ResearchOnline@JCU

JAMES COOK UNIVERSITY AUSTRALIA

This file is part of the following work:

Preaud, Martin (2009) ***Loi et culture en pays Aborigenes: anthropologie des resaux autochtones du Kimberley, Nord-Ouest de l'Australie.*** **PhD Thesis, James Cook University.**

Access to this file is available from:

https://doi.org/10.25903/0w8x%2D8089

Copyright © 2009 Martin Preaud.

The author has certified to JCU that they have made a reasonable effort to gain permission and acknowledge the owners of any third party copyright material included in this document. If you believe that this is not the case, please email researchonline@jcu.edu.au

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Ecole doctorale 286 - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

JAMES COOK UNIVERSITY
School of Arts and Social Sciences

THÈSE PRÉSENTÉE POUR OBTENIR LES GRADES DE

DOCTEUR EN ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET ETHNOLOGIE

DOCTOR OF PHILOSOPHY (PHD)

par Martin PRÉAUD

LOI ET CULTURE EN PAYS ABORIGÈNES

ANTHROPOLOGIE DES RÉSEAUX AUTOCHTONES DU KIMBERLEY, NORD-OUEST DE L'AUSTRALIE

Soutenance le 15 juin 2009

Membres du Jury:

Directeurs de Recherche:
Mme Barbara GLOWCZEWSKI, DIRECTEUR DE RECHERCHE, CNRS
Mme Rosita HENRY, ASSOCIATE PROFESSOR, JAMES COOK UNIVERSITY

Mme Cécile LEGUY, MCF-HDR, UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES
M. Bernard MOIZO, CHARGÉ DE RECHERCHE, PHD (ANU), IRD
Mme Irène BELLIER, DIRECTEUR DE RECHERCHE, CNRS
Mme Andrée GRAU, READER, PHD (BELFAST), ROEHAMPTON UNIVERSITY
M. Alban BENSA, DIRECTEUR D'ÉTUDES, EHESS

DECLARATION

Je déclare que cette thèse est mon travail et n'a été déposé sous aucune autre forme pour un autre diplôme dans quelque université ou institution d'enseignement supérieur. Les informations dérivées des travaux, publiés ou non, d'autres que moi sont indiquées dans le texte et une liste de référence est donnée en bibliographie

I declare that this thesis is my own work and has not been submitted in any form for another degree or diploma at any university or other institution of tertiary education. Information derived from the published or unpublished work of others has been acknowledged in the text and a list of references is given.

Je soussigné, l'auteur de ce travail, déclare que la copie électronique de cette thèse fournie à la bibliothèque de la James Cook University et à l'EHESS est une copie exacte de la thèse imprimée déposée, dans la limite des technologies disponibles.

I, the undersigned, the author of this work, declare that the electronic copy of this thesis provided to the James Cook University Library and to the EHESS is an accurate copy of the print thesis submitted, within the limits of the technology available.

Signature Date

24 Mars 2009

RÉSUMÉ FRANÇAIS

Cette thèse interroge les systèmes sociopolitiques et culturels autochtones contemporains de la région du Kimberley (Australie Occidentale) au travers d'une étude ethnographique des modes d'organisation et de représentation aborigènes menée entre 2005 et 2007 avec le Centre de la Loi et de la Culture Aborigènes du Kimberley (KALACC), une organisation régionale et représentative autochtone fédérant une trentaine de groupes se reconnaissant comme distincts. L'analyse est donc centrée sur les pratiques autochtones contemporaines de représentation culturelle et d'action politique. L'étude vise à aboutir à une compréhension anthropologique des singularités autochtones et de la pertinence, tant politique que culturelle, de la différence affirmée entre les Aborigènes et les *Kartiya*.

A travers un dialogue critique avec le concept et la pratique de la Loi et la Culture, la problématique de recherche intiale a été recentrée sur la question de la reproduction du Kimberley en tant qu'agencement de Pays autochtones. Développant une approche relationnelle et se fondant sur une perspective à la fois locale et régionale, la thèse apporte des descriptions du champ relationnel d'interdépendances liant les autochtones du Kimberley à l'Etat australien. Les constructions historiques et expérientielles des Pays autochtones, les logiques culturelles de la pratique rituelle et politique des Aborigènes du Kimberley, les processus par lesquels ils ont indigénisé la modernité australienne ainsi que les récents modèles de développement durable qu'ils développent sont successivement examinés afin de saisir de manière performative l'articulation par les autochtones de leurs subjectivités, de leurs identités et de leur agentivité politique. En discutant les modèles du dialogue interculturel et des singularités ontologiques autochtones, je développe un cadre théorique fondé sur une perspective performative et contextuelle afin de définir les singularités autochtones en dehors de tout essentialisme, me fondant sur les concepts aborigènes de Loi et Culture et Pays pour reformuler les notions de culture, d'identité, d'oralité, et de territoire.

Mots clés: Autochtonie, Aborigènes d'Australie, Oralité, Performance, Représentation politique, Anthropologie sociale.

RÉSUMÉ ANGLAIS

This thesis concerns Indigenous agency, socio-political and cultural systems, and their reproduction by means of performances within the contemporary Australian state. It examines the cultural politics of Indigeneity developed by Kimberley Aboriginal people through their regional organisations. It presents an ethnographic study of Indigenous modes of representation and organisation based on fieldwork carried out with the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre, a grass-roots Indigenous regional organisation federating thirty distinct groups, between 2005 and 2007. As such, the thesis gives particular attention to contemporary Indigenous practices of cultural representation and political action. The study aims at providing an anthropological understanding of the continuing cultural and political salience of the difference between Aboriginal people and *Kartiyas*.

Engaging with the concept and practice of Law and Culture, initial research questions have been reframed in terms of the reproduction of the Kimberley as a set of Indigenous countries. Developing a relational approach, using a regional and a local perspective, the thesis provides with accounts of the relational field of interdependencies between the Australian State and its Indigenous habitants. Experiential and historical constructions of Country, cultural logics of Indigenous ritual and political agency, processes of indigenisation of the Australian modernity and current models of Indigenous sustainable development in the Kimberley are successively examined in order to allow for a processual and performative understanding of Indigenous articulations of their subjectivity, agency and identity. The thesis develops a theoretical framework discussing intercultural and ontological models of Indigeneity and argues for a territorialising and performative approach to the definition of Indigenous singularities, drawing on the Indigenous concepts of Country and Law and Culture to frame anew notions of orality, culture and land.

Keywords: Indigenous Australia, Orality, Political Representation, Agency, Social anthropology

REMERCIEMENTS

Je voudrais ici remercier tous ceux qui, au cours de mes séjours australiens, m'ont accueilli dans leurs vies, leur maison ou leur pays. Ma gratitude va en premier lieu au personnel et aux membres de KALACC – Joe Brown, Butcher Wise, Lawrence Jakarra, Wes Morris, Ismahl Croft et Ken Robinson - au centre d'art de Mowanjum et de Mangkaja, aux membres et personnels du KLC ainsi qu'aux habitants de la vallée du Fitzroy qui m'ont tant appris aussi bien pour ma recherche universitaire que pour ma vie personnelle.

L'hospitalité australienne, qu'elle soit aborigène ou non, n'est pas un vain stéréotype et je suis redevable à beaucoup trop de monde pour les pouvoir tous nommer ici d'avoir pris soin de moi, réservé un lit ou prêté un *swag*, et surtout d'avoir bien voulu partager avec moi leurs conversations, leur vie de famille et leur affection. De Townsville à Fitzroy Crossing et Jarlmadangah , de Cairns à Broome et Bayulu, en passant par Darwin, Ski Beach, Galiwin'ku et Murwangi, j'ai toujours pu compter sur la générosité et la chaleur des habitants, qu'ils en soient ici très sincèrement remerciés.

Ce travail de recherche n'aurait pas été possible sans l'aide critique, les conseils et les commentaires ainsi que l'autonomie que m'ont laissée mes deux directrices de recherche, le Dr Barbara Glowczewski, directrice de recherche au CNRS, et le Dr Rosita Henry, directrice de l'école doctorale d'anthropologie au sein de la James Cook University. Je dois à leur entente d'avoir pu bénéficier du programme de cotutelle établi entre l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et James Cook University, un contexte riche pour développer ponts et correspondances entre des traditions de recherches et des questionnements nationaux distincts. Je souhaite aussi remercier les membres de l'école doctorale d'anthropologie, de sociologie et d'archéologie de James Cook University, en particulier les docteurs Robin Rodd et Marcus Barber, pour la qualité de leur accueil et de leurs questions.

Pour leur soutien affectif, financier, typographique et critique, pour m'avoir permis de partir aux antipodes, ouvert au monde de l'art et encouragé à poursuivre mes études, je tiens à remercier le plus chaudement du monde mes parents, Tamara et Maxime Préaud.

Je souhaite également remercier le Ministère des Affaires Etrangères (bourses de cotutelle Lavoisier), le Laboratoire d'Anthropologie Sociale et la James Cook University, sans le soutien financier desquels mon terrain aurait été sensiblement réduit et appauvri.

Tout au long de mon parcours, j'ai bénéficié des conseils avisés et des encouragements chaleureux de nombreux collègues et amis, en particulier les australianistes réunis en France autour de Barbara Glowczewski – Pierre Brochet, Estelle Castro, Jessica de Largy Healy, Séphane Lacam, Géraldine Leroux, Arnaud Morvan, Maïa Ponsonnet – ainsi que d'autres, connus de longue date ou rencontrés en chemin – Delphine, Teresa et Wayne Barker, Jean Fenton, Fabio Gucci, Simon Keenan, Bryce King, Steve Kinnane, le Koala Team, Marcia Langton, Bernard Moizo, Phil Palmer, Will Philipiaddis, Andrish Saint-Clare, Phyllis, Hugh Tom Vigilante, Wallace-Smith – qui tous m'ont guidés à leur manière et permis de mener à bien ce projet. Je tiens aussi à remercier les chercheurs qui m'ont invité à présenter le développement de mes recherches dans leur séminaire et encouragé à poursuivre, en particulier Laurent Barry et Jin Cheng, Bernard Muller et Thierry Bonnot, Caterina Pasqualino, Marie Salaün, Robin Rodd et les responsables de la conférence annuelle de l'AAS 2006 à Cairns.

Enfin, je tiens à exprimer tout le bonheur et la chance que j'ai de désormais partager ma vie avec Hélène Leblois qui, par ses pourquoi nocturnes et ses encouragements, non seulement m'a permis de mener à terme ce travail mais lui a donné un sens en le faisant ouvrir sur un futur partagé et riche de nouveaux échanges; sans sa présence affectueuse et ses interrogations rigoureuses, sans cette rencontre au sens le plus plein que l'on puisse donner à ce terme, je n'aurais pas été en mesure d'apposer ici un point final.

TABLE DES MATIÈRES

LOI ET CULTURE EN PAYS ABORIGÈNES **1**

ANTHROPOLOGIE DES RÉSEAUX AUTOCHTONES DU KIMBERLEY, NORD-OUEST DE L'AUSTRALIE **1**

DECLARATION **2**

RÉSUMÉ FRANÇAIS **3**

RÉSUMÉ ANGLAIS **4**

REMERCIEMENTS **5**

TABLE DES MATIÈRES **7**

TABLE DES ILLUSTRATIONS **12**

SITUER LE KIMBERLEY EN AUSTRALIE **14**

INTRODUCTION GÉNÉRALE **17**

CHAPITRE 1 - LE KIMBERLEY, PAYS ABORIGÈNE. **46**

INTRODUCTION 46

I — LES ABORIGÈNES DU KIMBERLEY ET L'ETAT AUSTRALIEN : GÉOGRAPHIE D'UN ESPACE COLONIAL 48

1. Le(s) Kimberley(s) *49*

2. Aborigènes du Kimberley *52*

a) Groupes et identités aborigènes 53

b) Appartenances 56

c) Identités autochtones et colonialisme 58

d) L'aboriginalité, catégorie bureaucratique 62

e) Relations catégorielles 63

3. Rapports d'interdépendance *65*

a) Le champ des tactiques 69

II — PAYS ABORIGÈNES DU KIMBERLEY 70

1. Le Réseau du Wunan et le mythe Deux-Hommes : deux exemples de réseaux classiques du Kimberley. *74*

a) Wunan 76

b) Deux-Hommes 80

2. Déplacements et nouveaux ancrages coloniaux. *82*

a) Beagle Bay 84

b) Réancrages rituels 87

c) Nouveaux lieux de densité 88

III — GÉOGRAPHIE RELATIONNELLE DU KIMBERLEY : LE TRAVAIL DES STRATES 91

1. Technologies versus Cosmologies *91*

2. Nostalgie et Dépendances. *94*

a) Jarlmadangah 95

a) Violence du Pouvoir 97

b) L'exploitation économique 99

c) La fin des disciplines 99

3. Nostalgies *100*

a) Interdépendance 102

b) Domaines séparés 104

c) Nostalgie contemporaine 105

4. Massacres et performances *106*

a) Luunia 106

b) Guerres de l'Histoire 107

c) Simultanéités stratigraphiques ... 109
IV — PAYS CONTESTÉS DU KIMBERLEY ... 113
1. A qui appartient le pays ? qui le produit ? ... 114
a) Native Title ... 114
b) *Ngurrara* ... 115
c) Un pays vivant ... 117
d) Ruses et reconnaissance ... 119
2. Comment prendre soin du pays ? ... 121
a) Le paysage naturel a aussi une histoire ... 121
b) Habiter et prendre soin ... 123
3. Hétérogénéités ontologiques ... 125
a) Univers de référence en tension ... 126
CONCLUSION ... 128

CHAPITRE 2 - LE CENTRE ABORIGÈNE DE LA LOI ET DE LA CULTURE DU KIMBERLEY : KALACC ... 131

INTRODUCTION ... 131
I - « LAW AND CULTURE »: ETHNOGRAPHIE D'UN CONCEPT. ... 132
1. KALACC à Fitzroy Crossing ... 133
2. Loi rituelle et Culture aborigène. ... 134
II - *WUNAN* : SÉCULARISATION DU POUVOIR RITUEL ... 136
1. Les rituels nomades ... 138
a) Trois rituels nomades : *Kurangara, Juluru, Worgaia* ... 139
b) Actualisation de la géographie coloniale ... 140
c) Un "cercle de feu" autour du désert ... 141
2. Rituels de politique anticoloniale ... 144
a) *Mob*ilisations collectives ... 147
b) Noonkanbah : Deux Lois. ... 149
c) De la Loi aborigène en politique ... 153
III - *KURUWARRI* : PERFORMANCES DE L'INDIGÉNITÉ ... 154
1. Définition ... 154
2. Festivals culturels autochtones ... 155
a) Du rituel au festival ... 157
b) Festivals politiques ... 160
c) Un festival Privé et/ou Public ? ... 162
3. L'énonciation de la Loi et de la Culture ... 164
a) Politiques du secret ... 166
b) Tactiques de révélation ... 168
c) Révélation publique ... 170
d) Le mouvement de la Loi et la Culture ... 171
IV - TRADUCTION PRATIQUE DE « LAW AND CULTURE » ... 172
1. Le gouvernement des anciens. ... 173
a) Le comité exécutif de KALACC ... 175
b) Coordinateurs ... 178
c) Charnières de KALACC ... 179
d) Représentation hiérarchique ... 182
e) Interculturalité ? ... 184
2. Traductions et Communications : Territoires de Pratique Administratifs ... 185
a) « Art et Culture » ... 186
b) « L'ordre et la sécurité » (Law and Order) ... 190
c) Territorialisations mimétiques ... 193
CONCLUSION ... 195

CHAPITRE 3 FITZROY CROSSING : LA CULTURE DES MEETINGS ... 199

INTRODUCTION ... 199
I - FITZROY CROSSING : VILLE DE CROISEMENTS ... 201
1. Construction d'une ville ... 203
a) Installation coloniale ... 203
b) Etablissement missionnaire ... 205
c) Exode et assistance généralisée ... 208
2. Situation contemporaine ... 211
a) Déséquilibres ... 211
b) Habitation différentielle ... 216
c) Distribution communautaire ... 218
3. Etre Bunuba à Fitzroy Crossing ... 222
4. L'économie aborigène de la ville: mobs et organisations ... 225

a) Exigences de partage ... 225
b) Un réseau mouvant d'individus distribués en « *mobs* » ... 229
II - FITZROY CROSSING : RYTHMES ET MOUVEMENTS ... 232
1. Rythmes réguliers ... 233
a) Mouvements saisonniers ... 233
b) De la Loi à la Ville ... 235
c) Mouvements économiques ... 237
d) Mouvements périphériques ... 239
2. Mouvements ponctuels ... 242
a) *Footy* ... 242
b) *Footy* et culture ... 244
c) Funérailles ... 246
d) L'enjeu social des funérailles : l'enterrement d'un ancien à Fitzroy Crossing, août 2007 ... 248
e) Réunions en tous genres ... 251
III - LA CULTURE DES MEETINGS : LA QUESTION DE L'ALCOOL À FITZROY CROSSING. ... 254
1. Des femmes dans le bush aux hommes politiques : quelques meetings et la question de l'alcool ... 258
a) Le meeting des femmes ... 258
b) Une réunion à KALACC ... 259
c) Développements ultérieurs ... 262
d) Rapport d'enquête : les forces en présence ... 263
2. Vers une analyse relationnelle de la culture des meetings ... 264
a) Du meeting comme situation de performance ... 266
b) Styles politiques et Formes de participation ... 270
c) Encore un meeting ! A quoi bon ? ... 272
d) Le Futur de Fitzroy Crossing et du Kimberley ? ... 274
CONCLUSION : LE RÉGIME POLITIQUE ABORIGÈNE ... 277

