. Les anciens avaient repris le contrôle des communautés par le biais de ce programme, contrôle qui leur échappait totalement tant que les prestations sociales étaient versées individuellement.

changements sont moindres, mais se succèdent plus rapidement, les identités traditionnelles s'estompent et on peut craindre que les jeunes générations aborigènes se retrouvent plus que jamais dans des ghettos économiques et socio-culturels d'où il leur sera difficile de sortir faute d'un discours identitaire mobilisateur.

BIBLIOGRAPHIE

- Akerman, K.
 1979 "The renaissance of aboriginal law in the Kimberleys", in R.M. Berndt et C.H. Berndt, eds., *Aborigines of the West*. Perth, University of Western Australia Press : 234-242.
- Australian Bureau of Statistics
 1988 *Census 1986*. Canberra, Government Printing Service.
- Berndt, R.M. et C.H. Berndt
 1964 *The world of the first Australians*. Sydney, Ure Smith.
 1987 *End of an era*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Bolton, G.C.
 1981 "Black and White after 1897", in C.T. Stannage, ed., *A new history of Western Australia*. Perth, University of Western Australia Press : 124-178.
- Dixon, R.M.
 1976 "Tribes, languages and other boundaries in Northeast Queensland", in N. Peterson, ed., 1976 : 207-238.
- Gould, R.A.
 1967 "Notes on hunting, butchering and sharing games among Ngatatjara and their neighbours in the West Australian desert", *The Kroeber Anthropological Society Papers* 36 : 41-66.
- Hiatt, B.
 1974 "Woman the gatherer", in F. Gale, ed., *Woman's role in aboriginal society*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies : 8-21.
- Hiatt, L.R.
 1962 "Local organization among the Australian Aborigines", *Oceania* 32 (4) : 267-286.
- Jones, D.J. et J. Hill-Burnett
 1982 "The political context of ethnogenesis : an Australian example", in M.C. Howard, ed., *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia, University of Queensland Press : 214-246.

- Kolig, E.
 1974 "Tradition and emancipation : an Australian aboriginal version of 'nativism'", *Supplement to Newsletter, Aboriginal Affair Planning Authority* 1 (6) : 1-42.
 1975 *A report of the aboriginal population of Fitzroy Crossing*. Perth, State Housing Commission of Western Australia, multigr.
- Langton, M.
 1978 "Self-determination as oppression", in H.C. Coombs, *Australian's policy towards Aborigines, 1967-1977*, Londres, Australian Right Group Publication.
- McGrath, A.
 1987 *Born in the cattle*. Sydney, Allen and Unwin.
- Marks, S.R.
 1960 "Mission policy in Western Australia, 1846-1959", *University Studies in Western Australian History* III (4) : 60-106.
- Marshall, P., ed.
 1988 *Raparapa Kularr Martuwarra*. Broome, Magabala Books.
- Merlan, F.
 1978 "Making the people quiet' in the pastoral North : reminiscences of Elsey station", *Aboriginal History* II (1) : 70-106.
- Moizo, B.R.
 1987 "Identité du dehors, identité du dedans. Les Aborigènes des Kimberleys", in P. Geschière et B. Schlemmer, eds., *Terrains et Perspectives*, Leyde, Éd. de l'Orstom/Asc : 315-332.
 1990 "Implementation of the community development employment scheme in Fitzroy Crossing : a preliminary report", *Australian Aboriginal Studies* 1 : 36-40.
- Peterson, N., ed.
 1976 *Tribes and boundaries in Australia*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Read, P. et E.J. Japaljarri
 1978 "The price of tobacco : the journey of the Warlmarla to Wave Hill, 1928", *Aboriginal History* II (2) : 140-148.
- Rosser, B.
 1985 *Dreamtime nightmares*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Roth, W.E.
 1901 "Food : its search, capture and preparation", *North Queensland Ethnography* 3 : 116-129.
- Sansom, B.
 1981 "Processural modelling and aggregate groupings in Northern Australia", in L. Holy et M. Stuchlick, eds., *The structure of folk models*, New York, Londres, Academic Press : 257-280.

Shaw, B., ed.

- 1986 *Countrymen*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

Stanner, W.E.

- 1965 "Aboriginal territorial organization : estate, range, domain and regime", *Oceania* 36 (1) : 1-26.

Testart, A.

- 1982 "The significance of food storage among hunters and gatherers : residence patterns. Population densities and social inequalities", *Current Anthropology* 23 (5) : 523-537.
- 1986 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Weaver, S.M.

- 1984 "Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity : Canada and Australia", in G.L. Gold, ed., *Minorities and mother country imagery*, Newfoundland, Memorial University : 182-210.