

Mais où sont les rituels d'antan ?

Les Aborigènes des Kimberleys (Australie) et la mondialisation

Bernard Moizo *

Université Paul Valéry-Montpellier 3 & Institut de Recherche pour le
Développement, UMR GRED, F34000, Montpellier, France

PRÉAMBULE

En Australie, comme dans beaucoup d'autres pays où des populations autochtones ont précédé les colons ou les vagues successives d'autres populations, les chasseurs-cueilleurs nomades d'autrefois que furent les Aborigènes sont devenus des populations socialement et économiquement marginalisées, à présent reconnues et mieux respectées mais qui ont failli disparaître. Comment vivent-ils dans le contexte de la mondialisation ? Comment s'y sont-ils adaptés ? La refusent-ils ou bien ont-ils développé des stratégies de résilience ? Il n'y a sans doute pas de réponse généralisable, mais nous allons aborder ces questions à partir d'un exemple : celui d'une communauté dans les Kimberleys.

Dans le contexte actuel, on peut se poser la question suivante : qu'est-il advenu au fil du temps du fondement culturel et spirituel d'une façon d'être « Aborigène » et d'une manière spécifique de se « relationner » au monde, notamment via les rituels spécifiques (cérémonies, chants, danses, motifs picturaux) exprimant et affirmant la nature de liens intemporels entre hommes et territoire ?

* Socio-anthropologue, directeur de recherche IRD, directeur de l'unité mixte de recherche GRED, université Paul Valéry-Montpellier 3 & Institut de Recherche pour le Développement, UMR GRED, F34000, Montpellier, France, bernard.moizo@ird.fr.

Dans la première partie de cet article, mon propos sera double : tout d'abord présenter rapidement la cosmologie aborigène et certaines pratiques rituelles passées qui lui étaient associées, puis, montrer que cette relation et que sa dynamique permettent dans une certaine mesure et selon des modalités différentes de faire face à la modernité et à la situation contemporaine des Aborigènes. Dans la seconde partie, je poserai plus particulièrement la question des relations entre Aborigènes et mondialisation, et comment cette dernière a induit des changements structuraux qui génèrent selon les situations résilience et adaptation.

INTRODUCTION

Les Aborigènes ont toujours fasciné et ont été perçus comme une population à part. Les cultures aborigènes et leurs relations aux milieux ont été dénigrées pendant longtemps, les premiers explorateurs qualifièrent l'Australie de *terra nullius*, niant donc toute présence humaine antérieure. Sans entrer dans les détails de l'histoire, les Aborigènes ont été persécutés, chassés, victimes de politiques discriminatoires, et aujourd'hui encore privés de certains droits (Rowley 1971, 1980 ; Altman *et al.* 2005). Ils n'obtinrent la citoyenneté australienne qu'en 1967 et on pourrait résumer leur histoire depuis la colonisation comme une longue succession de malentendus dont ils furent les victimes. Cependant, ils ont toujours su réagir et s'adapter, même durant les périodes les plus noires (massacres, *lost generation*¹), feindre la soumission pour mieux résister, accepter le pouvoir des colons en le détournant parfois à leur avantage (Broome 2002). Par des revendications identitaires, dans un premier temps, puis politiques et enfin foncières les Aborigènes obtinrent une reconnaissance internationale et devinrent un symbole de résilience au sein des peuples autochtones et des organismes internationaux qui les soutiennent (Flood 2006). Depuis la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de Sydney en 2000, au cours de laquelle les Aborigènes apparurent en premier sur le stade, reconnaissance symbolique mais tardive de l'antériorité de leur présence en Australie (Waitt 1999), les relations avec l'Australie blanche ont certes changé mais l'ambiguïté et les malentendus demeurent. La peinture aborigène a envahi les galeries d'art de Sydney et les brochures touristiques australiennes vantent la présence dans le pays de la plus vieille civilisation humaine au monde dotée d'une culture unique alors que les conditions de vie des Aborigènes sont loin d'être enviables. Bref, la nation australienne s'est approprié l'art et une partie de la culture aborigène pour l'intégrer dans son patrimoine identitaire et culturel. Ainsi, certaines franges de l'Australie blanche (mouvements écologistes, groupes alter mondialistes, *Earth lovers* ; Hutton & Connors 1999) s'emparent d'éléments forts de la culture aborigène notamment pour tout ce qui concerne les savoirs naturalistes, les relations à la terre et le mode de vie traditionnelle des Aborigènes pour mieux s'affirmer dans une île-continent fragilisée où la culpabilité des Blancs perdure et la réconciliation reste, aux yeux des Aborigènes, illusoire et tardive.

Les Aborigènes d'Australie ont donc, depuis plus d'un siècle, exercé une réelle fascination, tant auprès du grand public que des scientifiques et notamment les chercheurs en sciences sociales. Souvent décrites comme « les plus anciennes civilisations sur terre », ce qui ne fait guère sens, les populations aborigènes sont investies de représentations, réelles ou supposées, qui en font un groupe humain représentatif et porteur de symboles partagés par toute l'humanité à un moment ou à un autre de son histoire : groupes sociaux réduits, forte cohésion sociale, mobilité et nomadisme, économie de chasse et collecte, relations fortes à des lieux symboliques, symbiose avec le monde naturel. Les scientifiques, quant à eux, qu'ils soient sociologues, psychanalystes ou anthropologues, se sont concentrés sur les systèmes de parenté et d'organisation sociale et les religions aborigènes avec tout ce qu'elles incluent depuis les supports mythiques et la cosmogonie jusqu'à leur mise en scène au cours de rituels ou cycles cérémoniels longs et complexes. La description, l'étude et l'analyse des religions aborigènes et de leurs diverses formes d'expression ont fait l'objet de nombreux ouvrages et publications. Elles sont aussi illustrées par une très riche iconographie, de multiples collections d'objets culturels dispersés dans les différents musées du monde (Kupka 1972). Certaines ont même été le sujet de films et autres supports visuels anciens ou récents.

L'ensemble des groupes aborigènes recensés à l'arrivée des Européens partageaient un certain nombre de caractéristiques communes dans les systèmes économiques et sociaux. Dans un premier temps, on a même parlé d'une religion aborigène (Durkheim 1912) et un amalgame sans doute hâtif a été fait pour présenter une religion unique, ce qui a été fortement contesté et est à présent réfuté (Berndt 1974). Il existe bien des religions aborigènes dont la diversité et la complexité ne font pas système dans leur ensemble.

Les Kimberleys, dans le nord-ouest de l'Australie, forment une région avec de nombreux contrastes géophysiques et culturels et, notamment, de fortes différences entre groupes linguistiques. On peut rattacher les Aborigènes de cette région à trois grands ensembles socio-culturels : les populations côtières, les gens des rivières et les groupes du désert² (Moizo 1987). L'histoire des contacts sur temps long avec les colons et les populations non aborigènes est aussi relativement homogène au niveau régional. La colonisation s'est faite selon un mouvement en tenaille : par l'est sont arrivés des colons en provenance de Nouvelle Galles du Sud et du Queensland, éleveurs bovins à la recherche de nouvelles terres. Ils ont traversé avec familles et troupeaux le continent depuis la côte est de l'Australie (Durack 1959, Lamond 1986) ; par l'ouest de nouveaux migrants, éleveurs d'ovins, arrivés par bateau à Broome, s'installèrent le long des rivières qu'ils remontèrent depuis leurs embouchures (Schacklotch 1950). Malgré les différences entre les trois grands blocs culturels, il est aujourd'hui avéré que des mythes d'origine régionaux étaient partagés par la plupart de groupes linguistiques, y compris ceux dont les relations n'étaient pas forcément harmonieuses ni amicales.