CHAPITRE 4 RETOURS AUX PAYS AUTOCHTONES ... 282

INTRODUCTION ... 282
I - YIRRUMARL : TRACES ET PEINTURES DU PAYS ... 284
1. Un voyage à Yirrumarl ... 286
2. Conditions d'un retour : voitures et peintures ... 288
a) Toyotas ... 288
b) Kartiyas au pays : voir et regarder. ... 290
c) Peintures et Pays ... 291
d) Présence des Œuvres : *Ngurrara* ... 293
3. Traces : présence des anciens. ... 295
II - KANINGARRA : TRAVAILLER SUR LE PAYS, PRENDRE SOIN DU PAYS ... 298
1. Voyage à Kaningarra ... 300
2. « Caring for Country » : le développement durable indigène ... 303
a) Caring for Country ... 304
b) Pays et Habitants ... 305
c) Caring for Country dans le Kimberley : Yiriman et *Land and Sea Management Unit* ... 307
d) Un réseau d'équipes de *Rangers* ... 310
e) Une économie hybride ? ... 315
3. Aller et venir ... 319
III - IV.3 YIRIMAN : « CONSTRUIRE DES HISTOIRES EN NOS JEUNES » (*BUILDING STORIES IN OUR YOUNG PEOPLE*) ... 321
1. IV.3.1 Le projet Yiriman ... 321
a) Voyage à Sturt Creek ... 322
b) Marches et Correspondances ... 325
c) La transmission des savoirs ... 326
2. Générations et ancrages ... 328
a) Contact ... 329
b) Stations ... 331
c) Communuatés et Outstations ... 332
d) Mouvement et Générations ... 333
3. Marcher en Autochtone ... 335
a) Galtha : Correspondances ... 335
b) Oralité piétonnière ... 337
c) Discontinuités topologiques ... 339
d) Articulation relationnelle ... 340
CONCLUSION : PAYS AUTOCHTONES CONTEMPORAINS ... 342

CHAPITRE 5 AUTOCHTONES DU 42È MILLÉNAIRE ... 348

INTRODUCTION ... 348

I - ETRE CHEZ SOI : LA CONSTRUCTION DES FRONTIÈRES 350
1. Frontières : Autochtones et non-Autochtones en Australie et dans le Pacifique 351
a) Racines du Pacifique 352
b) Situations postcoloniales autochtones 355
2. Les groupes ethniques et leurs frontières 356
a) Un modèle général de la frontière 358
b) Compromis culturels 360
c) Singularités autochtones 361
d) Un traité en Australie 363
3. Hybridité interculturelle 365
a) Le Tiers-Espace 366
b) Un tiers-espace australien ? 367
c) Interculturalité et *Middle Men* dans le Kimberley 369
II - MACHINES ONTOLOGIQUES : « LANDEDNESS » ET DÉSIR 371
1. Ontologie relationnelle 373
a) Noms : construction relationnelle du sujet 375
b) Cosmopoétique 377
2. Same but different : Matrices Ontologiques et Autopoïèse 378
a) Matrices ontologiques 380
b) Autopoïèse 382
c) Enaction et Oralité : Performativité des cultures 387
d) Multiplicités 394
3. La machine autochtone 397
a) Des groupes aux territoires existentiels : au-delà du sujet 398
b) Agencements collectifs d'énonciation 401
c) Désir et mélancolie : ontopologie indigène 404
III - ELASTICITÉ DES ESPACES SOCIAUX ET CRISTALLISATIONS CULTURELLES 407
1. Le jeu des devenirs 407
a) Lieux en mouvement 409
b) Réticularité 409
2. Mouvements de réseaux 411
a) Hubs 412
b) Long tail 413
3. La culture comme énaction 415
a) Kurtal dans le monde 416
b) Le sérieux du jeu 419
CONCLUSION 421

CONCLUSION GÉNÉRALE 424

RÉFÉRENCES 443

I - BIBLIOGRAPHIE 443
II – SITES INTERNET ET MULTIMEDIA 484
4. Sites Internet 484
a) Ressources documentaires 484
b) Kimberley autochtone 485
c) Médias 485
d) Officiel 486
5. Multimédia 486
III - FILMOGRAPHIE 487

ANNEXES 489

I - KALACC 489
1. Missions et Objectifs de KALACC 489
2. Accord de recherche signé entre KALACC et Martin Préaud 490
II - DOCUMENTS AUTOCHTONES 499
1.Histoire de Jandamarra par Banjo Woorunmurra 499
2. Lettre de Butcher Cherel, ... 503
3. Lettre de la Communuaté de Noonkanbah 503
4. Lettre de Yakunarra 504
5. Lettre des membres du groupe Bardi 505
6. Déclaration de Wire Yard, 1995 506
7. Déclaration conjointe (KALACC ? KLC ? KLRC°, faite à l'issue du festival Majarrka, août 2005 507
8. Déclaration conjointe faite à l'issue des assemblées générales annuelles de KALACC, du KLC et du KLRC, septembre 2007 508

9. Facsimilé de la brochure Yiriman du voyage organisé sur la Sturt Creek 510
III - MEETINGS & INTERVIEWS 520
1. Liste des meetings suivis 520
2. Interview de Joe Brown, Chairman de KALACC, août 2006 522
3. Interview de Wes Morris, Coordinateur de KALACC août 2007 532

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 Carte de la répartition de la propriété foncière en Australie en ??? 14
Figure 2 Carte des tribus aborigènes d'après Tindale..... 15
Figure 3 Carte des routes d'échanges majeures de l'Australie aborigène 15
Figure 4 *Corpus Australis*..... 16
Figure 5 Carte du Kimberley. 19
Figure 6 Représentation schématique du système de sous-section..... 21
Figure 7 carte administrative du Kimberley. 49
Figure 8 Carte de l'installation des éleveurs dans le Kimberley 51
Figure 9 Carte des communautés aborigènes du Kimberley 54
Figure 10 Tableau chronologique des politiques aborigènes d'Australie Occidentale, puis du gouvernement fédéral (Commonwealth)..... 65
Figure 11 Collection de peintures de Biya..... 72
Figure 12 schéma de la matrice reltionnelle des Pays aborigènes..... 74
Figure 13 Carte de trois itinéraires transcontinentaux aborigènes..... 75
Figure 14 Photographie d'un "chain gang" dans le Kimberley..... 82
Figure 15 Carte des déplacements coloniaux des populations du Kimberley 83
Figure 16 Carte des institutions coloniales du Kimberley..... 89
Figure 17 Carte des routes du *Wurnan* dans les années 1970..... 90
Figure 18 Carte de l'itinéraire des conducteurs de troupeaux aborigènes à l'embouchure du Fitzroy..... 96
Figure 19 La toile *Ngurrara* 116
Figure 20 Représentation schématique des bureaux de KALACC à Fitzroy Crossing 133
Figure 21 Carte des migrations des peuples du bloc du désert occidental 142
Figure 22 Plan schématique de Fitzroy Crossing, 1970 204
Figure 23 Plan de Fitzroy en 1976..... 206
Figure 24 Plan schématique de Fitzroy en 1987..... 210
Figure 25 plan schématique de la ville de Fitzroy Crossing dans les années 2000 212
Figure 26 Carte satellite de Fitzroy Crossing 217

Figure 27 Carte des communautés aborigènes dans la vallée du fleuve Fitzroy 220
Figure 28 Photographies satellites des crues du Fitzroy 234
Figure 29 Photographie d'affiches ornant les murs autour du point de vente à emporter du *Crossing Inn*, spetembre 2005 254
Figure 30 Carte des lieux de boisson à Fitzroy Crossing 255
Figure 31 Schéma de répartition des participants au meeting tenu à KALACC le 9 septembre 2007 268
Figure 32 Plan schématique du voyage à *Yirrumarl* 286
Figure 33 Nyirlpirr Spider Snell dansant Kurtal sur la toile *Ngurrara* à Canberra 292
Figure 34 Carte de l'IPA Warlu Jilajaa Jumu. 301
Figure 35 Carte des revendications territoriales au titre du *Native Title Act 1993* dans le Kimberley 308
Figure 36 Schéma du développement durable aborigène 314
Figure 37 Couverture de la brochure du séjour Yiriman à Sturt Creek 323
Figure 38 Carte du pays d'un homme Pintupi 329
Figure 39 Carte des stations d'élevage du Kimberley 331
Figure 40 Carte du réseau d'achange autochtone dans le Kimberley dans les années 1970 332
Figure 41 Modèle de réseau « hubs & spokes » (nœud et rayons) 334
Figure 42 Tableau de polarisation des ontologies 381

SITUER LE KIMBERLEY EN AUSTRALIE

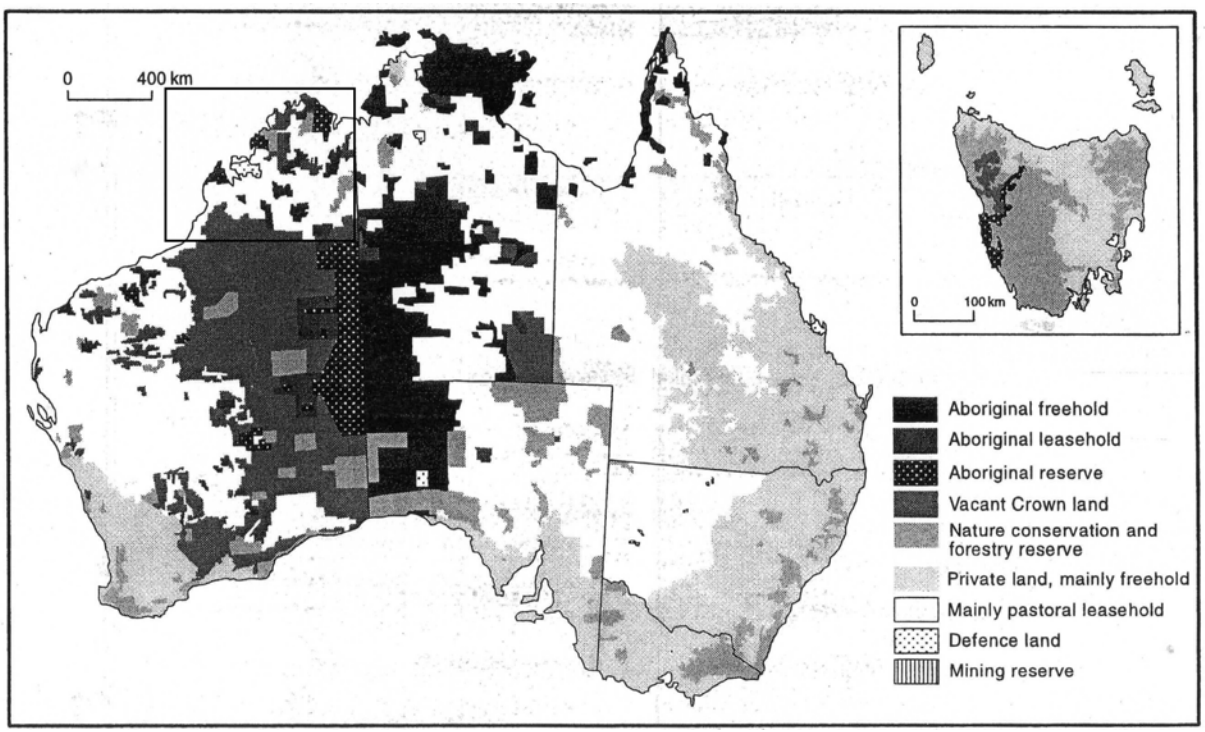


Figure 1 Carte de la répartition de la propriété foncière en Australie en 1993

(Source : Gelder & Jacobs 1998)

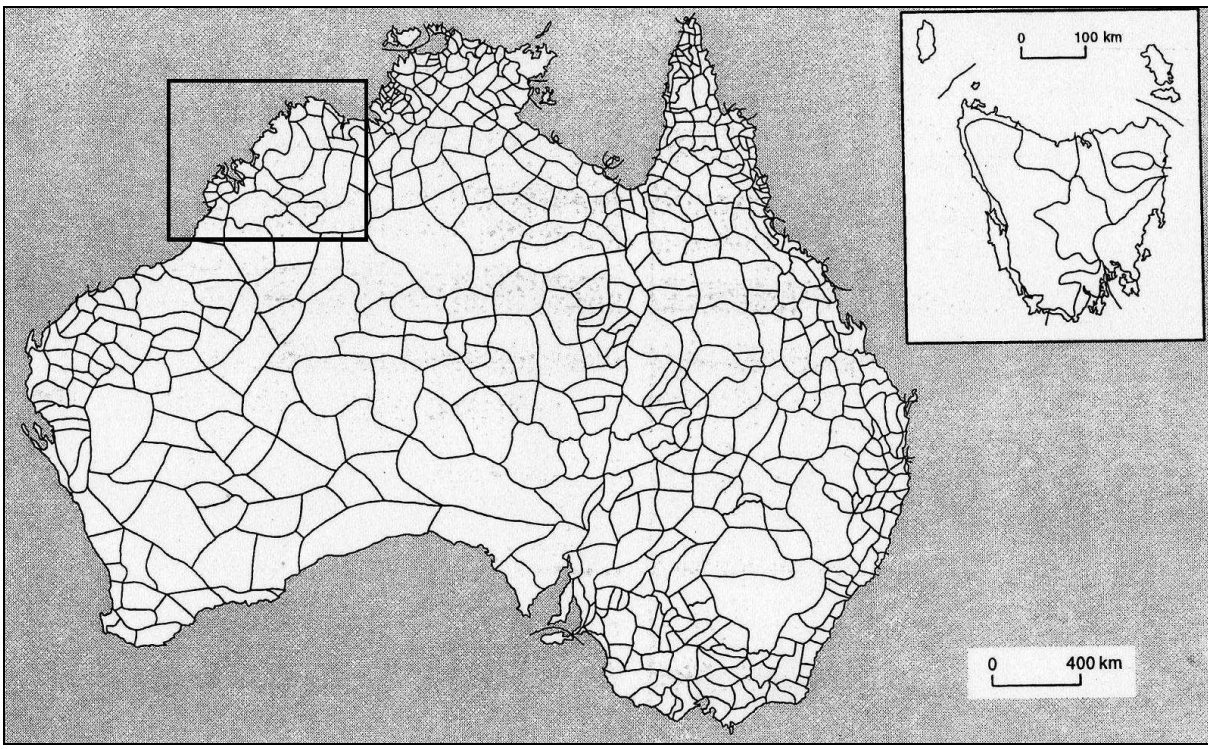


Figure 2 Carte des tribus aborigènes d'après Tindale

(Source : Gelder & Jacobs 1998)

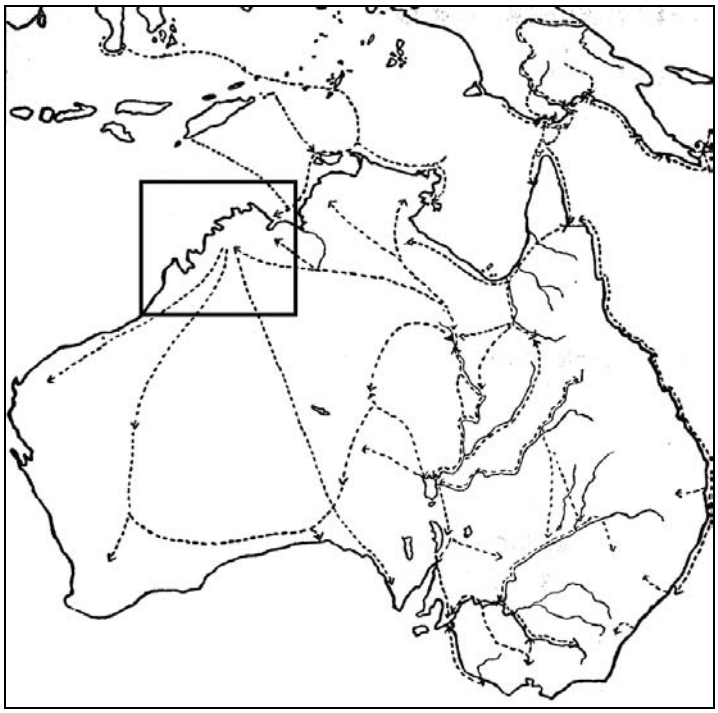


Figure 3 Carte des routes d'échanges majeures de l'Australie aborigène

La carte indique les liens avec l'actuelle Indonésie, Timor et la Papouasie Nouvelle-Guinée (Source : McCarthy 1939).