La région des Kimberleys est un concentré de l'histoire de l'Australie qui a fait passer les Aborigènes du *dreamtime* ou *dreaming*³ au cauchemar (Moizo 1991). Dès les premiers contacts, les relations entre Aborigènes et non-Aborigènes ont été très

conflictuelles et furent assez tôt suivies de nombreux massacres. Vinrent ensuite la sédentarisation forcée dans des campements de fortune à proximité des bourgades pour les uns, et pour les autres la difficile vie de chasseurs-cueilleurs devenus main-d'œuvre corvéable et gratuite sur les stations d'élevage établies sans leur consentement sur leurs terres ancestrales. Plus tard, quand les propriétaires colons furent contraints de rémunérer leurs « employés » aborigènes, ils les chassèrent ; ces derniers se réfugièrent auprès de missions chrétiennes récemment installées. La dernière étape fut le regroupement des divers camps missionnaires dans des communautés villageoises créées dans des petites bourgades. Face à cette saga cauchemardesque les Aborigènes réagirent : reconquête identitaire, revendications foncières, reconnaissance de certains droits autochtones sur les terres ancestrales et enfin l'« *outstation movement* » (Roué 2012). À présent, même si de nombreux problèmes de fond perdurent, les Aborigènes possèdent des entreprises qu'ils ont créées et qu'ils gèrent, l'art aborigène jouit d'une reconnaissance et de succès internationaux, de nombreux programmes d'écotourisme gérés par les Aborigènes voient le jour (Zeppel 2003).

LES CHASSEURS-CUEILLEURS À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE

De l'initiation masculine aux festivals régionaux

La bourgade de Fitzroy Crossing et la communauté de Junjuwa sont le résultat combiné de l'histoire régionale et locale des relations Blancs/Aborigènes et des politiques nationales successives. Le village communautaire de Junjuwa constitue un exemple type de ce qu'est la situation contemporaine des Aborigènes dans une grande partie de l'Australie. Ces villages communautaires ont tous été créés au milieu des années 1970. Ils se caractérisent par un amalgame des résidents, rassemblant une population aborigène linguistiquement et culturellement hétéroclite. Cette mixité résidentielle a engendré de nombreux inter-mariages. Toutefois, les échanges matrimoniaux entre groupes linguistiques ou unités culturelles distinctes sont limités. On observe assez peu d'unions entre membres des trois grands groupes culturels. Il n'y a pas nécessairement de contradiction entre ce maintien des différences et une certaine identité communautaire, forgée au fil du temps. Celle-ci correspond plus à un discours externe, pour l'administration australienne, car les perceptions interne et externe de ces villages sont opposées. On pourrait dire que l'identité villageoise est, dans une certaine mesure, une relative intériorisation de l'idéologie de la mixité. Il y a dans cette identité villageoise une tentative de la part des résidents de Junjuwa de se réapproprier une dynamique qui leur échappe totalement (Moizo 1990). Ce type de « communauté », produit de l'histoire locale et identifié comme une unité cohérente et indivisible par l'État australien, était et reste, comme on peut l'imaginer, sujet à des tensions et conflits internes que les *leaders* de la communauté tentent de contrôler, notamment en véhiculant vers l'extérieur un discours identitaire communautaire.

Les revendications foncières, les mouvements identitaires et une meilleure prise en compte de la diversité aborigène par le gouvernement fédéral australien ont conduit à des changements importants dans ces villages communautaires à partir du milieu des années 1980. On retiendra surtout les efforts pour une meilleure reconnaissance des groupes locaux. Ces changements se sont exprimés dans deux domaines : les re-formulations identitaires, consécutives à un renouveau ethnique et à de nouvelles dynamiques sociales, et un très net regain des activités cérémonielles, en particulier des cycles initiatiques (Akerman 1979).

Des différences notoires existaient dans le passé entre les trois grands blocs culturels pour les rites d'initiation, tant masculins que féminins. Cependant, mais il faut peut-être y voir une ré-interprétation *a posteriori*, les *leaders* des divers groupes linguistiques qui cohabitaient dans Junjuwa y voyaient plus une complémentarité entre ces unités qu'une vraie opposition. Dans le contexte actuel, le problème qui se pose est celui de résoudre la question d'un seul type de cérémonie pour rendre compte des différences qui persistent. En effet, comment choisir le lieu, le contenu (danses, chants), qui en assure le *leadership* et l'organisation, dans quel contexte les organiser, et, peut-être le plus important, quel sera le support mythique utilisé pour les rites d'initiation : la séquence du *dreaming* à laquelle on fait référence. Tous ces éléments sont en effet prépondérants pour déterminer l'appartenance des novices à des groupes socio-cérémoniels cohérents et localisés (un ancêtre, un lieu, des objets rituels particulier), et donc dans ce constant jeu d'influence, cela révèle le groupe linguistique ou l'unité cérémonielle qui prime sur les autres.

Les sociétés aborigènes ont subi des bouleversements considérables depuis la période de contact, lors des différentes phases qui ont toutes eu des conséquences visibles et profondes qui se sont additionnées. Tous les pans des cultures aborigènes ont été touchés, mais ce sont peut-être les langues, la religion et la vie cérémonielle qui ont été le plus déstructurées, jusqu'à parfois être proche de disparaître. On recense depuis la fin des années 1960 des périodes de résurgences liées au contexte national et/ou régional (Akerman 1979). Aujourd'hui, on est en présence d'une dynamique porteuse qui s'exprime à deux niveaux : un renouveau initiatique comme mentionné plus haut et l'émergence de grands rassemblements régionaux à vocation plutôt artistique. C'est pourquoi j'ai fait le choix de présenter les deux, dans ce contexte de changement, de renouveau, de mondialisation car, au-delà de leurs différences, ils sont révélateurs et expriment une certaine complémentarité. Nous traiterons donc des cycles cérémoniels en liaison avec l'initiation des jeunes hommes, puis nous aborderons les festivals régionaux des arts et de la danse, apparus dans la décennie des années 1980.

Les cycles cérémoniels initiatiques masculins

Entre 1979 et 1988, j'ai effectué plusieurs séjours de longue durée dans la communauté de Junjuwa durant lesquels j'ai assisté à différents cycles initiatiques masculins et notamment des cérémonies de circoncision. J'ai pu observer les

changements et relier cette dynamique et d'autres éléments, internes et externes, l'ayant influencée (Moizo 1991). Dans un premier temps, la prépondérance des gens du désert était évidente puis, graduellement, on a assisté à une reprise en main des cérémonies par les populations des rivières : organisation, espace cérémoniel, types de cérémonie, support mythique. Dans toute la région, un groupe de circonciseurs venus du nord visitaient les différentes communautés en descendant la Fitzroy comme les serpents arc-en-ciel, entités mythiques régionales, l'avaient fait lors du *dreaming* (Moizo 2007).

À Junjuwa, l'espace cérémoniel a été déplacé à trois reprises. Tout d'abord, la circoncision a eu lieu sur un site appelé *kurnangki*, associé aux gens du désert, ce qui provoqua une réaction des populations des rivières. Par la suite, l'emplacement fut choisi à proximité de la Fitzroy, sur un espace associé à l'ancêtre Barramundi⁴. Le même groupe de circonciseurs avait fait le voyage, le support mythique et le type de cérémonie (*wallungari*) étaient identiques. Lors du dernier cycle observé, le nouvel espace cérémoniel était plus proche des gorges de Geikie, les *leaders* cérémoniels et les circonciseurs étaient tous de Junjuwa (appartenant aux trois aires culturelles). Le mythe et le type de cérémonie étaient plus étroitement associés au Barramundi, ancêtre totémique des gorges de Geikie⁵, tout en faisant constamment référence aux actes créateurs des serpents arc-en-ciel. Pour tous, il était primordial que des garçons de Junjuwa soient faits hommes par des descendants d'ancêtres totématiques, eux-mêmes circoncis par les serpents arc-en-ciel et dans des circonstances quasi identiques. Ce souhait de conserver, voire de consolider, les liens avec le « Temps du Rêve » ou *dreaming* était particulièrement évident. Cette démarche prend tout son sens quand on connaît le contexte aborigène régional de cette époque lors de laquelle des revendications foncières émergent (Hawke & Gallagher 1989), tout comme la possibilité de récupérer des titres fonciers pour des terres ancestrales que les missionnaires s'étaient appropriées dans les années 1950 (Moizo 2014). En effet, la perpétuation des liens entre un groupe et son territoire d'origine via le support mythique du *dreamtime* et le maintien d'activités cérémonielles constituaient le fondement de la recevabilité des actions en justice (Hill 1995).

On comprend donc l'importance du support mythique pour les cycles d'initiation car c'est ce qui conditionne le « rattachement » futur des initiés à un site sacré et en fait les détenteurs à part entière (Elkin 1976, 1981). Durant mes différents séjours à Junjuwa, j'ai assisté plusieurs fois à des refus, parfois exprimés violemment, de parents de novices pour que le garçon ne soit pas initié, en fait circoncis, lors d'une cérémonie dont le support mythique ne leur convenait pas. Le plus souvent, ils estimaient qu'ils allaient « perdre » leur garçon, c'est-à-dire qu'il ne serait plus, à l'issue de la cérémonie, affilié au site qu'eux souhaitaient. Le second élément important était l'identité des initiateurs (circonciseurs), qui étaient-ils et d'où venaient-ils ? Pour la quasi-totalité des groupes établis à Junjuwa, leur mythologie respectueuse relatait que les initiateurs venaient du nord. Ce sont donc des initiateurs venant de la côte du Territoire du Nord, à proximité de Darwin, qui officiaient le plus souvent à Junjuwa. À la saison des pluies, ils sillonnaient

la région depuis Darwin jusqu'à Broome, s'arrêtant pour circoncire les novices dans diverses communautés. Il est arrivé que d'autres « troupes » (*band* ou *mob*) venant d'Alice Springs ou de Balgo offrent leur service mais ils étaient craints et les *leaders* de Junjuwa déclinaient avec tact la proposition en arguant des liens anciens entre la communauté et les « faiseurs d'hommes du Nord⁶ ».

Les différentes dynamiques identitaires qui se sont exprimées durant le début des années 1980 dans toute l'Australie ont aussi été perceptibles dans les Kimberleys. Cependant, malgré l'impact national et international de la crise de Noonkanbah⁷, aucune identité aborigène régionale n'a émergé (Kolig 1987 ; Hawke & Gallagher 1989). En revanche, des supra-créatures du *dreaming* communes à tous les groupes aborigènes, indépendamment des différences linguistiques et culturelles, ont agi comme catalyseurs d'une certaine unité renforcée par un vécu commun dans les stations d'élevage, les camps des missions puis les villages communautaires. Le serpent arc-en-ciel est apparu comme l'entité commune de référence. La spécificité de ce serpent mythique est d'être de nature hybride (Chaloupka 1993) : pour partie kangourou (*Macropus rufus* Desmarest, Macropodidée), python olive (*Liasis olivaceus baronii* Smith, Pythonidée) et crocodile marin (*Crocodylus porosus* Schneider, Crocodylidée). Ces animaux sont respectivement représentatifs des trois aires culturelles – les gens du désert, ceux des rivières et les peuples côtiers – amenées à cohabiter dans la région. De surcroît, le crocodile, le python et le kangourou sont aussi les totems majeurs associés aux trois grands ensembles de groupes sociaux présents à Fitzroy Crossing. Un autre élément fédérateur vient du fait que le serpent arc-en-ciel a, durant le *dreaming*, traversé la région d'ouest en est, puis du nord au sud. Il a donc évolué dans les différents territoires associés aux groupes dont les descendants résident aujourd'hui à Junjuwa. Par-delà toutes les différences, un seul élément est commun aux trois : le serpent arc-en-ciel. La circoncision est importante car ce cycle d'initiation exprime l'origine du fort attachement de l'individu à son territoire, son totem et les sites associés. Encore une fois, la référence au serpent arc-en-ciel a permis de faciliter les coopérations cérémonielles entre groupes du fait que, lors du *dreaming*, il avait aussi introduit la circoncision chez tous les groupes des Kimberleys.

Cependant, et si des éléments du passé mythique étaient partagés, tous les groupes présents lors de l'arrivée des Européens n'ont pas survécu, certains ont disparu, d'autres ont été déplacés, d'autres encore se sont amalgamés. Face à ces bouleversements de l'histoire et à leurs conséquences (abandon de rituels, disparition de groupes linguistiques, déplacements forcés, oubli des sites), il fallait trouver un moyen de pouvoir maintenir les cycles d'initiation et préserver une certaine cohérence dans le support mythique des rituels. Les travaux récents des chercheurs aboriginalistes décrivent différentes stratégies allant de la formation de nouvelles alliances à la fusion des mythes régionaux en passant par la ré-interprétation du *dreaming* en y incorporant des éléments historiques postcoloniaux ou encore l'amalgame de routes initiatiques passées (Poirier 1992). Dans les Kimberleys, sans trop entrer dans le détail d'une situation parfois complexe, le plus souvent quand une portion du mythe est manquante (oubliée, groupe disparu, sites délaissés),

il est commun de faire pénétrer les ancêtres hybrides sous terre et de les faire ressortir plus loin où il est possible de se connecter à une autre portion du mythe qui a été préservée. Les conséquences sont multiples : création de nouveaux réseaux, émergence de conflits, influence d'un groupe venu d'ailleurs, changement de référent totémique identitaire, mais cela permet de perpétuer les cycles initiatiques, certes dans un contexte et selon des modalités différentes, mais en préservant leur sens premier : « faire des "hommes" et suivre la "Loi"⁸ ». Pour un Aborigène des Kimberleys, « faire des hommes » (circonscire les jeunes garçons) signifie donc prendre soin de son territoire et mettre en place les éléments permettant à l'espèce totémique de se reproduire et d'y prospérer.

Les festivals

Les ébauches des premiers festivals, consacrés aux chants et aux danses, dans la région concernée émergent à la fin des années 1970 dans un contexte de revendication foncière (Noonkanbah [Hawke & Gallagher 1989]), de regain des activités rituelles (cycles initiatiques masculins [Akerman 1979]) et de formulation d'identité communautaire (Kolig 1981). Le premier festival fut organisé en 1979 à Mowanjum, une communauté située à proximité de Derby. Son but était de présenter aux communautés participantes des versions « ouvertes⁹ » de certaines danses masculines et féminines dans une volonté de participation et de transmission aux jeunes générations. J'ai accompagné la délégation de Junjuwa qui se rendit à Mowanjum, mais il faut croire que si ce festival était « ouvert », il ne l'était pas à tout le monde car ma condition de non-Aborigène, bien qu'étant considéré membre de la communauté de Junjuwa, ne m'a pas permis d'y assister, le principal organisateur (*chairman* de Mowanjum) me refusant l'accès au site. Graduellement, et au fil des années, ces festivals se sont développés, puis ouverts aux non-Aborigènes, ce qui me permit d'assister à celui d'Halls Creek en 1986. Le développement et l'ouverture des festivals sont dus à l'implication de plusieurs organisations aborigènes régionales dont le Kimberleys Land Council (KLC) et le Kimberleys Land Research Centre (KLRC), le deux plus anciennes, et surtout le Kimberleys Aboriginal Law And Culture Centre (KALACC) fondé en 1984 à Broome puis re-localisé à Fitzroy Crossing dix ans plus tard (Préaud 2009). Le KALACC joua un rôle fondamental en structurant, organisant et coordonnant ces festivals régionaux qui prirent, au fil des ans, une dimension nationale (Gibson & Connell 2003) liée au développement du tourisme puis internationale (Lewis-Harris 1994) en lien avec les mouvements pan-autochtones dans le Pacifique.