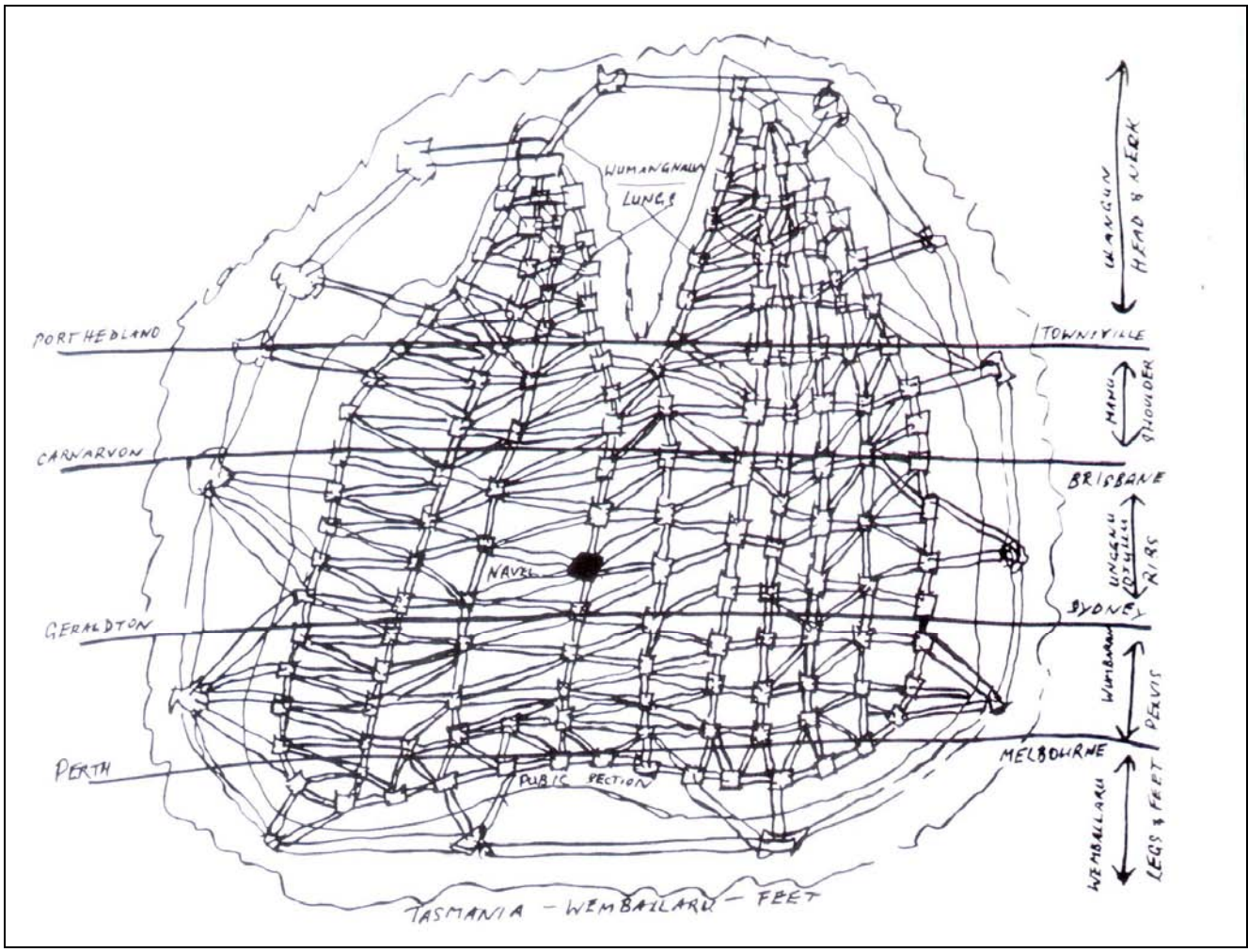


Figure 4 ***Corpus Australis***

dessin de David Mowaljarlai représentant l'Australie comme un corps vivant émergeant à la surface des océans (Source : Mowaljarlai & Malnic 1993).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Les Habitants de ce Pays sont le Peuple le plus misérable qu'il y ait dans le monde. Les Hodmadods de Monomatapa, quoiqu'ils soient un Peuple déplaisant, sont pourtant des Gentlemen en Fortune par rapport à ceux-ci ; qui n'ont pas de maison, ni Habits de peau, ni Moutons, Volaille et Fruits de la Terre ou Œufs d'Autruche, etc. que les Hodmadods ont ; Et mis à part leur Forme Humaine, ils ne sont pas bien différents des Brutes »[1].

« [Selon le journal de Dampier] les Aborigènes s'enfuirent loin de lui en criant Gurri! Gurri !'. Dampier, comme la majorité des Européens, aurait eu du mal avec cette syllabe initiale du mot, 'ng', et il est certain que les gens criaient en fait 'Ngaari ! Ngaari !'. Le ngaari est probablement le mauvais esprit le plus craint et le plus capricieux – une créature qui cherche en permanence à tuer et blesser et l'une de celles à qui est attribué une bonne partie des mésaventures des Bardi. A leurs yeux, Dampier était l'un des mauvais esprits les plus 'misérable' et 'malfaisant' ! »[2].

Durant le week-end de Pâques 2006, dans le cadre d'une recherche menée sous l'égide du Centre de la Loi et de la Culture Aborigènes du Kimberley (*Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre*, KALACC) je participai pour la première fois à un voyage présenté par l'organisation comme "*back to country trip*", voyage de retour au

[1] William Dampier, *A New Voyage Round the World*, 7th edition, edition de A. Gary, London: Argonaut Press, p. 312, cité dans McNiven & Russell, 2005, p. 30: « The Inhabitants of this Country are the miserablest People in the world. The *Homdmadods* of *Monomatapa*, though a nasty People, yet for Wealth are Gentlemen People to these; who have no Houses and skin Garments, Sheep, Poultry, and Fruits of the Earth, Ostrich Eggs, &c. as the *Hodmadods* have: And setting aside their Humane Shape, they differ little from Brutes." Sauf indication contraire, toutes les traductions dans cette thèse sont les miennes.

[2] "[According to Dampier's journal] the Aborigines ran from him crying 'Gurri! Gurri!' Dampier, as with most Europeans, would have had trouble with this word-initial ng's, and there is no doubt that the people were, in fact, calling out 'Ngaarri! Ngaarri!' The ngaari is probably the most feared and fickle of the malevolent spirit-brings [sic] – a creature who is forever seeking to kill and injure, and one who supposedly accounts for a good proportion of the misfortunes of the Bardi people. Dampier to them was believed to be the 'miserablest' and most 'nasty' of the bad spirits!" Metcalfe cité dans McGregor, 2004, p.9.

pays. En l'occurrence, KALACC subventionnait un couple pour emmener le temps du week-end une dizaine de jeunes de la ville de Fitzroy Crossing en pays Gooniyandi[3], terme désignant à la fois un territoire géographique, une langue aborigène et un groupe de gens s'identifiant comme tels ou s'y affiliant.

KALACC fut établi en 1984 par des dirigeants rituels de toute la région du Kimberley, représentant une trentaine de groupes distincts, avec pour mission "*d'assister et de promouvoir les cérémonies, chants et danses des Aborigènes du Kimberley, d'encourager et renforcer leurs valeurs sociales, culturelles et légales et d'assurer à leurs tradition une place dans la société australienne*"[4].

Au mois d'août de l'année précédente, j'avais participé en tant que bénévole à l'organisation logistique et au déroulement du festival culturel régional régulièrement tenu par KALACC qui, en 2005, eut lieu à proximité de la communauté[5] de Ngumpan dans le centre de Kimberley, sous le nom de « Majarrka », du nom d'une danse propre aux hôtes wangkajungka du festival. Le festival et sa préparation avaient été l'occasion pour moi de rencontrer membres et personnels de l'organisation en vue de réaliser l'année suivante une recherche de terrain parmi eux.

Affirmer comme je le fais avoir effectué un terrain avec une organisation autochtone mérite quelque explication dans la mesure où, dans la tradition anthropologique, le "terrain" désigne habituellement une localité ou bien une population donnée (Clifford 1997). Dans le cadre du développement de la discipline, et plus particulièrement dans celui de sa critique épistémologique, les anthropologues ont diversifié les lieux et les populations d'enquête de même que leurs approches méthodologiques, au point que: "*l'éventail des lieux possibles pour réaliser une étude ethnographique s'est considérablement étendu et les potentiels membres de la discipline sont plus divers. Sa localisation géopolitique (désormais plus si assurément ancrée*

[3] Tous les noms de langue et de groupes suivent les recommandations du Kimberley Language Resource Centre, à l'exception des citations où l'orthographe originelle a été retenue.

[4] Constitution de KALACC, www.kalaac.org.au, "To assist and promote the ceremonies, songs and dance of Kimberley Aboriginal people, to encourage and strengthen their social, cultural and legal values and ensure their traditions a place in Australian society". Le texte complet des missions et objectifs de KALACC est reproduit en annexe.

[5] Dans l'administration des affaires autochtones en Australie, le terme de « communauté » décrit une unité résidentielle incorporée administrativement et régie par le *Aboriginal Councils and Associations Act 1976* (Cwlth). Il ne s'agit donc pas d'une unité sociale ou culturelle *a priori*, comme dans l'usage français du terme. Dans cette thèse, j'emploie le terme de « communauté » dans son usage australien ; la question de la correspondance ente unité résidentielle et unité sociale est considérée plus particulièrement aux chapitres 1 et 3.

dans le "centre" euro-américain) est contestée"[6]. Si une anthropologie des organisations existe depuis les expériences fonctionnalistes menées à Chicago dans les années 1920 et que l'école de Manchester a reprise dans une optique plus transactionnelle dans les années 1950 (Wright 1994), le développement plus récent d'une anthropologie des institutions, telle que celle développée en France au sein du Laboratoire d'Analyse des Institutions et des Organisations Sociales - de la Commission européenne à l'Organisation Mondiale du Commerce – s'appuie sur de telles critiques épistémologiques. Cela dit, mon terrain *avec* KALACC ne relève pas d'une enquête *sur* KALACC en tant qu'organisation : c'est cette position que j'entends éclairer dans le cours de cette introduction.

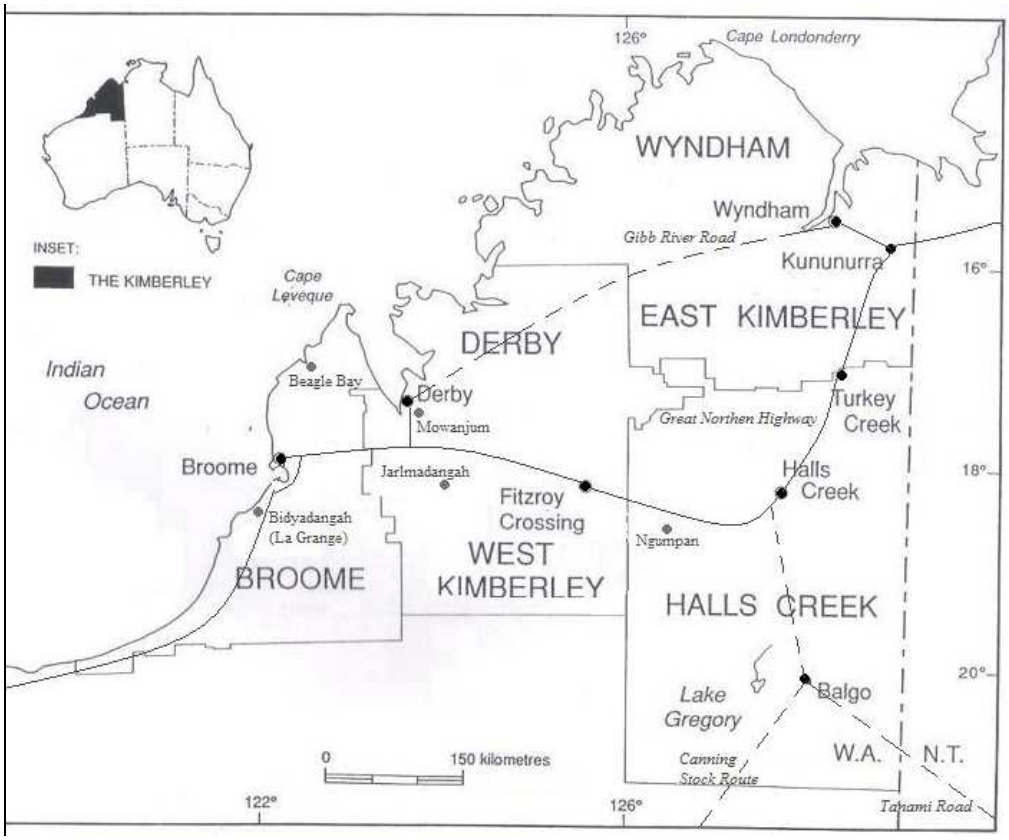


Figure 5 Carte du Kimberley.

Sont indiquées les divisions administratives ainsi que les principales villes et lieux mentionnés dans la thèse (Source : Sullivan 1996).

L'un des programmes que gère KALACC, grâce à des financements du Ministère du Développement Communautaire de l'Etat d'Australie Occidentale, permet à des familles d'organiser pour les jeunes des week-ends au « pays » (au sens de

[6] Clifford 1997, p. 60 : « The range of possible venues for ethnographic study has expanded dramatically and the discipline's potential membership is more diverse. Its geopolitical location (no longer so securely in the Euro-American "centre") is challenged".

territoire traditionnel) : en l'occurrence, un couple gooniyandi emmenait une dizaine d'enfants de la petite ville de Fitzroy Crossing en pays Gooniyandi pour une visite des gorges, des sources et des sites de peintures rupestres qui abondent dans la région. Dans le 4x4 conduit par Lawrence - l'officier de terrain de KALACC, un homme d'ascendance walmajarri, gooniyandi et européenne avec qui je devais souvent collaborer – les enfants discutaient vivement à l'arrière, en Kriol, langue qui travaille son vocabulaire anglais à partir des structures grammaticales et syntaxiques vernaculaires (Hudson 1985). Ils discutaient de moi, de ce que je faisais là. Soudain, Lawrence interrompt leur conversation en grondant d'une voix rauque : « *Eh ! ne l'appelez pas* Kartiya, *il a un nom : Martin !* ».

Kartiya est un mot du vocabulaire Kriol qui, dans le Kimberley, désigne les Blancs, les Européens et, d'une manière générale, les ét*rangers* : les non-Aborigènes[7], ceux qui appartiennent à une autre société. Si le terme *Kartiya* marque la prégnance locale dans les rapports sociaux d'une frontière ethnique au sens de Barth (1969), l'anecdote rapportée ici vient illustrer le fait que cette frontière est avant tout de nature relationnelle : la reconnaissance de mon nom propre marquait la reconnaissance par Lawrence de notre relation de travail naissante : si cela ne faisait pas de moi un Aborigène, je cessais cependant à ses yeux d'être un *Kartiya* indéterminé.

Au fur et à mesure de mon terrain, je me vis attribuer d'autres noms par ceux avec qui je fus amené à travailler : nom « de peau » (*skin name*) me situant dans le système de parenté classificatoire régional à huit sous-sections (voir figure 6 ci-dessous), noms « de bush[8] » me liant à certains lieux, individus ou « pays » autochtones, ainsi qu'une ribambelle de surnoms. L'attribution par les Aborigènes de noms locaux à ceux qui, comme les anthropologues, viennent travailler avec eux, et en particulier l'attribution d'un nom de peau, est une pratique quasiment systématique en Australie. "*Tandis que j'avais soudain acquis une grande quantité de parents, je restai une*

[7] En Australie, pour des raisons historiques tenant à la colonisation britannique et à la politique d'une immigration exclusivement blanche (anglo-saxonne puis européenne) en vigueur jusque dans les années 1950, les Blancs sont désignés sous le terme d'Européens. L'attribution de nom pour les désigner est commune à travers l'Australie autochtone : les Yolngu de terre d'Arnhem les appellent *Balanda* (d'après le mot Hollander que leur apportèrent des pêcheurs indonésiens) et dans le Queensland, les Européens sont désignés comme *Migloos*. L'origine du terme *Kartiya* est incertaine, provenant peut-être d'une langue du désert occidental (Vachon 2006), mais appartient à la langue Kriol comme en témoigne le fait qu'il soit aussi utilisé par les Warlpiri du désert central sous la forme *kardiya*. Mais tandis que les Warlpiri se désignent dans leur langue comme « yapa » par opposition aux Kardiya, à Fitzroy Crossing les Aborigènes du désert, walmajarri et wangkatjungka, se désignent comme « piyirn ».

[8] Le terme de "bush" désigne, de même que le français « brousse », tous les espaces non bâtis de l'immense territoire australien (14 fois la France en superficie).

étrangère, quelqu'un qui a une place mais qui n'est pas encore socialisé, quelqu'un qui est un nœud du système de parenté mais pas encore une relation, quelqu'un qui est connaissable mais pas connu"[9]. Comme le souligne l'anthropologue Franca Tamisari – qui conduit ses recherches avec les Yolngus de terre d'Arnhem -, cette attribution de nom ne signifie pas cependant une intégration effective au sein des réseaux de relations locaux – elle peut même être, selon elle, une manière de tenir à distance - mais seulement la reconnaissance d'une possibilité relationnelle.

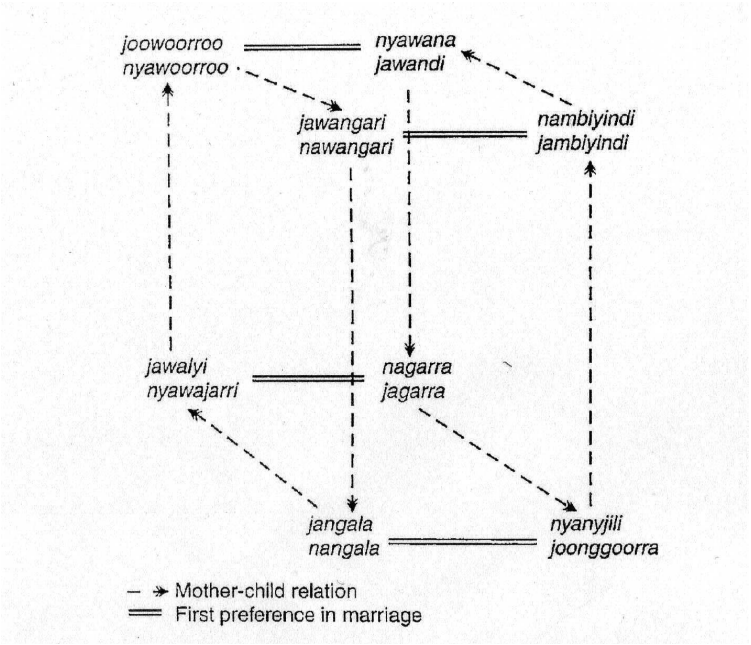


Figure 6 Représentation schématique du système de sous-section.

Cette représentation du système de de parenté classificatoire à sous-sections, désormais utilisé dans le Kimberley, ici dans sa forme Gooniyandi, permet de visualiser les deux matricycles (Source : McGregor 2004). Les noms de peau commençant par « J » sont masculins et ceux commençant par « N » sont féminins. L'adoption par la quasi-totalité des groupes du Kimberley du système des sous-section date du XXème siècle et sera plus particulièrement discutée au chapitre 2.

La reconnaissance d'un nom marque donc un certain seuil : celui qui ouvre la possibilité de relations potentiellement durables, qu'elles soient de nature professionnelles, personnelles ou intimes : le moment où, ayant un nom, l'on cesse d'être *Kartiya* pour devenir quelqu'un, c'est-à-dire existant au sein d'une socialité aborigène en qualité d'adopté. De ce point de vue, cette anecdote introductive marque le début de mon terrain, au sens où le définit Henry, soit mon entrée dans un champ de socialité particulier : *« Faire du terrain signifie simplement se placer au sein d'un*

[9] Franca Tamisari, 2006, p. 19: "While I had suddenly acquired a large number of relatives, I remained a stranger, somebody who has a place but is not yet socialised, somebody who is a node in the kinship system but not yet a relation, somebody who is *knowable* but not *known*". Voir aussi McIntosh 2003.

champ de socialité, ce qui génère une compréhension des situations sociales et de la manière dont les lieux, les cultures, les sociétés, les communautés, en viennent même à être 'fixées' comme entités objectives »[10]. Si l'entrée dans mon terrain n'eut rien de 'simple', comme je le montrerai bientôt, la nature de ce champ de relations dans lequel je pénétrai - ses limites, ses protocoles et ses spécificités – constituent l'une des interrogations centrales de cette thèse et pourrait être ainsi formulée : où situer la différence entre Aborigènes et non-Aborigènes en Australie ? Quelle signification anthropologique attribuer à cette frontière établie par les autochtones eux-mêmes ?