Le succès de ces festivals, tant au niveau de la participation des communautés aborigènes que de l'assistance non participante, dépendait de deux paramètres fondamentaux : 1) qui étaient les organisateurs et quelle était la portée de l'événement ; 2) quelle était la nature de l'assistance et de quel type de support médiatique le festival bénéficiait. Le premier paramètre avait surtout une importance au niveau des festivals régionaux car il permettait d'affirmer ou de dénoncer des alliances et/ou réseaux de communautés. Mais très vite, le second paramètre prit

le dessus, et les festivals les plus médiatisés (télévisions nationales) et les plus connus (forte fréquentation touristique) devinrent les plus attractifs dans un souci stratégique des Aborigènes de montrer leur « culture » (résilience), de l'expliquer (transmission), de négocier ce qui était « ouvert » (adaptation) et d'affirmer des enjeux identitaires au niveau des communautés et des enjeux politiques et de reconnaissances (droits, autonomie, respect) au niveau de la nation australienne.

Il est à noter que ces festivals furent, et parfois sont encore, l'objet d'une double confrontation sacré/profane et secret/ouvert qui est au centre des débats de la culture aborigène dans ses relations contemporaines au monde non-aborigène. En effet, la vie dans les communautés privilégiait le plus souvent la recherche de compromis entre les populations de différentes origines et correspondait à l'émergence de nouvelles identités dites « communautaires ». Par exemple à Junjuwa, il existait des différences notoires entre les trois blocs culturels représentés à propos des savoirs profanes et sacrés ; différences qui se sont graduellement estompées pour mieux correspondre à de nouvelles connaissances adaptées, appropriées, utiles et transmissibles dans le contexte des Aborigènes des Kimberleys en cette fin de xx^e siècle. Cependant, ces identités communautaires étaient particulièrement fragiles et les consensus difficiles à atteindre. Ainsi, j'ai pu assister à des négociations âpres et quasi insolubles entre deux *leaders* de deux groupes linguistiques différents, appartenant à deux blocs culturels distincts pour l'utilisation d'une danse lors d'un festival régional. L'un des *leaders* souhaitait utiliser, lors d'une soirée de danse organisée au village en préambule au festival et à laquelle devaient participer des femmes, des peintures corporelles et des coiffes cérémonielles qui, selon lui, étaient du domaine profane et « ouvertes », avec la volonté de transmettre ces motifs aux jeunes générations et de montrer que la communauté avait su préserver sa « culture ». Pour le second, c'était absolument inenvisageable car les motifs étaient sacrés et « fermés » (interdits aux femmes et aux non-initiés) et les coiffes liées à un rituel masculin associé à la manipulation d'objets culturels sacrés qu'on ne pouvait exhiber en public et sans lesquels les coiffes n'avaient aucune raison d'être (Moizo 1991). Le conflit dura plusieurs semaines et un compromis fut trouvé : une version édulcorée des peintures corporelles serait utilisée et des coiffes simplifiées seraient portées par les danseurs.

L'avènement et le développement de ces festivals allaient de pair avec l'importance croissante de l'art aborigène en Australie et à l'international, en utilisant de nouveaux supports, l'émergence d'artistes de milieux urbains et sa « mondialisation ». C'est à cette période que l'on situe l'acquisition de nombreuses œuvres par les plus grands musées du monde. Cette dimension internationale prit aussi d'autres formes comme lors de l'ouverture de la médiathèque du musée du Quai Branly, en 2013, où huit artistes aborigènes furent mis à contribution pour décorer les murs des bâtiments et où une femme des Kimberleys réalisa sur la terrasse une œuvre monumentale de 700 m² représentant le « rêve des écailles du Barramundi » lié au territoire de ses parents.

Qu'est ce qui a le plus changé avec la mondialisation ?

Les initiations

Sur l'ensemble de l'Australie, les cycles d'initiation tant masculins que féminins ont été simplifiés, raccourcis et édulcorés. Les Kimberleys ne constituent pas une exception et une perspective diachronique de ces rituels permet d'identifier des regroupements comme à Junjuwa où des groupes auparavant distants, géographiquement et culturellement, initient à présent leurs novices ensemble ; on note aussi l'abandon de certaines opérations corporelles particulièrement douloureuses (arrachage de dents, scarifications, sub-incision) ; et enfin la disparition progressive de la manipulation d'objets cultuels de type *churinga* qui ont soit été perdus, volés ou dont la localisation des caches n'a pas été transmise par les anciens¹⁰. Durant la réclusion consécutive à la circoncision, on confie au novice un petit rhombe de bois, fabriqué à son intention par son oncle maternel, réplique miniature de son *churinga* qu'il ne verra peut-être jamais (Testart 1993).

Ce qui perdure c'est le maintien des objectifs principaux de ces cycles : faire des hommes, transmettre des connaissances et des savoirs, maintenir les liens avec le groupe et son territoire. Ce qui est à présent transmis est lié à une spécificité indissociable des conditions de vie actuelles des Aborigènes. La transmission des savoirs, dans les communautés aborigènes, reste étroitement liée aux cycles d'initiation, même si ces derniers ont considérablement changé dans leur contenu, durée et finalité. Ils continuent à servir de support à la transmission des savoirs tout en permettant la mobilité et les échanges (Peterson 2000). Ces savoirs, et plus particulièrement les savoirs naturalistes, sont au cœur de nouveaux enjeux impliquant, parfois malgré elles, les sociétés aborigènes. Ces nouveaux enjeux mondiaux autour des savoirs locaux et de leur pertinence pour la gestion durable des ressources ont, en Australie comme ailleurs, une incidence sur leur transmission. Cette nouvelle dynamique de transmission des savoirs bénéficie d'une situation favorable qui dépasse largement le contexte australien : l'importance de la question du réchauffement climatique, les forces des mouvements écologistes, l'attrait pour les savoirs locaux naturalistes (appelés TEK pour *traditional ecological knowledge*) et les peuples autochtones (Roué 2012). À cette transmission des savoirs dans un contexte certes différent mais toujours en association avec des cycles initiatiques ou des rituels liés au *dreaming* il faut ajouter leur mise en scène par une ou des médiations d'un autre type déjà évoquées : festivals culturels, éco-tourisme, art (Dussart 2006 ; Préaud 2009 ; Zeppel 2003).

Les festivals

Bien avant les festivals, il arrivait que pour des occasions particulières ou ponctuellement des communautés aborigènes voisines partageant un mythe commun ou des séquences de celui-ci (Moizo 2007) se regroupent pour échanger des objets cultuels, des chants ou des danses. Ces rassemblements combinaient des séquences « ouvertes », donc accessibles à tous les présents, et d'autres « fermées » c'est-à-

dire réservées à un petit nombre d'initiés hommes ou femmes. À ces occasions, l'échange était important, y compris pour planifier des futures unions entre membres des groupes participants, mais aussi pour la transmission d'objets, de mythes, de chants et de danses. Dans le contexte actuel, cette transmission, d'un groupe à l'autre ou d'une génération à la suivante, concerne avant tout le passé (réel et/ou mythique), on y retrouve l'histoire récente relatée en anglais ou en *kriol*¹¹, ce qui permet de la différencier des mythes narrés eux en langue aborigène. Ceux-ci sont à la fois hybrides – amalgame de différentes séquences mythiques – et syncrétiques dans la mesure où les ancêtres du *dreaming* y côtoient souvent les colons et parfois les personnages bibliques. La transmission s'appuie aussi sur des moyens modernes, voire high-tech, ce n'est pas une nouveauté chez les Aborigènes (Turner 1980). Il s'agit notamment de l'art (peintures, sculptures, tableaux) où l'esthétisme prime sur l'histoire narrée, mais aussi les échanges de cassettes audio, puis de vidéos tournées lors de cérémonies ou de festivals (Michaels 1986). À présent, les plus jeunes générations échangent via Internet, Facebook ou autre (*break dance*, rap [Mitchell 2006]) après avoir popularisé l'usage extensif du graffiti (Moizo 1999). Sur l'ensemble des régions de l'Australie où cette dynamique a été observée on retrouve le même schéma dans les festivals : une mise en scène du local au niveau de la communauté qui s'inscrit dans le régional et fait résonance au global national et international : auprès des Aborigènes et au-delà de l'ensemble des peuples autochtones.

On note un peu partout l'utilisation extensive et exponentielle des supports modernes, l'usage d'Internet et des téléphones portables pour filmer ou enregistrer les festivals et parfois des cérémonies plus restreintes se généralise, ce qui n'est pas sans poser de problèmes au niveau de la sphère du sacré/secret (Duffy 2000) ; mais paradoxalement ces festivals sont aussi l'occasion d'exprimer dans un contexte différent et globalisé ce qui fait sens au niveau de la notion de sacré pour certaines communautés aborigènes (Mackay 2011). Il semble cependant que dans les festivals actuels, malgré tous les changements d'échelle, de contenu et de contexte, on observe un maintien des objectifs et des fonctions importantes des rassemblements du passé et de leurs dynamiques : assister à des danses d'une autre communauté, voyager hors de son territoire, échanger des chants, des danses, des peintures, les faire circuler et les transmettre.

AU FOND DU BUSH MAIS DANS UN MONDE DE PLUS EN PLUS CONNECTÉ

Aborigènes et mondialisation : est-ce vraiment nouveau ?

Le fait de vivre dans des régions très isolées d'Australie, dans des petites bourgades de type Fitzroy Crossing ou dans des campements plus ou moins permanents dans le *bush* n'obère en rien, bien au contraire, les contacts, les échanges, la modernité et l'accès aux moyens de communication donnant accès au monde extérieur. Ces relations avec l'extérieur ont depuis plusieurs décennies été intégrées par les

Aborigènes comme un des moyens de faire connaître leur situation, de pouvoir attirer l'attention sur leurs problèmes et de sensibiliser à leur cause. Certes les moyens et les modalités de communication et d'échange sont autres mais ces deux fonctions étaient et restent cruciales pour les Aborigènes.

L'Australie, souvent décrite comme une île-continent (Bonnemaison 1997), constitue de par sa taille, son isolement très ancien et la diversité de ses paysages et de sa faune un monde à elle seule. À l'intérieur de ce monde, les populations aborigènes se sont déplacées, ont échangé, se sont mixées, se sont combattues et étaient en contact via des routes d'échanges et de communication qui sillonnaient l'ensemble du continent depuis plusieurs dizaines de millénaires avant la colonisation (Berndt & Berndt 1988). On peut donc parler à mon sens de mondialisation « interne » en ce qui concerne ces contacts et échanges. Ces routes d'échanges identifiées, notamment pour l'ocre, la nacre, certains os d'animaux, mais aussi des objets usuels (pointes de lance, *boomerangs*) et culturels se combinaient avec d'autres que l'on peut qualifier de routes cérémonielles (Poirier 1992), dont certaines perdurent ou sont en train d'être adaptées au contexte contemporain (Donovan 2010). Il s'agit donc d'une dynamique ancienne et qui persiste malgré tous les bouleversements subis par les cultures aborigènes. Les contacts s'étendaient même aux populations de la Tasmanie et des différentes îles du détroit de Torres avec lesquelles certains groupes aborigènes du continent entretenaient des liens réguliers et très anciens (McCarthy 1939).

On sait à présent, grâce aux datations les plus anciennes que l'arrivée du dingo, amené par des hommes, est bien postérieure à celles des populations aborigènes déjà présentes. Il y a donc eu différentes phases de peuplement de l'Australie, à différentes époques, sans doute d'origines diverses et provenant de différentes régions d'Asie comme le confirment des analyses d'ADN récentes (Rasmussen *et al.* 2011).

Mais ces contacts et échanges ne se limitaient pas au monde aborigène, c'est-à-dire l'île-continent et son immédiate périphérie. En effet, d'autres populations, bien avant les Européens, ont été en contact et ont échangé avec les Aborigènes ; certaines ont même ponctuellement co-habité à proximité de groupes aborigènes. Ces contacts extérieurs concernent les Macassar ; ils remontent aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles et prirent différentes formes comme l'indiquent les emprunts culturels par les Aborigènes, parfois religieux, sans que cette influence puisse être confirmée, mais ils sont de réels échanges de biens et de nourriture et même des inter-mariages (Blair & Hall 2013). Certains auteurs évoquent même des périodes de contacts prolongés lors de sédentarisations ponctuelles de groupes macassar durant la saison de la collecte des holothuries (Macknight 1972). Il s'agit là de contacts avérés et qui ne firent pas l'objet de controverse, d'autres, plus hypothétiques, sont proposés dans la littérature sur la base de la présence de ligneux non endémiques à l'Australie (banyan, *Ficus benghalensis*) dans la région de Darwin, ainsi que d'effigies en jade de divinités chinoises retrouvées enfouies dans la vase (Worsley 1955). Ces contacts avec des populations d'origines chinoises, s'ils ont réellement eu lieu, pourraient remonter au *x^e*, *xi^e* ou *xiii^e* siècle.

À présent, et sans doute depuis leur première réception au siège européen de l'ONU à Genève en 1980, les Aborigènes sont de plain-pied dans la mondialisation, et ce dans de nombreux domaines, depuis les mouvements de revendications des populations autochtones et les organisations qui leur sont associées, le monde de l'art, du sport, de la musique, du cinéma, de la danse, jusque dans les milieux académiques et universitaires. Force est de constater que si ce courant s'est considérablement amplifié et accéléré ces dernières années, la mondialisation ne constitue en rien une nouveauté pour les Aborigènes, qui ont toujours su s'adapter, innover et résister.