Cependant, à considérer le terrain comme ce champ d'expérience à partir duquel j'ai nourri mes interrogations et tenté d'y apporter des réponses, celui-ci déborde le seul cadre du champ de socialité particulier dans lequel Lawrence m'a introduit en me reconnaissant un nom. Mon terrain, de ce point de vue, s'étire en dehors du seul cadre du Kimberley et n'est circonscrit que par l'ensemble des relations que j'ai pu tisser, certes de par mon installation à Fitzroy Crossing, dans KALACC, mais aussi en raison de mon inscription en cotutelle de thèse à l'Université James Cook dans le Queensland, de mes séjours sur les campus de Townsville et Cairns, à l'autre bout du pays, de mes différents voyages en Australie (26 mois entre 2002 et 2007), et de mon intérêt pour les questions australiennes : c'est bien à Paris, en France, dans le cadre du séminaire animé en 2004 par Barbara Glowczewski à l'EHESS que j'ai pour la première fois entendu parler de KALACC à travers les films réalisés par le cinéaste et musicien originaire du Kimberley Wayne Barker documentant les festivals culturels régionaux organisés par KALACC en 1998 (Ardiyooloon – One Arm Point) et 2001 (Biya Yuwa).

Toutefois, du point de vue administratif, mon terrain se limite effectivement et strictement aux périodes durant lesquelles j'ai travaillé avec KALACC (août-septembre 2005 ; février 2006-février 2007 ; juillet-septembre 2007) en accord avec le protocole de recherche validé par le comité éthique de James Cook University et l'accord de recherche en partenariat signé avec KALACC (reproduit en annexe). En effet, en bénéficiant d'un accord de cotutelle entre l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et la James Cook University - fruit de la coopération entre Rosita Henry et Barbara Glowczewski dans la cadre du programme de recherche international "Stratégies de Communication Autochtones : Festivals Culturels et Nouvelles Technologies" (voir aussi Glowczewski & Henry 2007, Préaud 2004b) -, je dus me plier

[10] Henry, 1999, p. 59 : "Doing fieldwork simply means placing oneself within a field of sociality generative of an understanding about social situations, and about how places, cultures, societies, communities, come to be 'fixed' as objective systems at all".

aux exigences de mon université australienne, en particulier la présentation et l'application d'un protocole de recherche éthique[11]. Dans le contexte australien, aucune recherche de terrain ne peut être entreprise qui ne soit au préalable validée par le comité éthique de l'université auquel est soumis par le chercheur ou l'étudiant un dossier désigné comme « protocole éthique » spécifiant la méthodologie et la durée de l'enquête, le devenir et la confidentialité des données, en particulier en ce qui concerne les questions de propriété intellectuelle des données et analyses, accompagné des formulaires de participation consentante et informée à la recherche des informateurs ainsi que les documents présentant la recherche aux putatifs participants.

L'élément essentiel de ce protocole, dans le cadre d'une recherche entreprise avec des autochtones en Australie, consiste en une lettre de soutien écrite et signée par une organisation ou communauté autochtone : aucune recherche ne peut débuter sans ce document. Or son obtention implique des rencontres et discussions préalables avec de telles organisations, communautés ou individus, avant même que le chercheur ou l'étudiant ne soit officiellement autorisé à les rencontrer en tant qu'enquêtant. Cette difficulté méthodologique est aggravée en Australie du fait que non seulement certaines communautés sont situées à de très grandes distances des centres urbains mais en outre que, dans le Territoire du Nord en particulier, l'accès à ces communautés est régie par un système de permis délivré par les Conseils Territoriaux (*Land Councils*) après consultation avec les Propriétaires Traditionnels autochtones (*Traditional Owners*).

Mon parcours dans le nord de l'Australie en quête d'un terrain illustre parfaitement les difficultés que soulèvent de telles contraintes, légales tout autant qu'éthiques. Au cours d'un séjour préliminaire effectué durant l'été 2004, je rencontrai un metteur en scène australien qui, l'année suivante, devait mettre en scène un spectacle en collaboration avec des hommes de Loi rituelle Yolngu dans le nord-est de la terre d'Arnhem (Territoire du Nord) dans la continuité de ses réalisations précédentes (Saint-Clare 1999, Palmer 2007, Préaud 2007). Hélas, lorsque je revins l'année suivante, les réalités australiennes me rattrapèrent rapidement : si j'étais familier de certains débats au sein de l'anthropologie australienne, je ne m'y étais pas confronté en pratique sur un terrain où la revendication et l'affirmation par les autochtones de droits de participation et de regard sur les recherches effectuées à leur propos s'imbriquent avec des dispositifs administratifs et légaux dont ils n'ont pas le contrôle.

[11] Conformément à l'accord de cotutelle, une version anglaise abrégée de cette thèse a été préparée et déposée à la James Cook University ; des copies peuvent en être demandées auprès de l'auteur.

Après avoir finalisé l'accord de cotutelle à James Cook University et obtenu une bourse du ministère des Affaires Etrangères français (bourse de cotutelle Lavoisier), je me rendis à Darwin où je retrouvai Andrish Saint-Clare. Le projet que j'envisageais comme terrain ne vit cependant jamais le jour : le metteur en scène n'obtint pas le financement qu'il escomptait de l'*Australian Council for the Arts* au motif qu'il n'était pas lui-même un Aborigène (verdict aggravé par l'absence de l'allié aborigène d'Andrish au Conseil, retenu par des funérailles le jour de la délibération). En outre la communauté où devait se dérouler le projet était alors tout occupée et préoccupée par un long métrage de fiction, le premier entièrement joué par des Aborigènes dans leurs propres langues, *Ten Canoes*[12], ainsi que par un cycle rituel d'initiations masculines qui n'avait pas eu lieu depuis une dizaine d'années.

Peu enclin à abandonner si vite mon projet, je tâchai de me rendre dans la communauté, distante de 600 km de Darwin et protégée par ledit système de permis. Ma première demande – un permis de six mois - fut rejetée sans surprise : la correspondance que j'avais tâché d'établir avec le conseil de la communauté avait rapidement tourné au vinaigre lorsque dans un e-mail j'avais fait une 'demande' de visite - '*to demand*' en Anglais signifie exiger et le conseiller de la communauté, un poste administratif occupé par un fonctionnaire *Kartiya*, s'en était offusqué au point de me joindre sur mon téléphone portable pour m'insulter ainsi que ma directrice de recherche australienne ; il profita en outre de ces échanges pour nous apprendre que l'expérience passée des membres de la communauté avec les anthropologues y avait laissé de mauvais souvenirs : vols ou appropriation illégitime d'objets et publications effectuées contre l'avis des informateurs. Mes tentatives d'apaisement s'avouèrent vaines malgré ma rencontre avec une responsable du centre d'art de la communauté qui soutenait mon projet avec enthousiasme.

Je venais de rencontrer en la personne du conseiller une figure, parfois caricaturale, dont j'allais voir de nombreuses variantes au cours de mes séjours (y compris parmi les anthropologues et les autochtones) : le *gatekeeper* qui veille sur 'sa' communauté d'autochtones et peut vous en empêcher l'accès grâce à ses alliances locales et son autorité administrative. Que Glowczewski, en 1989, ait raconté comment dix ans auparavant les missionnaires avaient empêché longuement son retour dans la communauté Warlpiri de Lajamanu pour y poursuivre ses recherches avec les

[12] Film de Rolf de Heer et Peter Djigirr, Sorti en France en 2006 sous le titre « 10 Canoës, 150 lances et 3 épouses » qui remporta le prix spécial du jury dans la série « Un Certain regard » au Festival de Cannes cette année-là, voir filmographie.

dirigeantes rituelles et que Moizo ait rapporté en 1997 comment un influent résident de Fitzroy Crossing avait empêché la publication de sa thèse (Moizo 1991) parce qu'il considérait que ce travail contrevenait aux règles de confidentialité, indique que ce problème est déjà ancien en Australie pour les anthropologues, qu'ils travaillent auprès des autochtones, au sein de leurs organisations ou pour des agences publiques

Par un détour inespéré, je finis par pouvoir me rendre dans la communauté dans le cadre du tournage mentionné, en tant qu'assistant-régie et en aucun cas en tant qu'anthropologue comme le stipulait fermement le permis que j'obtins alors. Je passais huit semaines sur les lieux du tournage et essayais une nouvelle fois, fort de mes rencontres avec les membres de la communauté, d'obtenir d'y effectuer ma recherche. La demande me fut de nouveau refusée, au motif que si je voulais sérieusement travailler sur les performances rituelles et contemporaines c'était six ans, et non pas six mois comme je le demandais, qu'il me faudrait y passer – un délai incompatible avec les exigences universitaires.

A mon retour à Darwin, j'appris que le Centre de la Loi et de la Culture Aborigènes du Kimberley (KALACC) organisait cette année-là son festival, un événement qui ne se déroule que tous les trois ou quatre ans et est généralement fermé au grand public, réunissant sur plusieurs jours des membres de la majorité des groupes et communautés de cette région d'Australie-Occidentale que l'organisation fédère. Je conduisis alors les deux mille kilomètres qui séparent Darwin de Fitzroy Crossing, la petite ville d'Australie Occidentale où KALACC a son siège. Là, j'offris mes services en tant que bénévole pour le festival, ce que le *chairman* (président) aborigène de l'organisation accepta d'un laconique : « il apprendra peut être quelque chose » ('*he might learn something*'). Ce travail de bénévole me permit de faire valider mon protocole éthique par l'université James Cook - grâce au message électronique que leur envoya le coordinateur de l'organisation sanctionnant officiellement ma participation au festival – et de nouer connaissance avec le personnel de KALACC et quelques uns de ses membres. A l'issue du festival, je quittai le Kimberley pour Adélaïde où j'assistais à la conférence de la Société d'Anthropologie Australienne, avant de m'envoler pour la France où de tristes événements familiaux me rappelaient.

Je retournai dans le Kimberley l'année suivante, à Fitzroy Crossing, où je négociai avec le nouveau coordinateur et le même *chairman* un accord de recherche couvrant une enquête sur la transmission contemporaine des savoirs culturels, me liant

par là même légalement et physiquement à KALACC. A l'écoute de ma présentation du projet de recherche, le *chairman* et le *vice chairman* me firent tous deux observer que, à côté des chants, danses et cérémonies, je devrais aussi assister aux nombreux meetings occupant la vie de l'organisation et de ses membres puisque c'était là un lieu essentiel de transmission de la culture[13]. Je passai ainsi les douze mois suivants et deux autres mois en 2007 auprès de KALACC, à suivre ses actions, à participer aux programmes que l'organisation gère et à assister à d'innombrables meetings dans toute la région du Kimberley où je conduisis membres et personnel de l'organisation.

Ainsi, sur les vingt-sept mois que j'ai passés aux antipodes, seuls quinze ont le statut officiel de « terrain » au regard de l'université James Cook, dans la mesure où ils furent sanctionnés par un protocole validé par le conseil éthique de l'université renforcé par l'accord de recherche signé avec KALACC. Cependant, c'est ici ce que je souhaite souligner, alors que je commençais officiellement ma recherche, j'étais *déjà* entré de plain-pied dans mon terrain : le champ de socialité complexe de KALACC, de Fitzroy Crossing et du Kimberley autochtone ; il est de fait impossible de faire autrement.

Si l'Australie constitue un terrain difficile, cela tient donc non seulement aux conditions de vie très dégradées – que ce soit en termes d'éducation, de santé, de logement ou de revenus - que connaissent une majorité d'autochtones mais aussi aux conditions légales et administratives contraignant la situation d'enquête ethnographique (Moizo 1997). La question des protocoles de recherche liant de manière contractuelle le chercheur à ses informateurs, lorsqu'elle est débattue en France – comme par exemple au séminaire "Ethique et Politique de la Recherche" animé par Didier Fassin à l'EHESS ou dans des ouvrages discutant la réception des études postcoloniales en France (voir par exemple Smouts 2007) –, est souvent reçue comme le signe d'une moralisation problématique de la recherche et de l'irruption de pratiques et discours « politiquement corrects » dans le monde académique.

De fait, si les comités éthiques universitaires peuvent être critiqués – notamment parce que leur rôle consiste pour une part à défausser l'université de ses responsabilités légales sur les chercheurs et étudiants – la rédaction de tels protocoles a cependant le mérite de confronter l'étudiant ou le chercheur à d'importantes questions

[13] La liste des meetings auxquels j'ai participé est reproduite dans les annexes à la fin de ce volume.

méthodologiques : si les protocoles tendent à codifier les relations desquelles naît la recherche, ils invitent dans le même temps à questionner ces relations et en particulier le statut de nos « informateurs », ceux avec qui nous travaillons et partageons une expérience de vie : qui produit et à qui appartient un savoir développé dans le mouvement même de relations intersubjectives ? A quel(s) usage(s) est destiné un tel savoir ? A cet égard il est important de distinguer entre les protocoles de recherche élaborés au sein des universités d'abord dans le cadre des recherches en médecine et biologie, et les problématiques imposées par la montée en puissance des voix autochtones dans le débat sur la production de savoirs sur et grâce à des autochtones qui se révèle en Australie dans les directives de recherche en contexte autochtone développées par l'Institut Australiens des Etudes Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres (AIATSIS) au comité duquel siègent anthropologues et autochtones.

La mutation par laquelle ceux qui étaient auparavant objets de recherche en sont devenus des acteurs au sens plein, signalée par le développement de protocoles de recherche éthiques dans les pays anglo-saxons, est liée à un ensemble de transformations plus profondes liées d'une part à l'entrée en politique, au niveau national et international, de groupes minoritaires, notamment autochtones, et d'autre part à la formulation d'un champ critique désigné comme postcolonial qui, en déconstruisant analytiquement les discours et pratiques coloniaux européens ont fait entrer la notion de 'culture' elle-même en politique (Loomba 2005, Pouchepadass 2007).

En Australie, les peuples autochtones ont une longue histoire d'opposition à la colonisation britannique et de militantisme politique, articulé en particulier aux mouvements Noirs internationaux, depuis l'*Universal Negro Improvement Association* (UNIA) de Marcus Garvey jusqu'au mouvement pour les droits civiques aux Etats-Unis et en Afrique du Sud (Maynard 2007). A la fin des années 1960, de tels mouvements débouchèrent sur l'octroi de la citoyenneté aux Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres dans tous les Etats et Territoires de la fédération australienne. A la suite de ce premier succès - permis par la formation d'une conscience politique pan-Aborigène à l'échelle du continent australien dont la Tente-Ambassade Aborigène établie par des militants devant le Parlement de Canberra en 1972 reste un symbole vivant - les revendications autochtones furent reformulées en demandes de droits spécifiques pour les membres des peuples autochtones, en particulier de droits fonciers, s'appuyant sur

une exigence de justice sociale ancrée dans l'histoire coloniale de l'Australie ainsi que sur l'affirmation de singularités culturelles autochtones.

Parallèlement, des représentants des Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres, participèrent régulièrement et dès l'origine aux travaux du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones à Genève (GTPA ou *Working Group on Indigenous Populations*, WGIP). Parmi les nombreux autochtones australiens qui se rendirent à Genève pour la session annuelle figurèrent à plusieurs reprises des représentants autochtones du Kimberley, en particulier Reg Birch, Peter Yu, Patrick Dodson, Joe Brown et John Watson. Le GITPA, mis en place par l'ONU en 1982, aboutit au texte de la Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones voté en septembre 2007 par l'Assemblée Générale des Nations-Unies. La Déclaration, n'est pas un texte légal mais elle constitue désormais un texte de référence pour les 6% de la population mondiale qui se revendiquent comme autochtones. La création du GITPA au sein de l'ONU était le résultat d'un militantisme d'abord issu d'Amérique du Nord (Etats-Unis et Canada) où, confrontés à l'inefficacité de leurs actions au niveau national, les groupes Indiens choisirent d'adopter une démarche pan-tribale, manifestée par la création du Conseil international des Traités Indiens (IITC) en 1974 et d'amener leurs revendications au niveau des instances internationales[14]. Quoique né en Amérique du Nord, le mouvement autochtone s'étendit bientôt à d'autres régions du globe et dès 1975, la conférence internationale fondatrice du Conseil Mondial des Peuples Autochtones réunissait outre des Amérindiens, des Sami, des Inuit, des Maoris et des Aborigènes d'Australie. Avec le soutien d'ONG internationales, ces différents groupes obtinrent l'accréditation du Conseil Economique et Social de l'ONU ce qui à terme déboucha sur la création du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones. Ce sont les représentants des Nations Premières canadiennes francophones qui traduisirent le terme anglais d'*Indigenous* par « autochtones » et c'est dans cette continuité que je l'emploie pour désigner les Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres australiens dans ce travail.