Aborigènes et mondialisation : contexte actuel

Les deux éléments qui émergent dans le contexte actuel de la relation entre Aborigènes et mondialisation sont, d'une part, l'accélération exponentielle de l'intrusion du monde extérieur dans la vie des Aborigènes, et, d'autre part, la diversité des réponses générationnelles à cette mondialisation. Pour le premier, la plupart des communautés aborigènes localisées dans l'*outback*¹² sont passées en quelques années d'un isolement quasi total à une immersion quotidienne dans l'espace monde informatisé et connecté et les réseaux sociaux. Il faut savoir que, par exemple à Fitzroy Crossing, certaines familles aborigènes originaires du désert eurent leur premier contact avec le monde non-aborigène dans les années 1970, qu'au début des années 1980 l'unique contact avec le monde était une séance mensuelle de cinéma en plein-air proposant des films des années 1950, qu'à la fin des années 1980 un tiers des foyers aborigènes était équipé de téléviseurs et de magnétoscopes (Michaels 1986). à présent, les communautés disposent quasiment toutes d'accès wifi, les ordinateurs portables et les téléphones « intelligents » étant aussi largement disponibles et accessibles. On mesure donc la rapidité et l'accélération des changements dans la vie de ces femmes et hommes arrivés du désert il y a moins de cinquante ans. Ceci est directement en lien avec le second élément. Dans un premier temps, c'est-à-dire jusqu'à la fin des années 1990, ce sont surtout les jeunes générations, très souvent en conflit avec les plus anciennes qui leur reprochaient leur manque d'intérêt pour la culture et la tradition, qui s'impliquaient le plus dans la modernité (graffiti, cassettes audio et vidéo, groupes musicaux). Graduellement les plus anciens, sans doute dans un mouvement en réaction aux menaces internes et externes de plus en plus fortes qui pesaient sur les fondements de la culture aborigène (langue, *dreaming*, arts, cérémonies) et en lien avec la dynamique des mouvements pan-autochtones au niveau mondial, se mirent à leur tour à utiliser ces moyens de communication modernes, Internet et autres. Ils y voyaient peut-être un meilleur outil pour sensibiliser les jeunes générations et leur inculquer les valeurs aborigènes plutôt que via certains rituels tombés en désuétude.

Ce qu'il faut surtout retenir ce sont les remarquables facultés d'adaptation et la grande flexibilité des sociétés aborigènes en dépit des périodes chaotiques qu'elles

ont vécues depuis plus de deux cents ans. Certes les Aborigènes ont, comme beaucoup de populations autochtones ou premières, un fort attrait pour la modernité (Turner 1980), mais c'est surtout parce que les plus anciens ont voulu maintenir la relation forte avec le *dreaming*, alors que les moyens classiques n'étaient plus opérationnels, et montrer que cette relation perdure dans un contexte contemporain et que sa dynamique permet de faire face à la modernité et d'en intégrer certains éléments, pourtant perturbateurs, en leur donnant du sens pour mieux affronter le présent.

Le *dreaming* renvoie à un passé onirique qui a un début mais pas de fin, il rend donc possible l'incorporation d'événements historiques importants, ou anodins, tant anciens que récents (Moizo 1992). Même si les conditions et le style de vie des Aborigènes actuels n'ont plus rien à voir avec ceux du passé, que certains savoirs anciens sont caducs ou oubliés, certaines pratiques abandonnées, certaines langues sans locuteur, certaines activités folklorisées, il demeure les hommes et le territoire. Les deux sont toujours là même s'ils les premiers n'occupent plus le second et si le second a été spolié. Les liens particuliers qui existaient dans le passé entre humains et territoire, commémorés par les actes de la vie quotidienne, sont à présent distendus et relèvent d'une autre nature. Ce sont ces liens qu'il faut réaffirmer et/ou mettre en scène régulièrement car ils sont constitutifs de l'identité du groupe ; il est nécessaire que celle-ci perdure afin de permettre aux Aborigènes de mieux affronter leurs conditions de vie actuelles. En résumé, on puise dans le passé pour mieux vivre le présent et le vivre dans la mondialisation : ce syncrétisme constitue la clef du futur. Comme le résumait un des *leaders* aborigènes de la région étudiée par une formule surprenante mais bien révélatrice de la situation : « Oui, on sait que c'est différent... mais en fait c'est pareil et c'est ça qui compte. »

La présence des Aborigènes est plus perceptible dans certains secteurs qui ont été porteurs d'une image et de représentations à l'extérieur du monde aborigène, notamment dans l'art (peinture, théâtre, cinéma, musique). Ils sont aussi très présents dans la sphère politique au niveau national, mais aussi international depuis 1990 pour les revendications identitaires et foncières, plus récemment dans les mouvements pan indigènes et des peuples autochtones, mais aussi dans les congrès et colloques scientifiques. De plus en plus, ils investissent les nouveaux médias, créent des maisons d'éditions, sont très présents sur les réseaux sociaux, jouent un rôle important dans le développement de l'écotourisme en Australie et participent activement à l'organisation de festivals internationaux. Les chasseurs-cueilleurs d'autrefois, marginalisés et persécutés, affirment leur place dans la mondialisation quand elle leur offre une possibilité de négocier, de reformuler et de reconstruire leurs identités en recherchant et affirmant les valeurs de leur passé dans un présent parfois dénué de sens mais qu'ils souhaitent se réapproprier.

EN GUISE DE CONCLUSION

La dynamique que j'ai présentée de deux types d'événements retenus pour évoquer les Aborigènes et la mondialisation dans des contextes différents confirme leur importance sociale, religieuse, culturelle, identitaire et la résilience de certaines valeurs fortes : transmission, échanges, contacts, déplacements qui perdurent dans des situations et selon des expressions différentes. Les deux possèdent toujours des spécificités et des qualités permettant aux Aborigènes de pallier les bouleversements sociaux et religieux les plus chaotiques qui ont jalonné l'histoire des relations entre Aborigènes et non-Aborigènes depuis la colonisation de l'Australie.

Si l'image du référent mythico-symbolique – le *dreaming* – qui les soutient survit au changement et à la mondialisation, c'est que, d'une part, il permet d'exprimer des identités différentes et variables selon les contextes, et que, d'autre part, sa grande adaptabilité autorise toutes les ré-interprétations.

À mon avis, il importe peu que les rituels (initiations) et les rassemblements (festivals) ne soient plus aujourd'hui ce qu'ils furent autrefois, les Aborigènes en sont pleinement conscients et assument totalement changements, adaptations, syncrétismes, reformulations, voire une certaine folklorisation. Ce qui compte avant tout, c'est qu'ils aient permis aux Aborigènes, dans un contexte de mondialisation auquel ils participent pleinement, et ce depuis bien longtemps, au travers des vicissitudes de leur histoire, de donner du sens à ce qui n'en avait pas ou plus. En quelque sorte, leur permettre de ré-interpréter le présent au travers du prisme du passé afin d'être mieux armés pour un futur toujours hypothétique.

Notes

1. Par *lost generation* ou *stolen generation*, on entend généralement la ou les générations d'enfants aborigènes qui ont été enlevés de force à leurs parents et élevés dans des orphelinats gouvernementaux pour y être éduqués et formés à des métiers leur étant destinés (serviteur, gardien de troupeaux, femme de ménage, cuisinière) dans la politique australienne blanche assimilationniste (voir Krieken 1999).
2. Dans la région des Kimberleys, on recensait dans le passé une grande diversité de groupes linguistiques aborigènes relevant de trois grands blocs culturels : les populations de la mer, les gens des rivières, les peuples du désert, avec de nombreuses subdivisions internes tant dialectales que socio-cérémonielles (Moizo 1987). Les sources écrites disponibles sur cette région font état de nombreux conflits entre les différents groupes linguistiques appartenant à ces trois blocs culturels (Kolig 1981).
3. Ce terme renvoie à un passé onirique qui a un début mais pas de fin, il autorise donc l'incorporation d'événements historiques importants, ou anodins, tant anciens que récents (Moizo 1992). C'est le temps de la création ou plutôt de la mise en forme du monde tant géographique que social par des êtres hybrides, dont la plupart a disparu, mais qui restent présents dans le paysage (sites sacrés) et peuvent reprendre « vie » en fécondant des femmes. L'individu qui naîtra entretiendra tout au long de sa vie une relation particulière avec l'ancêtre hybride, le site sacré et certains objets cultuels qui leur sont associés (Moisseeff 1994, 1995).