Depuis les années 1990, et la décision de justice dite « *Mabo* » (du nom du principal plaignant, Edward Koiki Mabo) qui reconnut officiellement l'existence d'un titre foncier autochtone antérieur à la colonisation britannique, le terme *Indigenous* est désormais employé en Australie pour désigner ceux qui dans les deux décennies précédentes étaient décrits comme "Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres", et

[14] Sur l'histoire et les problématiques du mouvement autochtone au sein de l'ONU, voir Bellier 2004, 2006, Corntassell 2007 et le DVD-Rom « Des peuples Autochtones Francophones en Mouvement » édité par l'association Groupe International de Travail sur les Peuples Autochtones (GITPA).

auparavant encore comme « natifs ». Les Insulaires du détroit de Torres contestent aujourd'hui l'utilisation du terme « *Indigenous* » qui, s'il permet de sensiblement réduire la taille des acronymes, a pour effet d'instaurer une homogénéité factice et de gommer les singularités - autochtones, insulaires, à l'articulation entre l'Australie et la Papouasie-Nouvelle-Guinée - qu'ils revendiquent. Cette critique peut par ailleurs être étendue à l'ensemble des dénominations précédentes (depuis « natif » jusqu'à « Aborigène ») dans la mesure où sous ces différents termes sont réunis la multitude des groupes autochtones australiens. La délimitation de ces groupes – en tant que tribus, groupes linguistiques, groupes territoriaux ou claniques – continue d'alimenter le débat entre anthropologues, linguistes et juristes mais on peut retenir comme indication le chiffre approximatif de cinq cents groupes distincts retenu par l'Institut des Etudes Aborigènes et des Insulaires du Detroit de Torres de Canberra (AIATSIS)[15]. Plusieurs éléments sont clairement établis par la recherche australianiste : d'une part l'ancienneté de l'occupation du continent australien par des groupes humains – 60 000 ans selon les dernières estimations admises (David 2006) -, d'autre part la diversité linguistique, culturelle et historique de ces groupes et, enfin, leur organisation à l'échelle continentale en un vaste réseau d'échanges et de circulation (McCartthy 1939). Dans le Kimberley, j'utilise le terme « Aborigène » pour désigner les populations autochtones dans leur ensemble, étant donné la très faible présence d'Insulaires dans cette région, et utilise les noms choisis par ces groupes lorsque je les considère individuellement.

Le tournant politique des années 1970 en Australie, le passage du mouvement pour les droits civiques à un mouvement autochtone, marque l'entrée de ce pays dans une phase postcoloniale. J'utilise ici ce terme nom pas dans un sens chronologique mais dans le sens que lui ont conféré les « études postcoloniales » : le *post-* marquant une distance critique, délimitant un champ dans lequel sont analysés les rapports et discours hérités des colonialismes européens tels qu'ils perdurent ou sont reformulés dans la période contemporaine malgré l'indépendance formelle des Etats décolonisés ou les politiques et formes légales de reconnaissances des groupes anciennement colonisés tels que les groupes autochtones. En ce sens, « *Le postcolonial est une approche, une manière de poser les problèmes, une démarche critique qui s'intéresse aux conditions de la production culturelle des savoirs sur Soi et sur l'Autre, et à la capacité d'initiative et d'action (*agency*) dans un contexte de domination hégémonique* » (Smouts 2007, p.

[15] Carte des groupes aborigènes de l'AIATSIS (1994): <www.aiatsis.gov.au/aboriginal_studies_press/aboriginal_wall_map?SQ_DESIGN_NAME=graphic&SQ_ACTION=set_design_name>; carte de Tindale des groupes Aborigènes (1974), voir figure 1.

33). Les études postcoloniales et subalternes désignent donc un champ critique de déconstruction des catégories, à la fois de pratiques et de pensée, par lequel le pouvoir colonial s'est imposé et continue de s'exercer dans le cadre impérialiste du capitalisme tardif et mondialisé – la particularité des colonialismes européens tenant précisément à leur étroite articulation avec le développement de l'économie capitaliste (Loomba 2005).

Ainsi que le souligne Neil Lazarus, la spécificité des études postcoloniales tient à la critique de l'européocentrisme non pas en tant qu'idéologie mais en tant qu'*épistémè* ou « *mode hégémonique de conceptualisation dont les tendances structurantes sont si profondément et insidieusement mêlées qu'elles ne peuvent qu'influencer fortement l'ensemble de la littérature savante sur les questions touchant 'l'Europe et les autres'* » (Lazarus 2006, p. 74). Edward Said, avec son ouvrage fondateur paru en 1978, *Orientalism*, en montrant comment les représentations coloniales avaient été contrôlées et utilisées pour servir l'expansion coloniale – thèse explicitement inspirée des travaux de Foucault en ce qu'elle posait une connexion entre modalités d'exercice du pouvoir et de production de savoir, en l'occurrence sur un « autre » oriental essentialisé dans un statut inférieur – a été décisif dans le positionnement des études postcoloniales à cheval entre le champ littéraire et un champ plus directement politique et sociologique, débordant dès lors dans l'ensemble des sciences sociales (Pouchepadass 2007).

« *Une fois admise l'hypothèse foucaldienne selon laquelle le discours est constitutif d'une réalité sociale et l'hypothèse saidienne selon laquelle le discours occidental produit les conditions de l'impérialisme, il reste à déconstruire le discours occidental, à l'interrompre, à en saper l'autorité pour déconstruire l'impérialisme* » (Smouts 2007, p. 43) : telle est l'ambition des écoles postcoloniales et subalternes, fortement influencées d'une part par les travaux de Gramsci et d'autre part par la lecture de ces auteurs qui, une fois traduits et lus en anglais, ont été réunis dans une école dite post-structuraliste : Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard. A travers la figure du subalterne, la volonté des auteurs postcoloniaux et subalternistes, a été de mettre en avant la construction sociale de modernités ou réalités alternatives dont les formes d'organisation, l'historicité et les pratiques discursives ne peuvent être réduites au seul récit européen de la modernisation (Chakrabarty 2000, Gaonkar 2001). Ces avancées critiques participent en outre d'un champ postmoderne plus large et qui, en anthropologie particulièrement, a été marqué par une critique de l'autorité

épistémologique occidentale et de la réduction herméneutique des cultures non-occidentales à des textes ethnologiques (Marcus & Cushman 1982, Marcus & Clifford 1986, Clifford 1988, Bazin 1996).

Les études postcoloniales ainsi que le mouvement des études subalternes, au départ développé par des historiens marxistes de l'Inde décolonisée, n'ont été reçues que tardivement en France, où elles ne sont discutées et critiquées que depuis quelques années alors qu'outre-Atlantique ces mouvements ont donné lieu à une avalanche éditoriale et que la majorité des universités y disposent désormais d'un département d'études postcoloniales. Sans doute faut-il voir dans ce retard une réticence à la compartimentation des sciences sociales en autant d'études segmentées, d'autant qu'une telle fragmentation contrevient à l'idéal républicain français et à la hantise concomitante des communautarismes (Assayag 2007).

Plus profondément, cette réticence critique - qui va parfois jusqu'à la caricature mais est aussi partagée hors de France - renvoie à l'articulation problématique entre ces mouvements théoriques de déconstruction, au départ principalement d'ordre sémiotique, et les luttes politiques réelles dans lesquelles sont engagées les « subalternes », en particulier les autochtones. Ainsi une critique fréquemment adressée aux auteurs postcoloniaux est leur occidentalisation même, leur non-subalternité étant signifiée par les postes qu'ils occupent dans des universités nord-américaines (Amselle 2008, Dirlik 1994), Dirlik dénonçant par exemple le fait que « *la postcolonialité est la condition de l'intelligentsia du capitalisme global* » (Dirlik 1994, p.356, cité dans Lazarus 2006, p.65, voir aussi Appiah 1992, Amselle 2008 pour de semblables critiques). De fait, les auteurs postcoloniaux sont confrontés une difficulté majeure, à savoir la réappropriation pragmatique par les groupes subalternes des discours mêmes qu'ils entendent déconstruire, en particulier ceux articulés en termes d'identité et de culture : la libération politique paraît aller pour ainsi dire à l'encontre de la libération des esprits (Pouchepadass 2007).

La question posée par l'auteur subalterniste Gayatri Chakravory Spivak au milieu des années 1980 reste donc entièrement d'actualité : « le subalterne peut-il parler ? » (*Can the subaltern speak ?*) – question qui se réfère à la fois à la langue même employée par les subalternes, l'impossibilité de parler une autre langue que celle du discours totalisant de l'Europe du capitalisme mondial intégré, et à la possibilité pour

quiconque de représenter les subalternes dans des instances académiques ou politiques[16]. Kuper (2003) a par exemple critiqué le mouvement autochtone international tel qu'il s'est élaboré à l'ONU en tant qu'il serait une manipulation des autochtones orchestrée par les ONGs écologistes et alter-mondialistes qui n'appuieraient les revendications autochtones formulées en termes culturels essentialistes qu'afin de promouvoir leurs propres objectifs : « *de nouvelles identités sont fabriquées et des porte-parole identifiés qui ne peuvent pas être représentatifs et peuvent effectivement n'être que la création de partis politiques et d'ONGs. Ces porte-parole exigent la reconnaissance de modes alternatifs de compréhension du monde mais l'ironie de la chose tient à ce qu'ils le fassent dans l'idiome de la théorie occidentale de la culture* »[17]. Spivak avait proposé le concept d' « essentialisme stratégique » pour tenter de concilier l'approche théorique et les luttes pragmatiques. Le terme désigne l'utilisation d'un essentialisme positif en ce sens qu'il sert des objectifs politiques clairement définis, une étape nécessaire, mais pas définitive, dans le processus politique d'émergence des voix subalternes : « *l'essentialisme stratégique concerne l'agrégation de tous les individus au sein de collectifs* ad hoc *dans le but de les faire exister en tant que groupes* » (Spivak 1985, p.342). Mais ce concept s'est heurté au fait que cette dimension stratégique n'a pas été perçue en tant que telle par les instances auxquelles les subalternes s'adressèrent ainsi. En Australie, les législations sur les droits fonciers autochtones, que ce soit l'*Aboriginal Land Rights Act* de 1976 pour le seul Territoire du Nord ou la législation fédérale du *Native Title* (titre foncier autochtone) de 1993, maintes fois amendée depuis, soumettent toutes deux la reconnaissance de droits fonciers à la démonstration, par les groupes de plaignants, de l'authenticité de leurs demandes en termes culturalistes tels que fixés par des juges australiens non-autochtones.

La conjonction des luttes politiques et des théories postcoloniales a aussi débouché en Australie sur une transformation radicale des conditions de l'exercice de la recherche auprès des autochtones et une transformation de la situation ethnographique. L'établissement de l'Institut des Etudes Aborigènes (*Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies*, AIATSIS), au comité duquel siègent des anthropologues et des personnalités autochtones, et le développement par cet organisme

[16] Sur ces questions, voir Soucaille 2007 et les numéros 29 ("Réseaux Autochtones") et 30 ("Narrations postcoloniales") de la revue *Multitudes*, été et automne 2007.

[17] Kuper 2003, p. 395 : "New identities are fabricated and spokespeople identified who are bound to be unrepresentative and may be effectively the creation of political parties and NGOs. These spokespeople demand recognition for alternative ways of understanding the world, but ironically enough they do so in the idiom of Western culture theory".

de directives et de protocoles éthiques s'inscrivent dans un tel mouvement, porté par plusieurs générations de militants et intellectuels autochtones depuis Marcia Langton jusqu'à, plus récemment, Martin Nakata ou Aileen Moreton-Robinson (Grossmann 2003) qui, nourris à l'école postcoloniale, ont affirmé le droit de contrôle des Aborigènes sur leurs représentations et les recherches les concernant, participant par là même de l'édification de ce que Maïa Ponsonnet, commentant un ouvrage consacré aux formes performatives d'action politique autochtones (Glowczewski & Henry 2007) a qualifié d'"anthropologie de la décolonisation" qui "*consiste à porter l'attention non pas uniquement sur les particularités identitaires des groupes évoqués mais, surtout, sur le dynamisme et la force de ces identités, c'est-à-dire sur la manière dont les représentants de ces groupes s'inscrivent dans les contextes mondiaux (politiques et artistiques notamment), en tant que sujets dotés d'un pouvoir d'agencéité (traduction d'*agency*), et opposent à la colonisation des stratégies de résistance construite et constructive*" (Ponsonnet 2008, p. 537).

Dans les deux cas, qu'il s'agisse des contradictions du postcolonialisme ou du militantisme autochtone, nous sommes en effet confrontés au même problème de l'affirmation de singularités - culturelles, historiques, sociales – reformulées en revendications politiques. La nature de ces singularités, de ce fait, reste simultanément en enjeu politique – quelles singularités reconnaître, sous quelle forme, selon quels critères et dans quel but ? – et scientifique : quel contenu anthropologique donner à l'affirmation de singularités autochtones ou subalternes ? La réappropriation par les peuples ethnographiés des concepts et thèmes directeurs de l'anthropologie anglo-saxonne, en particulier celui de culture, et la diffusion de ce concept en dehors du seul cadre académique, ont suscité de vives réactions et inquiétudes dans le milieu anthropologique. Si dans les années 1980 cette réappropriation et l'entrée des colonisés sur la scène politique avait débouché sur l'idée d'invention de la tradition (Wagner 1980, Hobsbawm & Ranger 1983), la réticence française à l'égard des discours postcoloniaux telle qu'elle s'est récemment manifestée notamment chez Amselle (Amselle 2008) manifeste un rejet de nature sinon idéologique du moins rhétorique plus qu'épistémologique (Cusset 2008). Le problème anthropologique, au-delà de ces débats et réactions, reste identique : comment reconnaître les distinctions signifiantes entre les groupes humains, telles qu'elles sont manifestées et mises en jeu dans les relations sociopolitiques, sans pour autant aboutir à ou, dans une perspective postcoloniale, sans

renouveler, des formes d'exclusion, des modèles fixant l'identité dans des rapports de domination ?

Sahlins (1999) a dénoncé la moralisation de la discipline anthropologique dans le cadre de ce qu'il désigne ironiquement sous le terme de « postologie » (*afterology*) ; dans un article récent, Stoczkowski fait remonter cette tendance éthique aux sources mêmes de la discipline anthropologique, chez Tylor, Durkheim ou encore Levi-Strauss, à travers ce qu'il identifie comme un « quatrième but » implicite de cette discipline, au-delà de la triade classique « décrire-comprendre-expliquer » : « *transformer la réalité sociale que nous étudions* » (Stoczkowski 2008, p. 351). De ce point de vue la nécessité éthique à laquelle je fus directement confrontée, ne serait que le nouveau visage d'un « *spectre moral* » hantant l'anthropologie depuis son origine. Cependant, alors que les objectifs moraux critiqués par Stoczkowski en tant qu'ils peuvent contrevenir aux objectifs scientifiques de la discipline étaient ceux des chercheurs eux-mêmes, l'impératif moral développé à la suite de l'institutionnalisation des études postcoloniales et subalternes résulte d'un autre mouvement : celui par lequel ceux qui étaient naguère les objets du discours anthropologique – les colonisés, les autochtones, les populations exotiques – se sont vus reconnaître, non sans débats, le statut de sujets.

Stoczkowski critique dans ce cadre l'intérêt excessif pour les « victimes » ou les « opprimés » en ce qu'il débouche sur un appauvrissement de la description et de l'analyse anthropologique ainsi cantonnée à un seul aspect d'une réalité sociale nécessairement plus complexe ; de fait, une critique récurrente de l'influence des études postcoloniales est la réduction de « *toute pratique culturelle à n'être qu'imposition hégémonique ou résistance à l'hégémonie* »[18]. A la suite de Didier Fassin, Stoczkowski propose comme issue à ce dilemme la transformation du positionnement moral du chercheur en un outil de recherche : « *prendre aussi en compte les valeurs et les pratiques morales de l'observateur, de manière à saisir l'impact des options morales de l'anthropologue sur la manière dont il produit un savoir académique* »[19]. Ainsi que Stoczkowski le relève, cependant, la proposition de Fassin se heurte à la difficulté pratique pour un chercheur d'expliciter ses fondations morales, exigence qui, outre

[18] Sahlins 1999, p. 406: "Any cultural practice is either hegemonic imposition or counter-hegemonic resistance".
[19] Stoczkowski, 2008, p. 352: "take into account also the moral values and practices of the observer, in order to seize the impact of the anthropologist's moral options upon the way in which he produces academic knowledge".

qu'elle implique une lucidité peu commune, nécessiterait de longs développements réflexifs qui, au final, éloigneraient plus encore le chercheur de l'ambition de rendre compte d'une réalité sociale particulière.

Malgré cette réserve sur la possibilité d'une telle explicitation des présupposés moraux d'un chercheur, le titre de ma thèse « Loi et Culture du Pays : anthropologie des réseaux aborigènes du Kimberley, nord-ouest de l'Australie » indique cependant la démarche méthodologique et épistémologique qui a présidé à ce travail. Les premiers termes, Loi et Culture et Pays, désignent des concepts autochtones tels que *mob*ilisés, au travers d'une organisation comme KALACC, dans leur rapport aux institutions de l'Etat australien, à la fois locales, nationales[20] et fédérales ; le sous-titre quant à lui précise la spécificité de mon terrain et l'orientation théorique de mon approche.

En reprenant des concepts autochtones à la fois comme titre et orientation générale de réflexion - dont les significations seront déployées dans le cours de la thèse - apparaît l'ambition de parler non pas sur ou à partir d'une situation sociale mais bien *avec* les acteurs qui la vivent et la construisent. Les termes de Loi, de Culture, de Pays, (*Law and Culture, Country*) en effet, sont quelques-uns des termes de relation que les autochtones du Kimberley ont choisi de mettre en avant à travers les organisations représentatives dont ils se sont dotés à la fin des années 1970 – c'est d'ailleurs précisément au contact des membres et du personnel de KALACC que mon questionnement est passé de la question de la transmission culturelle à celle du travail des relations politiques et culturelles mises en jeu par les concepts de Loi et Culture et de Pays.

Bien qu'anglais en apparence, les concepts de « Loi et Culture » d'une part et de « Pays » d'autre part, sont des termes kriol. Le Kriol est une langue parlée par les Aborigènes à travers tout le Nord et le Centre de l'Australie, aujourd'hui la langue maternelle de l'écrasante majorité des Aborigènes du Kimberley et un marqueur identitaire déterminant (Hudson 1985). Selon le linguiste de l'*Australian National University* Harold Koch, le Kriol est issu du Pidgin Aborigène Australien qui s'est développé dans le cadre des interactions coloniales et qui, dans le nord, s'est développé en une langue à part entière: le Kriol, qui connaît lui-même de nombreuses versions dialectales en fonction des langues locales avec lesquelles l'anglais s'est confronté

[20] L'adjectif national, dans le contexte de cette thèse désigne l'Etat d'Australie Occidental, tandis que fédéral se rapporte à l'Etat australien dans son ensemble.

(Koch 2000). D'autres formes de pidgin australiens, tel que le pidgin des *luggers*[21] de Broome ont connu un autre destin: celui-ci – témoin du caractère cosmopolite du port de Broome - est tombé en désuétude avec le renvoi de la main d'œuvre asiatique des bateaux perliers de la côte à la suite de la Seconde Guerre Mondiale et la destruction de la flottille de lougres.

Le Kriol, désormais codifié et écrit, est né dans les institutions coloniales - stations d'élevage, missions catholiques ou protestantes, réserves gouvernementales – dans lesquelles les Aborigènes furent rassemblés dans le cadre des différentes politiques coloniales australiennes – pacification, protection, assimilation (voir fig. 10) - appliquées dans le nord et le centre de l'Australie afin de permettre aux Aborigènes issus de groupes autrefois distants de communiquer et d'échanger entre eux ainsi qu'avec les Blancs régissant ces institutions.

Pour comprendre la formation du Kriol et sa prégnance contemporaine, il faut se rappeler que le rassemblement des populations autochtones dans des institutions coloniales s'est effectué sur fond de grande diversité linguistique, particulièrement dans le Kimberley. Selon le linguiste australien McGregor en effet, on recense dans cette région plus de soixante langues (dans leur grande majorité menacées de disparaître faute de contextes d'utilisation dans la société australienne) appartenant à cinq familles linguistiques différentes (McGregor 2004), une situation exceptionnelle en Australie où la très grande majorité des langues appartiennent à la seule famille Pama-Nyungan[22].

La colonisation du Kimberley a facilité la pénétration de groupes, parlant des langues Pama-Nyungan, issus du Grand Désert de Sable dans la région, leurs membres s'installant dans les mêmes institutions que les habitants antérieurs du Kimberley[23]. La

---

[21] En français, lougre : voilier comportant en général deux mats, utilisés pour le cabotage et la navigation à proximité du littoral. Dans le Kimberley, les lougres ont particulièrement été utilisés pour la collecte de coquillages dans les fonds marins.

[22] McGregor, 2004 : quatre familles quatre familles de langues nommées par défaut « non Pama-Nyungan » dont sont représentés dans le Kimberley : Nyulnuyulan (comprenant les langues Bardi, Jawi, Nyulnyul, Jabirrjabirr, Nimanburru, Ngumbarl, Jukun, Nyikina, Warrwa, Yawuru et leurs variantes dialectales), Jarrakan (comprenant les langues Kija, Miriwoong, Gajirrabeng, et leurs variantes dialectales), Bunuban (comprenant les langues Bunuba et Gooniyandi) et Worroran (comprenant trois sous-groupes : worrorra, ngarinyin et wunambal, chacun de ces sous-groupes comprenant une dizaine de langues différentes : langues du sous-groupe worrorique : Worrorra, Yawijibaya, Winyjarrumi, Umiida, Unggarangu, Unggumi ; langues du sous-groupe ngarinyinique : Ngarinyin, Ngranawu, Andajin, Wolyamidi, Walajangarri, Worla, Guwij, Munumburru ; langues du sous-groupe wunambalique : Wunambal, Wilawila, Gambera, Gunin/Kwini, Gulunggulu, Miwa, Yiji).

[23] McGregor 2004 : Les langues Pama-Nyungan parlées dans les régions désertiques et semi-désertiques du sud du Kimberley se répartissent en quatre sous-groupes identifiés selon le nom désignant une personne humaine : sous-groupes Marrngu (comprenant les langues Karajarri, Mangala, Nyangurmata), Ngambin (comprenant les langues Walmajarri, Jaru, Juwaliny, Nyininy, Wanyjirra, Gurindji, Malngin),

sortie du désert dans la première moitié du XXème siècle est sans doute, comme nous le verrons au cours de cette thèse (chapitres 1, 2 et 3 en particulier), l'un des mouvements démographique et socioculturels les plus déterminants dans la formation du Kimbeley autochtone actuel : le fait que la structure grammaticale du Kriol soit Pama-Nyungan en est une manifestation. Cependant, le Kriol reste une langue diverse dans la mesure où des mots des langues vernaculaires locales, voire des tournures syntaxiques, y sont intégrés, particulièrement par les locuteurs les plus âgés : si certains mots sont partagés à travers tout le Kimberley – *mangarri* (nourriture), *ngallija* (thé), *Kartiya* (non-Aborigène) - il existe de nombreuses variantes locales du Kriol, à la fois dans le Kimberley mais aussi dans les autres régions australiennes où il est parlé (Territoire du Nord, Désert central, Péninsule du Cap York particulièrement). Ce qu'il importe ici de souligner avant tout, c'est que le Kriol n'est pas un pidgin ou une forme dialectale de l'anglais mais bien une langue autochtone, pertinente dans les socialités autochtones et permettant d'exprimer sinon de faire entendre des concepts et pratiques autochtones.

De ce point de vue, si ce travail de thèse est hanté par un spectre, c'est moins celui de la morale tel que l'identifie Stoczkowski, que celui de la traduction et, par là même, celui de la communication interculturelle. En effet, ce travail tout entier, en plus d'être traversé par le décalage entre l'expérience de langues vivantes et leur transcription en termes académiques, se situe à l'interface entre différentes langues – le français, l'anglais, le kriol ainsi que plusieurs langues vernaculaires (Bunaba, Walmajarri, Nyikina, etc.) - et différentes cultures et traditions savantes – française, australienne, autochtones.

Massumi, interrogeant la question de la traduction et de la communication interculturelle, propose d'adopter une attitude « non-communicationnelle » en s'appuyant sur le modèle du bégaiement de Sandra Buckley. Le bégaiement, en tant que suspension de la communication interrompt la socialité dialogique mais, selon Buckley et Massumi, c'est précisément dans cette suspension que peut se nouer une relation : dans la volonté de reprendre un dialogue malgré l'impossibilité de communiquer. Le bégaiement, en outre, indique une asymétrie irréductible entre les termes en relation, une différence visible et marquée : « *Ce que cette asymétrie annonce, c'est que les interlocuteurs, ces termes de la relation qui s'absorbent dans la socialité, qui se réunissent dans le suspens où ils s'invoquent mutuellement pour reprendre l'expression,*

Yapa (comprenant les langues Warlpiri, Ngardi) et Wati (comprenant les langues Yulaprija, Wangkajunga, Kukatja et Pintupi).

que ces termes si intensément liés sont néanmoins dans l'impossibilité de se substituer l'un à l'autre. *On dit souvent que la société se fonde sur l''échange. Au contraire, elle ressort d'une condition-limite indépassable de non-echangeabilité, de non-transmissibilité relevant d'une appartenance indivise à une situation dynamique de non-partage autrement différenciée. L'asymétrie indépassable est la condition de l'échange* » (Massumi 2002, p. 97, mon accentuation).

Dans ce travail, j'entends donc décrire les conditions de l'incommunicabilité en Australie, c'est-à-dire ces *relations* où se génèrent et reproduisent singularités autochtones : c'est dans la tension entre les différents sens que ces concepts autochtones - Loi et Culture, Pays - condensent et ouvrent que se situe mon analyse et que je m'interroge sur les conditions de coexistence entre Aborigènes et non-Aborigènes en Australie et interroge la notion de dialogue interculturel (un aspect plus particulièrement examiné aux chapitres 2 et 5). De ce point de vue, mon analyse des pratiques politiques des Aborigènes du Kimberley ne se réduit pas à une étude herméneutique des représentations aborigènes à partir de textes ou de discours mais se concentre plutôt sur la manière dont de telles représentations sont stratégiquement mises en jeu dans le cadre de relations sociales et politiques. En cela je m'intéresse plus à la dimension performative du langage (Austin 1962) qu'à sa dimension purement sémiotique : quelles actions sont désirées et réalisées par l'emploi de tels ou tels termes, dont le sens est nécessairement contesté puisqu'ils appartiennent à plusieurs langues ? C'est ainsi dans un espace de tension et de négociation des significations, à la rencontre de plusieurs univers de références et de pratiques que se situe cette thèse : traduction et performativité structurant comme en fil rouge ce travail.

En tâchant de parler avec mes informateurs, et donc en prêtant une attention particulière à leurs concepts propres, succomberais-je moi-même à un travers moraliste ou bien-pensant ? En spécifiant dans mon sous-titre mon approche comme anthropologique, je me réfère particulièrement aux travaux de Bazin dont une partie de l'œuvre est consacrée à un travail de différentiation entre deux méthodologies de terrain (Bazin 1996, 2008). L'une, ethnologique, suppose que ce que le chercheur observe sur le terrain, les actions des acteurs qu'il rencontre et observe, sont l'expression d'un texte

culturel implicite qu'il convient de déchiffrer au travers d'une interprétation[24] - hypothèse qui débouche nécessairement sur des constructions de type essentialiste, celles que les postcoloniaux ont déconstruites comme celles qu'ils sont accusés d'avoir encouragées. L'autre, anthropologique, prend la scène observée « *au sérieux de son présent immédiat* », et suppose dès lors que ce que le chercheur observe ne sont pas des comportements exprimant un texte culturel implicite qui les déterminerait, mais plutôt des actions au sein d'interactions socialement contraintes dont il ignore les règles mais que, par le biais de la description, il va tenter de comprendre : formuler les règles et énoncer ainsi le champ des actions possibles plutôt que les raisons de l'action finalement observée. La première approche construit des altérités, la seconde réduit ces altérités à de simples différences : « *que finalement, au bout du processus, je sache au moins partiellement dire ce qu'ils font, c'est la preuve que, si différent que soit leur comportement, il est pensable qu'il soit le mien* » (*Ibid*., p. 409).

Dans la perspective anthropologique ainsi définie comme description des règles d'un jeu, « *chaque « culture » ou « micro-culture » est un « coup » tactique réussi soit pour faire reconnaître et légitimer son droit à être autre que les autres, soit pour réduire les autres à leur inéluctable incapacité à être comme soi-même. A ce compte, je n'institue pas une identité, je décris les modalités et les procédures de son institution, la rhétorique et la mimétique de l'ethnicité par exemple, comme je décris l'art et la manière d'en tirer profit ou pouvoir, de se placer au mieux dans le champ concurrentiel des identités disponibles, de revendiquer son appartenance aux plus valorisées – toutes pratiques qui ont précisément pour effet de les reproduire* » (*Id*., p. 417-18). En considérant que les notions de Loi et Culture et Pays sont des termes de relation choisis par les Aborigènes du Kimberley pour négocier leur place dans l'Etat et la société australiens, je me propose ainsi de décrire comment ces notions représentent des « coups tactiques » dans la « partie » qui a pour nom autochtonie, au travers de laquelle les Aborigènes reproduisent de manière dynamique leurs singularités et leurs différences. Si donc, un présupposé moral détermine cette thèse et la recherche que j'ai menée pour l'écrire, c'est celui selon lequel les « participants » ou « informateurs » de ma recherche sont des agents au sens du terme anglais d'*agency* : doués d'une capacité d'action qu'ils mettent en œuvre dans les situations qui les font autant qu'ils les

[24] J. Bazin, 1996, p. 406 : « A tout état de perplexité où il s'avère que *je ne sais pas ce qu'ils font*, il peut être mis fin par une proposition telle que *c'est leur coutume*. Que ce soit *leur coutume* (c'est-à-dire pas la mienne) à la fois rend raison de mon ignorance et la transforme en savoir. C'est un savoir du genre ethnologique ».

façonnent au travers de discours, de relations, de représentations générées selon des logiques singulières mais non pas étrangères.

Comme le constate McIntosh après Pigg : « *par rapport au développement, les Autres présupposent que les peuples autochtones n'ont pas de visions de développement. Au lieu de cela, ils sont considérés comme porteurs de culture, détenteurs d'un savoir sacré. Selon cette perception, maintenir la « culture » est leur seule prérogative et motivation*»[25]. L'ambition de cette thèse, au contraire de cette perception, est donc de décrire les modèles indigènes de développement qui sont inscrits dans les termes de Loi et Culture et de Pays, c'est-à-dire de mettre en lumière les logiques locales à partir desquelles les autochtones du Kimberley continuent de reproduire leurs singularités au sein de la société australienne.

En cela, je m'inscris dans la continuité de Sahlins et de ses recherches à Fidji et à Hawai'i : son analyse dynamique des structures traditionnelles autochtones, en effet, l'a mené à parler de processus d' « indigénisation de la modernité » (rejoignant par là même certaines élaborations postcoloniales sur les modernités multiples ou alternatives), soit le traitement au sein des structures locales d'interprétation et d'actions des nouveaux objets et acteurs rencontrés dans l'expérience coloniale. Sahlins, en effet, désigne comme "*develop-man*" ou "*indigénisation de la modernité*" (Sahlins, 1992, 2007 [1989]) les modèles autochtones de développement fondés non pas sur une idée moderne de progrès mais sur l'enrichissement des cultures locales par l'incorporation d'éléments ét*rangers*, décrivant par là même, à l'inverse de la notion d'invention de la tradition, une "inventivité de la tradition" (1999, p. 412) dont la conséquence la plus manifeste est une résistance de la culture plutôt que la formation d'une culture de la résistance telles que les envisagent les études postcoloniales (notamment Appadurai 1996). « *L'issue se trouve dans le fait de saisir que ce qui est fonctionnel, ici en un sens instrumental, doit être structurel* »[26]. Sahlins propose ainsi une voie moyenne permettant d'articuler la focalisation postcoloniale sur l'agentivité[27] et la subjectivité des acteurs subalternes à une perspective plus structurale : « *Bien qu'en théorie la structure soit supposée être un concept antithétique à l'histoire et l'agentivité, dans la pratique*

[25] McIntosh, 2003, p. 294: "As Pigg (1997) says in relation to development, indigenous peoples are assumed by the Other not to have development visions. Instead they are considered culture bearers, holders of sacred knowledge. According to that perception, maintaining "culture" is their sole prerogative and motivation".

[26] Sahlins, 1999, p. 407: The way out is to realize that what is functional, in this sense instrumental, must be structural ».

[27] Je traduis par "agentivité" le concept anglais d'*agency*, ainsi que le suggèrent les documents de l'ANR en France ; quelques années plus tôt, les québécois avaient opté pour le terme d'agencéité.

c'est ce qui donne une substance historique à la culture d'un peuple et un terrain indépendant pour leur action »[28].

Les concepts autochtones de Loi et Culture et de Pays sont ici précisément des « coups » tactiques en ce qu'ils articulent une histoire longue – celle de la présence aborigène en Australie mais aussi celle de la colonisation, y compris les différents modèles anthropologiques établis pour rendre compte des singularités socioculturelles aborigène - à l'agentivité que les autochtones du Kimberley déploient dans la constitution contemporaine de leur situation. C'est précisément dans la mesure où je questionne les relations dans lesquelles les Aborigènes du Kimberley sont agissants, que l'attention à leurs concepts et pratiques ne signifie aucunement l'abandon de mon indépendance critique vis-à-vis de leur réalité sociale : mon champ d'études n'est pas « les Aborigènes du Kimberley » mais bien plutôt ces relations, et la multiplicité de termes qu'elles articulent ensemble, qui définissent la réalité sociale que l'expression recouvre.

Une organisation telle que KALACC constitue un terrain idéal pour une perspective de recherche relationnelle et éclaire l'expression de « réseaux autochtones » employée dans le titre, en ce sens qu'il s'agit là d'une organisation autochtone, représentative, régionale, dont l'activité même se situe au cœur des relations façonnant une entité autochtone dans cette région d'Australie.

Depuis 1994, les bureaux de l'organisation pan-Aborigène (à l'échelle régionale) KALACC sont situés dans la petite ville de Fitzroy Crossing, dans le centre du Kimberley. En m'associant à elle je me suis donc simultanément inscrit dans la socialité particulière de cette ville aborigène (en termes de population et d'organisation) et dans un lieu connecté à la fois à l'ensemble des groupes et communautés autochtones de la région mais aussi aux diverses administrations et organisations qui participent de la relation politique autochtone.

De par son histoire, KALACC s'inscrit dans une longue tradition militante autochtone dont la première forme d'organisation structurée en termes européens dans le Kimberley - outre la grande grève des travailleurs aborigènes de la région voisine du

[28] Sahlins, 1999, p. 412: "Although in theory structure is supposed to be a concept antithetical to history and agency, in practice it is what gives historical substance to a people's culture an independent ground for their action".

Pilbara en 1946 ainsi que les formes antérieures de résistance armée ou rituelle - fut le Kimberley Land Council (KLC) créé en 1978 au cours d'un festival culturel régional rassemblant des Aborigènes de tout le Kimberley. La tâche de militer pour les droits fonciers aborigènes et de soutenir les communautés qui furent alors établies épuisa tant les faibles capacités du KLC que les même dirigeants rituels qui avaient présidé à sa création jugèrent qu'il leur faudrait se doter d'organisations afin de militer pour la pratique et la reconnaissance de leurs traditions culturelles, ce qu'ils firent en 1984, à Ngumpan, en fondant KALACC et le *Kimberley Language Resource Centre* (KLRC). En d'autres termes, KALACC fut précisément établie dans le but de soutenir les politiques de la culture autochtone dans le Kimberley, l'articulation entre ces deux domaines étant précisément l'un des objets de ma recherche.

Ces trois organisations sont qualifiées par leurs membres et personnels comme représentatives dans la mesure où elles furent établies par et pour les Aborigènes d'une part et que d'autre part, elles accordent une place décisive aux « anciens », gardiens et enseignants des Lois rituelles et traditions culturelles locales, dont j'examine le rôle politique au deuxième chapitre plus particulièrement. En développant ma recherche à partir de KALACC, c'est donc à une exploration de la politique autochtone – ses acteurs, ses discours, ses modalités pratiques et ses contradictions - telle qu'elle est menée depuis la base que j'ai pu m'adonner.