4. Le Barramundi (*Lates calcarifer* Bloch, Centropomidae) est l'animal totémique majeur associé au site des gorges de Geikie sur la Fitzroy. Les gorges de Geikie se situent sur la rivière Fitzroy, environ dix-huit kilomètres en amont de la bourgade de Fitzroy Crossing. Il s'agit du principal site sacré des Bunuba, membres de peuples des rivières, considérés comme les occupants originels et légitimes de cette partie des Kimberleys.
5. Les gorges de Geikie ont été appelées ainsi en hommage à Sir Archibald Geikie, le directeur général du service d'exploration géologique de Grande-Bretagne et d'Irlande, quand les gorges ont reçu un nom européen en 1883. Les Bunuba, propriétaires traditionnels du site, les appellent *darnku*. C'est là, durant le *dreaming*, qu'un vieil Aborigène aveugle, *leader* du groupe totémique du Barramundi, s'est noyé après avoir quitté son groupe qui voulait s'établir ailleurs. Le vieil homme soupira et éternua avant de couler à pic. Les aborigènes de Junjuwa affirment que quand les gorges sont calmes on peut encore entendre les soupirs du vieil homme Barramundi.
6. Jusqu'à un passé récent, les familles des novices initiés devaient quelques années plus tard proposer une épouse à celui qui avait effectué la circoncision, souvent un homme âgé considéré comme un oncle maternel classificatoire du novice. Il pouvait aussi prétendre à un certain nombre de privilèges (argent, cadeau, alcool, fusil, etc.) dont il comptait bien profiter. C'est pourquoi, semble-t-il, on avait tendance à choisir des troupes d'initiateurs géographiquement très éloignés (Darwin est à près de 900 km de Fitzroy Crossing) afin de rendre les futures visites moins fréquentes et ainsi alléger les requêtes du circonciseur.
7. Un puits d'exploitation pétrolière devait être mis en place dans la station d'élevage de Noonkanbah. L'emplacement correspondait à un site sacré aborigène, ce qui engendra une forte contestation de la part des mouvements aborigènes de la région qui se fédérèrent pour l'occasion. La contestation prit une dimension nationale et même internationale car un des *leaders* aborigènes a été reçu au siège européen de l'ONU à Genève. Localement, les Aborigènes de Fitzroy Crossing se tinrent à l'écart du conflit car ils s'estimaient manipulés par des groupuscules aborigènes politisés extérieurs à la région.
8. La « Loi » ou *Law* est le terme générique utilisé en anglais par les Aborigènes dans toute la partie nord de l'Australie pour désigner tout ce qui est associé de près ou de loin à des activités rituelles, cérémonielles ou en lien avec la religion aborigène.
9. Par « ouvertes » on doit comprendre qu'il s'agit de danses visibles par tous (non-initiés, hommes, femmes) par opposition à « fermées » qui sont des danses dans le cadre de cérémonies ou rituels spécifiques destinés à un groupe restreint d'individus.
10. Les *churinga* sont des objets plats en bois dense et imputrescible (*Casuarina glauca* Sieb. ex Spreng, Casuarinacée), de forme allongée ou ovale, arrondie aux deux extrémités. Ils sont ornés sur les deux faces de motifs abstraits, communs aux différentes formes d'art graphique aborigène. L'ensemble des motifs révèle une séquence de la vie de l'ancêtre hybride totémique (cheminement, actes significatifs, création de la topographie et des rituels, disparition) dont le *churinga* est à la fois la preuve matérielle et le témoin. Chaque objet cultuel narre une histoire dont les clefs sont contenues dans les chants relatant la vie de l'être totémique. Les chants se transmettent et deviennent la propriété du détenteur du *churinga*.
11. Le *kriol* est une langue à part entière utilisée par les Aborigènes dans le nord et l'ouest de l'Australie pour communiquer lors de meetings et réunions publiques. Il

a été introduit en Australie par les populations venues de Vanuatu et contraintes de travailler dans les plantations de canne à sucre au Queensland. Elles côtoyèrent des populations aborigènes d'origines diverses qui l'adoptèrent comme *lingua franca* malgré de fortes variations régionales.

12. Terme générique qui qualifie en Australie les régions isolées, notamment du centre, du nord et de l'ouest de l'Australie dans lesquelles on trouve le plus de communautés aborigènes.

Références

- AKERMAN, Kim, 1979, « The Renaissance of Aboriginal Law in the Kimberleys », in *Aborigines of the West : their Past and their Present*, R.M. Berndt & C.H. Berndt, éd., Perth : University of Western Australia, p. 234-242.
- ALTMAN, John, Nicholas BIDDLE & Boyd H. HUNTER, 2005, « A Historical Perspective on Indigenous Socio-Economic Outcomes in Australia, 1971-2001 », *Australian Economic History Review*, 45, 3 : 273-295.
- BERNDT, Ronald, 1974, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden : Brill Archive.
- BERNDT, Ronald & Catherine BERNDT, 1988, *The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life : Past and Present*, Sydney : Aboriginal Studies Press.
- BLAIR, Sandy & Nicholas HALL, 2013, « Travelling the "Malay Road" : Recognising the Heritage Significance of the Macassan Maritime Trade Route », in *Macassan History and Heritage ? Journeys, Encounters and Influences*, Anonyme, éd., p. 205-226.
- BONNEMAISON, Joël, 1997, *La Sagesse des îles. Vivre dans une île (« Living on an Island »)*, Paris : L'Harmattan, p. 121-29.
- BROOME, Richard L., 2002, *Aboriginal Australians, Black Responses to White Dominance, 1788-2001*, Crows Nest, N.S.W. : Allen & Unwin, 3^e édition.
- CHALOUPKA, George, 1993, *Journey in Time : The Worlds Longest Continuing Art Tradition ; the 50 000 Years Story of the Australian Aboriginal Rock Art of Arnhem Land*, Portland : Reed.
- DONOVAN, Val, 2010, « From Coast to Coast : Aboriginal Storylines and Trading Routes », *Queensland History Journal*, 21, 2 : 57-64.
- DUFFY, Michelle, 2000, « Lines of Drift : Festival Participation and Performing a Sense of Place », *Popular Music*, 19, 1 : 51-64.
- DURACK, Mary, 1959, *Kings in Grass Castles*, Constable.
- DURKHEIM, Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses universitaires de France.
- DUSSART, Françoise, 2006, « Canvassing Identities : Reflecting on the Acrylic Art Movement in an Australian Aboriginal Settlement », *Aboriginal History*, 30 : 156-168.
- ELKIN, A.P., 1976, *Aboriginal Men of High Degree : Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition*, Londres : Inner Traditions.
- ELKIN, A.P., 1981, *Les Aborigènes d'Australie*, Paris : NRF-Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

- FLOOD, Josephine, 2006, *The Original Australians : Story of the Aboriginal People*, Crows Nest, N.S.W. : Allen & Unwin.
- GIBSON, Chris & John CONNELL, 2003, « “Bongo Fury” : Tourism, Music and Cultural Economy at Byron Bay, Australia », *Tijdschrift Voor Economische en Sociale Geografie*, 94, 2 : 164-187.
- HAWKE, Steve & Michael GALLAGHER, 1989, *Noonkanbah : Whose Land, Whose Law*, Fremantle : Western Australia Fremantle Arts Centre Press.
- HILL, Ronald Paul, 1995, « Blackfellas and Whitefellas : Aboriginal Land Rights, the Mabo Decision, and the Meaning of Land », *Human Rights Quarterly*, 17, 2 : 303-322.
- HUTTON, Drew & Libby CONNORS, 1999, *History of the Australian Environment Movement*, Cambridge : Cambridge University Press.
- KOLIG, Erich, 1981, *The Silent Revolution : The Effects of Modernization on Australian Aboriginal religion*, Philadelphia : Institute for the study of human issues.
- KOLIG, Erich, 1987, *The Noonkanbah story : Profile of an Aboriginal community in Western Australia*, Dunedin : University of Otago Press.
- KRIEKEN, Robert van, 1999, « The Barbarism of Civilization : Cultural Genocide and the “Stolen Generations” », *The British journal of sociology*, 50, 2 : 297-315.
- KUPKA, Karel, 1972, *Peintres aborigènes d’Australie*, Paris : Société des Océanistes.
- LAMOND, G.H., 1986, *Tales of the Overland : Queensland to Kimberley in 1885*, Victoria Park : Hesperian Press.
- LEWIS-HARRIS, Jackie, 1994, « The Sixth Pacific Arts Festival », *Pacific Arts*, 9-10 : 10-20.
- MACKAY, Karin L., 2011, « Reclaiming the Sacred : A Festival Experience as a Response to Globalisation », *Journal for the Study of Religion*, 242 : 75-96.
- MACKNIGHT, C., 1972, « Macassans and Aborigines », *Oceania*, 42, 4 : 283-321.
- MCCARTHY, Frederick, 1939, « “Trade” in Aboriginal Australia, and “Trade” Relationships with Torres Strait, New Guinea and Malaya », *Oceania*, 9, 4 : 405-438.
- MICHAELS, Eric, 1986, *The Aboriginal Invention of Television in Central Australia 1982-1985*, Canberra : AIAS.
- MOISSEEFF, Marika, 1994, « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l’irreprésentable », *Genèses*, 17, 1 : 8-32.
- MOISSEEFF, Marika, 1995, *Un long chemin semé d’objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris : éditions de l’école des hautes études en sciences sociales.
- MOIZO, Bernard, 1987, « Identité du dehors, identité du dedans. Les Aborigènes des Kimberleys », *Espace et territoires. Bulletin de Liaison, Département H, ORSTOM*, 7 : 73-94.
- MOIZO, Bernard, 1990, « Être Aborigène aujourd’hui : migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le nord-ouest de l’Australie », *Études rurales*, 120 : 107-128.
- MOIZO, Bernard, 1991, « We All One Mob but Different », thèse de doctorat, Canberra : Australian National University.

- MOIZO, Bernard, 1992, « Océanie : le “temps du rêve”, mythe d'origine des Aborigènes », in *L'état du monde en 1492*, G. Martinière & C. Varela, éd., Paris : La Découverte, p. 416-420.
- MOIZO, Bernard, 1999, « Les gangs aborigènes dans une bourgade du Nord-Ouest de l'Australie », *Autrepart*, 11 : 61-80.
- MOIZO, Bernard, 2007, « Les serpents arc-en-ciel viennent toujours du nord. Relations passées et contemporaines entre une population et un animal mythique dans le Nord-Ouest de l'Australie », in *Le Symbolisme des animaux. L'animal clef-de-vôte dans la tradition orale et les interactions homme-nature*, E. Dounias, E. Motte-Florac, M. Mesnil & M. Dunham, éd., Paris : IRD, coll. « Colloques et Séminaires ». p. 727-754.
- MOIZO, Bernard, 2014, *We Are not a Christian Mob, We Want that UAM Land Back*, Paris : Actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac.
- PETERSON, Nicolas, 2000, « An Expanding Aboriginal Domain : Mobility and the Initiation Journey », *Oceania*, 70, 3 : 205-218.
- POIRIER, Sylvie, 1992, « “Nomadic” Rituals : Networks of Ritual Exchange between Women of the Australian Western Desert », *Man*, 27 : 757-776.
- PRÉAUD, Martin, 2009, « Loi et culture en pays aborigènes : anthropologie des réseaux autochtones du Kimberley, nord-ouest de l'Australie », thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- RASMUNSEN, Morten, *et al.*, 2011, « Movers and Shakers », *Australian Life Scientist*, 8, 6 : 4-6.
- ROUÉ, Marie, 2012, « Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 1, mis en ligne le 02 décembre 2012, consulté le 5/12/2017. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/813> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.813.
- ROWLEY, Charles, 1971, *Outcasts in White Australia*, vol. 2, Canberra : Australian National University Press.
- ROWLEY, Charles, 1980, « Aborigines and the Australian political system », *Politics*, 15, 2 : 232-248.
- SCHACKLOTCH, L., 1950, *The Call of the Kimberley*, Londres : Macmillan.
- TESTART, Alain, 1993, « Des rhombes et des *tjurunga*. La question des objets sacrés en Australie », *L'Homme*, 125, xxiii, 1 : 31-65.
- TURNER, David, 1980, « Les Aborigènes australiens s'adaptent surtout à la mode », *Anthropologie et Sociétés*, « Chasses et collectes », 4, 3 : 3-27.
- WAITT, Gordon, 1999, « Playing Games with Sydney : Marketing Sydney for the 2000 Olympics », *Urban Studies*, 36, 7 : 1055-1077.
- WORSLEY, Peter, 1955, « Early Asian contacts with Australia », *Past & Present*, 7 : 1-11.

ZEPPEL, Heather, 2003, « Sharing the Country : Ecotourism Policy and Indigenous Peoples in Australia », in *Ecotourism Policy and Planning*, D.A. Fennell & R.K. Dowling, Wallingford : CABI, p. 55-76.

Résumé : sur la base de données ethnographiques, collectées dans la région des Kimberleys dans les années 1980, ré-actualisées récemment, cet article se propose d'aborder les relations qu'entretiennent les Aborigènes avec leur passé mythique dans le contexte de la mondialisation. Pour illustrer les changements profonds qu'ont subis les sociétés aborigènes et les dilemmes auxquels elles sont confrontées actuellement, deux types d'événements ont été privilégiés : les initiations masculines et les festivals. L'impact de la mondialisation est évalué pour les deux avec l'objectif de montrer que si les phénomènes qui lui sont liés pénètrent jusqu'au fond du bush, ces changements globaux ne constituent pas nécessairement quelque chose de nouveau pour les sociétés Aborigènes. Ces dernières, même durant les pires moments de leur histoire récente, ont toujours su s'adapter et faire preuve de résilience en puisant dans leur passé les éléments d'une identité et la force nécessaire à mieux vivre leur présent.

What about Rituals from the Early Days?

Kimberleys' Aborigines and Globalisation

Abstract: *In this paper, based on ethnographic data collected in the Kimberleys in the mid-1980s and recently updated, I address relationships between Australian Aborigines and their mythical past in the light of globalization. In order to illustrate fundamental changes within Aboriginal societies during the last century and the current dilemma they are facing, I selected initiation ceremonies and festivals. I then look at the globalization impact on both aiming to show that, if indeed globalization has had impact in remote communities, such in-depth changes are not necessarily new to Aborigines. Most of them, even during the darkest part of their recent history, have displayed great adaptive capacities as well as strong resilience to forge a new identity and the needed strength to live their contemporary situation drawing from their mythical past.*

Mots-clés : mondialisation, changements sociaux, résilience, Aborigènes, identité, initiation, festivals.

Keywords: *globalization, social change, resilience, Aborigines, identity, initiation, festivals.*