Outre les « anciens », le travail que j'ai mené avec KALACC m'a de surcroît permis de rencontrer un éventail large des Aborigènes du Kimberley – depuis les habitants de Fitzroy Crossing et des communautés isolées jusqu'aux « anciens » et bureaucrates aborigènes – constatant par là même l'hétérogénéité des individus se réunissant sous cette bannière au sein d'un même champ social. En établissant des relations avec ces différents acteurs, j'ai ainsi pu naviguer le long de diverses chaînes de socialité et de relations, – locales, régionales, voire nationales et internationales - visitant communautés, assistant à des réunions politiques, m'associant à des projets ponctuels ou durables : c'est dans ce mouvement relationnel que peut se comprendre, dans un premier temps, le terme de réseau dans l'intitulé de ma thèse - à la fois comme objet et méthode de recherche. En ce sens, ma démarche fut à la fois multi-site (Marcus 1998) – dans la mesure où j'ai parcouru différents lieux de production de l'autochtonie du Kimberley, depuis les communautés autochtones jusqu'aux universités et agences gouvernementales - et multi-située puisque grâce à mon alliance avec KALACC j'ai été

amené à comprendre comment cette région constituait un pays pour une multiplicité d'acteurs.

Les groupes autochtones ont été depuis le début du XXème siècle l'objet d'une attention ethnographique et, le plus souvent, monographique. En situant à dessein mon terrain à un niveau régional, mon ambition a donc été de dépasser ce cadre réduit et artificiel de la monographie consacrée à un lieu ou un groupe délimités d'avance, pour analyser la manière dont un ensemble plus large, s'agençant effectivement sur une pluralité, est constitué en tant qu'entité sociopolitique pertinente dans l'Australie contemporaine. Si les Aborigènes du Kimberley partagent une histoire commune de colonisation qui est déterminante dans l'affirmation d'une identité commune aujourd'hui, celle-ci ne s'est pas manifestée dans l'ensemble de la région de la même manière, prenant ici la figure d'un policier, là d'un éleveur, ailleurs encore d'un missionnaire, et elle n'a pas non plus été vécue de la même manière en fonction des « pays » particuliers considérés. D'autre part, l'ethnographie de la région, comme du reste ailleurs en Australie, a montré que malgré la diversité linguistique et culturelle, les groupes aborigènes étaient liés entre eux, de voisin à voisin, par de complexes réseaux d'échanges qui ont été *mob*ilisés dans la réponse que les Aborigènes du Kimberley ont voulu apporter à l'expérience coloniale : c'est à cette *mob*ilisation à la fois historique et contemporaine que je me suis aussi particulièrement intéressé pour décrire le « Kimberley aborigène » en termes anthropologiques.

L'organisation de la thèse, en déployant les concepts autochtones de Loi et Culture et de Pays, vise à rendre compte du terrain mouvant, hétérogène et contesté qu'est le Kimberley, en tant qu'agencement de pays autochtones et région australienne, en tant que processus complexe de génération d'identités singulières.

Dans le premier chapitre, j'adopte une perspective régionale, introduit le Kimberley en explorant les dynamiques sociales qui constituent cet espace en tant que lieu et ses habitants en tant qu'autochtones. Comment comprendre la revendication aborigène du Kimberley en tant que région autochtone un siècle après le début de sa colonisation effective ? Une discussion du traitement ethnographique des concepts de Pays et de lieu m'amène à adopter une approche relationnelle à partir de laquelle je mets en regard le façonnement historique d'une division administrative de l'Etat d'Australie Occidentale et d'une catégorie de population avec les manières dont ceux qui se

reconnaissent comme habitants présentent et construisent le même espace en un ensemble articulé de Pays singuliers. En explorant ces relations que les Aborigènes inscrivent localement dans le paysage, qu'ils déploient et mettent en jeu dans leurs interactions avec les non-Aborigènes, je cherche à rendre compte des conflits – sur la propriété, le développement et la prise en charge de cette région – définissant la situation dans laquelle les Aborigènes du Kimberley énoncent leurs singularités ainsi que les contraintes pesant sur l'exercice de leur autonomie.

Dans le deuxième chapitre, je me concentre plus particulièrement sur le Centre de la Loi et de la Culture Aborigènes du Kimberley, KALACC. L'exploration du concept indigène de Loi et Culture recentre mon questionnement sur les conditions d'exercice de l'inventivité culturelle autochtone dans le cadre d'un paysage social et médiatique en transformation ainsi que sur les conditions d'articulation, dans les politiques de la culture menées par les Aborigènes du Kimberley, des domaines du rituel et du politique : comment caractériser l'agentivité particulière mise en œuvre sous le nom de Loi et Culture ?

Au chapitre suivant je change de nouveau de focale et d'angle de vue, pour examiner la relation entre Aborigènes et non-Aborigènes dans le Kimberley à partir des socialités façonnant la ville de Fitzroy Crossing en localité autochtone. Qu'est-ce qu'une ville construite par diverses administrations pour accueillir d'anciens chasseurs-cueilleurs nomades ? Comment la vie au sein d'une ville et de structures administratives participent-elles de la constitution d'univers de vie spécifiquement autochtone ? Les réponses que j'apporte à ces questions sont mises en regard, au chapitre suivant, des formes contemporaines de retour aux pays autochtones. J'y questionne les modèles de développement durable autochtone mis en œuvre dans ce cadre du point de vue économique, social mais aussi culturel et affectif. L'enjeu de ces deux chapitres, en d'autres termes, est de décrire les cultures contemporaines des Aborigènes du Kimberley et les manières qu'ils ont de les articuler dans une tradition à la fois pratique et conceptuelle.

Enfin, dans un dernier chapitre, je reprends de manière plus théorique l'ensemble de ces données sur les relations et systèmes de relations aborigènes dans le Kimberley afin de donner un corps et une chair anthropologiques à la notion d'autochtonie en tant qu'un ensemble articulé, simultanément hétérogène et territorialisé.

Dans son introduction à un ouvrage collectif consacré à la signification politique des performances autochtones dans le monde, Glowczewski écrit que « *Dans cette configuration contemporaine du social, le sujet d'une monographie ethnologique, plutôt que de dresser le processus de vie, voire de constitution d'un groupe dont l'identité serait homogène, devient l'interrogation de la constitution d'un lieu qui se singularise du fait de l'hétérogénéité de ses habitants aux constellations identitaires multiples* » (Glowczewski 2007a, p. 37). En explorant le Kimberley autochtone, les multiples agentivités et localités à partir desquelles il est produit en tant qu'ensemble cohérent et durable, c'est à une telle entreprise de description d'une situation complexe qui préserve ses hétérogénéités, que j'entends ici me livrer.

CHAPITRE 1 - LE KIMBERLEY, PAYS ABORIGÈNE.

INTRODUCTION

Le Kimberley est l'espace à la fois géographique et social dans lequel sont situées les problématiques de cette thèse. Or, dans un ouvrage consacré à développer une perspective phénoménologique sur l'espace et le paysage, Tilley, constatant l'indissociabilité d'un pays et de ceux qui l'habitent pose que « *l'espace n'a pas d'essence substantielle en soi, mais n'a de signification que relationnelle, créée à travers les relations entre des gens et des lieux* »[29]. La première question à se poser est donc de savoir quelles relations significatives façonnent cet espace en lieu de vie et comment.

En particulier, l'enjeu de ce chapitre est de montrer comment une certaine partie de la population du Kimberley l'habite et, ce faisant, le construit en tant que « pays » (kantri ou country en kriol), traduction autochtone en Australie du paysage phénoménologique envisagé par Tilley. Au dernier recensement, les Aborigènes, c'est-à-dire ceux qui se reconnaissent et sont reconnus comme tels par leur communauté, représentaient 60% de la population du Kimberley quand la résidence au long terme (plus de cinq ans) était prise en compte. Qu'est-ce qu'un pays au sens aborigène du terme ? En quoi, ainsi que l'affirment à un niveau politique les organisations représentatives autochtones, le Kimberley peut-il être considéré comme tel ?

Cette question est d'importance dans la mesure où, si les Aborigènes représentent une part non négligeable de la population du Kimberley, leur participation aux prises de décision affectant l'avenir de la région reste problématique en l'absence de structure représentative statutaire par laquelle faire valoir leurs voix et leurs visions: ils sont effectivement en compétition avec, par exemple, les opérateurs de tourisme ou

[29] Charles Tilley, 1994, p. 11, "Space has no substantial essence in itself, but only has a relational significance, created through relations between peoples and places".

les compagnies minières - chacun produisant des interprétations spécifiques du paysage informant les modalités de son développement – qui ont d'autant plus de poids et d'influence auprès du gouvernement d'Australie Occidentale que leurs activités, même si elles peuvent entrer en contradiction avec les aspirations socio-économiques des Aborigènes, génèrent d'importants revenus.

L'ethnographie australianiste, particulièrement depuis le passage dans le Territoire du Nord en 1976 des premières lois sur la propriété foncière autochtone, nous a appris à définir un « pays » aborigène en se référant principalement à une géographie sacrée, le paysage totémique du Rêve, telle qu'elle est puissamment mise en image dans l'art aborigène contemporain. Cependant, cette géographie sacrée ne constitue que l'un des termes intervenant au sein d'un complexe nœud de relations à partir duquel émerge le « pays » - qu'on le considère comme le jardin immanent, oral et performatif des nomades (Poirier 1996), comme unité cosmologique fondamentale (Rose 1992) ou encore comme enjeu de rapports sociopolitiques (Myers 1986, Sutton 1995) - : au réseau mythique d'itinéraires totémiques s'ajoutent des réseaux de parenté complexes et variés et le réseau topographique de l'espace géographique lui-même ; en outre, ces différents réseaux ont acquis une épaisseur historique dans le cadre de la relation coloniale et constituent autant de strates relationnelles qui viennent jouer dans les conflits contemporains.

Mon hypothèse dans cette thèse est que ce qui est déterminant dans la construction d'un pays du point de vue de l'expérience aborigène n'est pas tant le contenu spécifique – les informations économiques, les langues, les obligations sociales et religieuses attachées à la géographie sacrée - que les relations elles-mêmes : les réseaux de relations, leur entretien et leur inscription, génération après génération, dans un paysage qui porte la mémoire et le devenir de ceux qui, après deux cents ans de colonisation, s'identifient en général comme autochtones, à un niveau régional comme peuples des fleuves, de la mer, du désert ou encore localement comme Karajarri, Bunuba, Walmajarri, etc[30]. En d'autres termes, je veux ici montrer comment le Kimberley est généré comme pays aborigène en révélant quelles relations y sont par eux inscrites. J'uilise ici le terme de révélation en empruntant à la distinction d'Ingold entre décodage et révélation comme modes épistémologiques: tandis que le décodage repose sur la dichotomie saussurienne entre signifiant et signifié, la révélation renvoie à une

[30] Sur les Karajarri, voir Bagshaw 2003, Piddington 1932, Capell 1939; Bunuba, voir Moizo 1991, Kolig 1981, 1975 ; Walmajarri : Berndt 1972 , Kolig 1981, Toussaint 1999, Richards *et al.* 1984.

construction de la connaissance par l'expérience directe du monde orientée par un tiers: "*à travers [un] réglage précis des compétences perceptuelles, les signifactions immanentes du paysage – c'est-à-dire dans les contextes relationnels de l'engagement du percepteur dans l'environnement – ne sont pas tant construites que découvertes*" [31].

Cette question des relations sociales que ceux qui se reconnaissent comme Aborigènes entretiennent avec le Kimberley, dans un agencement qui constitue le Kimberley autochtone, est importante à saisir dans la mesure où une telle perspective sous-tend les aspirations, les revendications, et par là les conflits, dans lesquels les autochtones du Kimberley sont engagés : elle est la base de leurs processus de subjectivation en tant que tels. L'examen du contenu relationnel de la mémoire et de l'expérience sociales aborigènes qui s'inscrivent et se révèlent dans le paysage du Kimberley est ainsi un préalable indispensable à toute discussion approfondie du phénomène autochtone tel qu'il se manifeste et se reproduit aujourd'hui dans le nord de l'Australie.

I — LES ABORIGÈNES DU KIMBERLEY ET L'ETAT AUSTRALIEN : GÉOGRAPHIE D'UN ESPACE COLONIAL

J'utilise ici le terme "colonial" pour traduire l'anglais « *settled* ». A l'époque de la colonisation de l'Australie, le droit international naissant distinguait entre les colonies de conquête, qui donnaient lieu à des traités passés avec les autochtones, et les colonies de peuplement, ces dernières ne pouvant être réalisées que sur des territoires vides d'occupation humaine, idée par la suite inscrite dans la notion de *terra nullius* (Banner 2005, Fitzmaurice 2007). Le verbe to "settle", dans l'ambigüité anglaise du terme – signifiant à la fois s'installer et régler un conflit ou s'apaiser – indique la spécificité de la colonisation de l'Australie dans la mesure où aucun traité n'y a jamais été signé avec les peuples occupant antérieurement ce territoire et où la question de la réconciliation nationale, prônée à partir des années 1990 et renforcée par le jugement *Mabo* qui contredit officiellement la doctrine de *terra nullius*, est toujours en suspens.

Deux caractéristiques durables de l'installation coloniale dans le Kimberley (outre son caractère tardif) sont la part relativement faible de la population d'origine européenne d'une part, et, d'autre part, que l'économie de la région repose toujours en

[31] Ingold, 200, p. 22 : "Through this fine-tuning of perceptual skills, meanings immanent in the landscape – that is in the relational contexts of the perceiver's involvement in the world – are not so much constructed than discovered".

majeure partie sur l'exploitation des ressources naturelles – terre, ressources minières, paysages - dont les revenus alimentent le développement économique et politique de l'Etat d'Australie Occidentale dans son ensemble et particulièrement celui de la capitale, Perth, à deux mille kilomètres au sud. Autrement dit, bien que l'Australie soit une colonisation de peuplement, les rapports économiques et, comme nous allons le voir, politiques, entretenus entre Perth et la région du Kimberley et ses habitants obéissent à un rapport caractéristique des colonisations de conquête.

1. Le(s) Kimberley(s)

Le Kimberley est un district du nord de l'Etat d'Australie Occidentale, situé au nord-ouest de la fédération d'Australie. Cet espace de 420 000 km2 est divisé en quatre comtés (*shires*), division administrative correspondant au département français (Broome, Derby West Kimberley, Halls Creek, Wyndham East Kimberley) : il participe de l'agencement administratif de l'Etat fédéral d'Australie officiellement constitué en 1901.

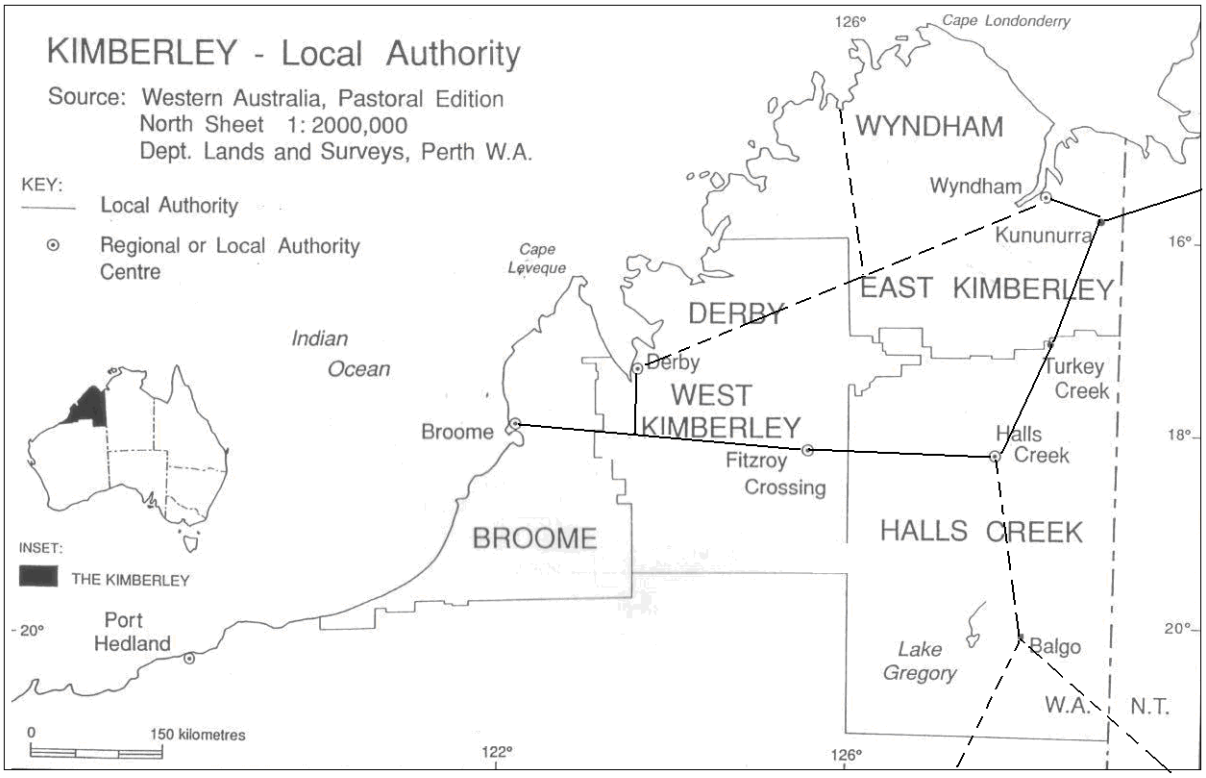


Figure 7 carte administrative du Kimberley.

La carte indique les six villes et les quatre « shires » qui forment le district du Kimberley (source : Sullivan, 1996). J'ai ajouté une indication schématique de l'axe de circulation contemporain majeur, la Grande Autoroute du Nord, qui suit le cours des fleuves Fitzroy à l'ouest et Ord au nord-est ; en pointillé figurent les pistes majeures : Gibb River Road au nord, Canning Stock route (sud) et Tanami Road (sud est).

Deux fleuves, Fitzroy et Ord, traversent le Kimberley d'est en ouest et forment une voie majeure de circulation : celle que suivit le premier homme blanc à l'avoir parcouru en 1879, Alexander Forrest, après les tentatives infructueuses de Grey (1837) par la côte nord et de Gregory (1855) par l'est, depuis le Territoire du Nord voisin. La région étant située en zone tropicale, elle est soumise, de décembre à mars, aux pluies de la mousson du sud-est asiatique qui occasionnent la crue des fleuves et un dépôt de limon fertile sur les vastes plaines inondables qui les bordent.

Ces étendues plates et vertes sont la première raison pour laquelle la colonisation de la région fut sérieusement entreprise – après de premières tentatives qui se soldèrent par des échecs cinglants[32] - : la colonie d'Australie Occidentale recherchait son indépendance économique vis-à-vis de la Couronne britannique afin d'obtenir son autonomie politique. Or le terrain sur lequel la colonie avait été fondée ne pouvait pas soutenir une croissance suffisante – au point que, instituée comme colonie libre, elle eut massivement recours à l'envoi de bagnards comme main d'œuvre jusqu'à la cessation de leur transport par la Couronne en 1865 [33]. Le Kimberley et ses vastes prairies représentaient donc, pour une colonie fondée sur l'économie de l'élevage, cette possibilité de développement.

Le Kimberley tient son nom de Lord Kimberley, ministre britannique des Colonies en 1881, au moment de son découpage en parcelles et de sa mise en bail pour y susciter l'implantation d'éleveurs : par l'ouest, des éleveurs de moutons, fils des premiers colons de la colonie d'Australie Occidentale fondée en 1829 sur le site de l'actuelle capitale de l'Etat, Perth ; par l'est de grandes familles d'éleveurs de bétail venus par voie de terre des colonies du Queensland et de Nouvelles-Galles du Sud où ils avaient construit leur fortune[34]. En ce sens, la région telle qu'elle se présente aujourd'hui, dans sa toponymie comme dans son apparence (villes, routes, barrières et paysages), est avant tout un espace façonné et travaillé par l'histoire coloniale : elle est indissociable de la construction de l'autonomie politique et économique de l'Etat

[32] La redécouverte des carnets de Grey dans les années 1860 suscita la formation de plusieurs associations de colons d'Australie Occidentale et du Victoria (Denison Plains Association, Camden Harbour Association et Roebuck Bay Association). Les membres de la Denison Plains Association n'atteignirent jamais le Kimberley, tandis que l'installation des membres des deux autres échoua face à l'hostilité des populations locales, respectivement Worrora et Yawuru, et en raison de difficultés climatiques. Les survivants se retranchèrent dans le Pilbara où ils établirent des fermes d'élevage de moutons et s'associèrent avec les maîtres perliers (Pedersen &Woorunmurra 1995).

[33] De 1847 à 1865, dix mille bagnards furent envoyés en Australie Occidentale depuis l'Angleterre ; le renouveau de l'exploration du nord-ouest de la colonie correspond à la fin du transport de bagnards (Pedersen & Woorunmurra 1995).

[34] A partir des années 1950, suite à l'effondrement des cours de la laine en particulier, tous les éleveurs du Kimberley adoptèrent le modèle de l'élevage de bovin extensif (Biskup 1973, Moizo 1991).

d'Australie Occidentale, rendue possible par l'exploitation des ressources naturelles de la région : la terre d'abord, pour l'élevage, aujourd'hui les ressources minérales (diamants, cuivre, zinc, gaz) et les paysages (tourisme).

L'espace géographique et topographique du Kimberley ne se limite pas aux plaines fluviales du Fitzroy et de l'Ord, bien au contraire, c'est même en raison de la grande diversité écologique du Kimberley, se manifestant dans des paysages, des couleurs, des niches écologiques favorables à une grande diversité d'espèce, que, dans l'usage courant, le nom de la région est mis au pluriel : les Kimberleys. Si le boab[35] sert d'emblème à la région, les plaines à boab, peuplées aussi de termitières rouges, jaunes ou grises selon le sol et le bois, laissent la place au nord à un grand plateau sédimentaire entrecoupé de gorges profondes ; à l'ouest, sur les côtes, aux pastels des eaux turquoises et des mangroves et au rouge éclatant des falaises de pindan (grès) ; au sud aux ocres du Grand Désert de Sable dont les dunes fixées par le temps long et la végétation basse s'élèvent à mesure que l'on s'y avance. A cette diversité écologique répond une diversité humaine.

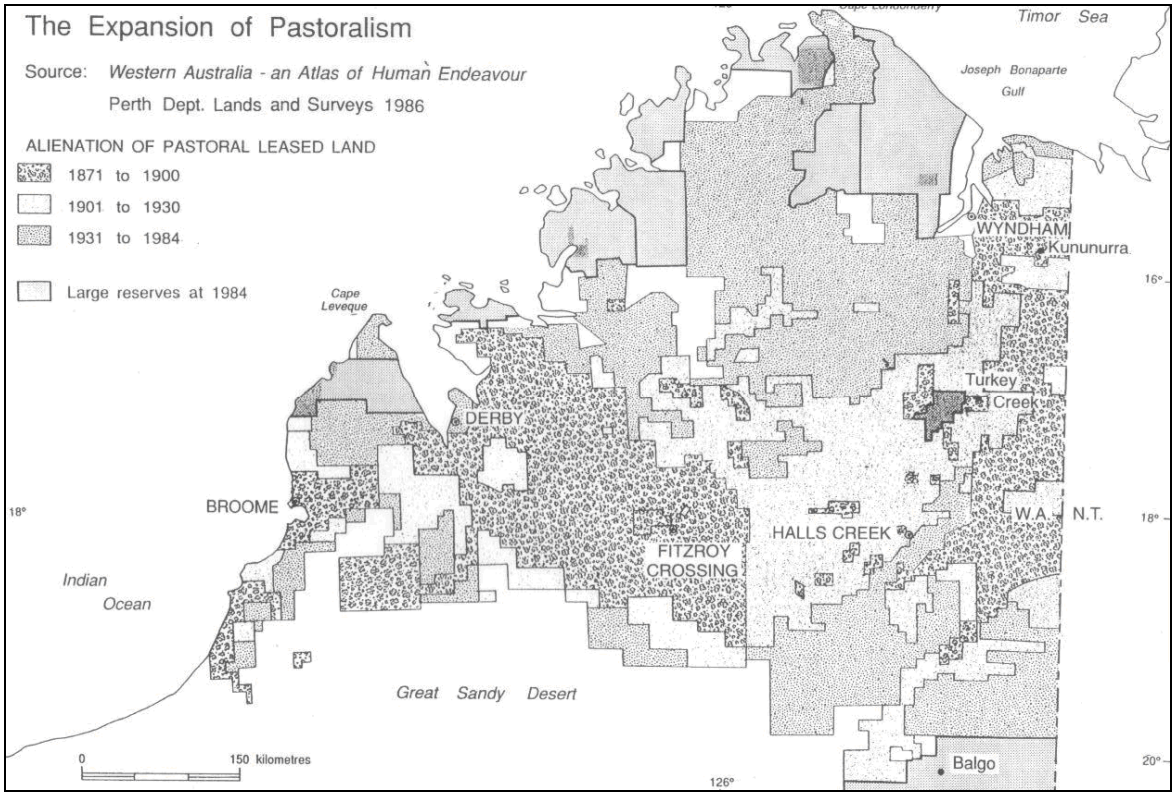


Figure 8 Carte de l'installation des éleveurs dans le Kimberley

[35] *Gregorii andansonia*, variété australienne du baobab africain.

La logique de l'installation coloniale apparaît en 3 phases : 1. Installation sur les côtes et le long des fleuves 2. Installation dans l'espace entre les deux fleuves Fitzroy et Ord 3. Installation dans les derniers espaces vacants, au-delà des rives des fleuves (source image : Sullivan 1996).

2. Aborigènes du Kimberley

Selon le dernier recensement, la population résidente estimée du Kimberley est de 34 270 personnes[36], chiffre d'autant plus faible qu'une majorité de population vit dans les six villes de la région (Broome, Derby, Fitzroy Crossing, Halls Creek, Kununurra, Wyndham). 47,7% de cette population sont identifiés comme « aborigènes », une proportion qui passe à plus de 60% quand est prise en compte la résidence sur le long terme (plus de cinq ans) et qui doit être mise en regard de celle de l'Etat d'Australie Occidentale dans son ensemble : 3, 5%[37]. La population non-aborigène, par contraste, en majorité composée de fonctionnaires, de contractuels (en particulier dans le cadre des activités minières) et de touristes, ne reste pas longtemps. Cette forte proportion de la population identifiée comme « aborigène » est caractéristique des régions colonisées le plus tardivement en Australie – le nord tropical et le centre désertique – où les colons, contrairement aux régions plus densément urbanisées du sud et sud-est, ne furent jamais, historiquement, en situation de supériorité numérique.

Le terme *Indigenous*, que je traduis dans cette thèse par Aborigène ou autochtone, est utilisé de manière récente en Australie. En 1967, un référendum approuvée par une large majorité de la population australienne, révisa les deux seules mentions faites des autochtones dans la Constitution de la fédération d'Australie de 1901: d'une part les Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres devraient être pris en compte dans les recensements nationaux et fédéraux (ouvrant par là même la voie à la reconnaissance de leur statut de citoyens) et d'autre part le gouvernement fédéral pourrait légiférer à leur égard, ce que fit le gouvernement travailliste de Whitlam en 1972 lorsqu'il institua une politique fédérale d'auto-détermination en faveurs des autochtones australiens. En reconnaissant les Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres comme membres à part entière de la société australienne, l'Australie était entrée dans sa phase postcoloniale et multiculturelle.

De nombreux facteurs expliquent le passage progressif de l'expression "Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres", utilisée sous le régime

[36] Chiffres Kimberley Development Commission : www.kdc.wa.gov.au.
[37] *Idem.*

d'autodétermination, au terme d'"Autochtones" parmi lesquels on peut compter la visibilité accrue d'un mouvement autochtone à l'ONU et la reconnaissance légale d'un titre foncier autochtone sous la loi fédérale australienne, mais aussi une volonté de limiter les actions et politiques autochtones par le renouvellement régulier des administrations les prenant en charge et de leurs acronymes.

a) Groupes et identités aborigènes

Les Aborigènes sont non seulement plus nombreux que les non-Aborigènes dans le Kimberley mais ils sont aussi plus largement distribués dans l'espace. La population autochtone du Kimberley, en effet, si elle est urbaine en majorité, habite aussi des centaines de communautés, situées en ville, à leur périphérie ou de manière très excentrée – Balgo, dans le Grand Désert de Sable et qui compte environ trois cents résidents en moyenne, est ainsi à plus de trois cents kilomètres au sud de la ville d'Halls Creek, accessible seulement par une piste de terre rouge[38]. Au plus bas de l'échelle urbaine se trouvent des *outstations*, installations habitées de manière régulière ou temporaire par des groupes souvent réduits de quelques dizaines d'individus.

Le terme d'*outstation* est issu du vocabulaire de l'élevage bovin extensif implanté dans les années 1880 dans le Kimberley et adopté par tous les éleveurs de la région dans les années 1950. La *station* désigne en effet à la fois l'ensemble territorial d'un bail pastoral et, plus précisément, le lieu d'activité central, à proximité de la maison de maître (*homestead*), où sont entreposés le matériel et les provisions, où les animaux sont marqués au fer. Par opposition, le terme d'*outstation* désigne l'ensemble des camps temporaires, répartis sur l'ensemble de la station, en particulier les éoliennes et abreuvoirs que les travailleurs aborigènes des stations étaient régulièrement chargés d'entretenir. En désignant les nouvelles communautés qu'ils créèrent, dans le Kimberley mais aussi dans le Territoire du Nord voisin, les Aborigènes indiquaient qu'il s'agissait moins là d'instituer des établissements pérennes que de construire des points fixes permettant de circuler plus aisément dans un pays ou une station donnée – signe à la fois d'une appropriation ou indigénisation de l'activité d'élevage et de son vocabulaire ainsi que de la persistance de ce que Lacam-Gitareu appelle la "fonction nomade" (Lacam-Gitareu 2007)

[38] Sur la communauté de Balgo/Wirrimanu, voir en particulier Poirier 1996.

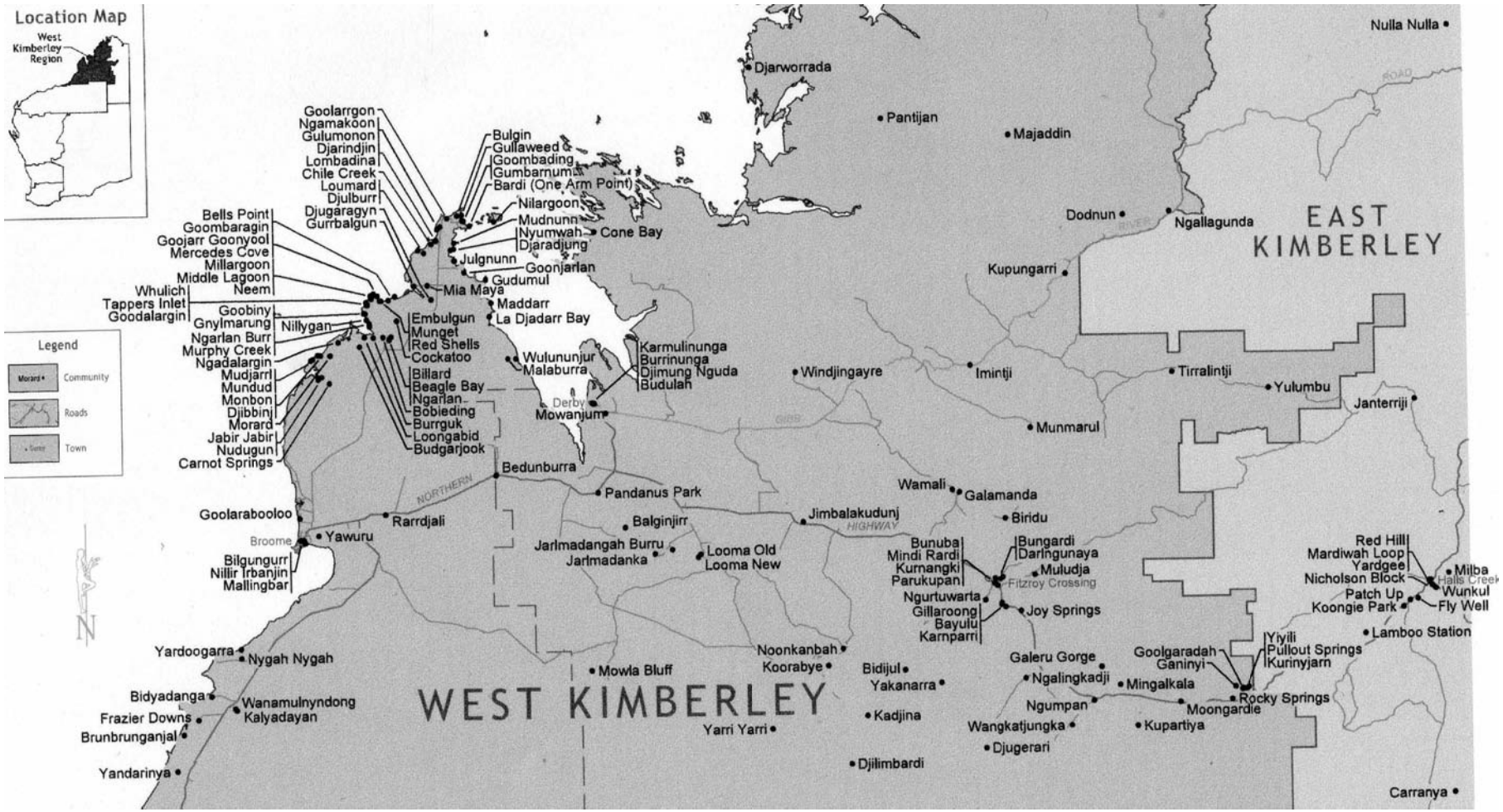


Figure 9 Carte des communautés aborigènes du Kimberley
(source : Department of Indigenous Affairs WA ; Kimberley Development Commission).

De fait, tous les lieux de vie autochtones contemporains – villes, communautés, *outstations* - sont intimement liés à l'histoire coloniale de la région et, en particulier, à l'adoption par le gouvernement fédéral d'une politique d'autodétermination pour les Aborigènes en 1972 qui se traduisit, dans chaque Etat et Territoire, par l'abrogation des lois de protection et d'assimilation - soit en Australie Occidentale la Loi sur les Aborigènes de 1905 (*Aborigines Act WA*) et ses reformulations successives dont la dernière mouture fut le *Native Welfare Act* de 1963 - et la transformation subséquente des moyens de contrôle exercés sur les Aborigènes.

Nombre de communautés sont d'anciennes institutions dans lesquelles le pouvoir colonial – manifesté historiquement par les éleveurs, la police ou les fonctionnaires des différents ministères chargés des affaires aborigènes – regroupa et tenta d'im*mob*iliser les Aborigènes : missions catholiques ou protestantes et réserves du gouvernement, rendues autonomes en 1972. Ces communautés – Beagle Bay, Lombadina, Mowanjum, Bidyadangah, Balgo, etc. - sont aujourd'hui d'importants foyers de population.

De très nombreuses autres communautés se sont créées après 1969 et le vote d'une loi imposant aux éleveurs de payer un salaire minimum au lieu des rations qu'ils leur versaient jusque-là – farine, thé, sucre, tabac, vêtements - aux travailleurs aborigènes et à leurs familles sur leurs stations. Cette décision se traduisit par le renvoi massif de ces groupes qui, dans un premier temps, établirent des campements ou *fringe camps* en bordure des centres urbains. L'incorporation de ces groupes leur permit de recevoir des fonds publics afin de bâtir en dur ces camps et les instituer en communautés régies par l'*Aboriginal Councils and Associations Act 1976 (Cwlth)* et l'*Aboriginal Communities Act 1979 (WA).* Dans le même temps, la politique d'autodétermination permit à ces mêmes groupes d'exilés des stations soit d'obtenir des « aires de vie » (*living areas*) sur des « excisions » les stations pastorales d'où ils avaient été renvoyés, soit de créer des *outstations* sur les terres vacantes de la Couronne - c'est-à-dire dans toutes ces régions où l'environnement rendait l'élevage impossible. Toutes ces communautés résidentielles sont gérées aujourd'hui par des conseillers élus localement.

En outre, les Aborigènes gèrent directement et participent à de nombreuses organisations locales ou régionales, ainsi que des entreprises. Dans la seule ville de Fitzroy Crossing, on dénombre ainsi, outre les cinq communautés établies dans la ville

même : une clinique (Nindilingarri), un centre d'art (Mangkaja Arts Resource Agency), une radio (Wangkiyupurnapurru), un bureau de l'assistance juridique au Aborigènes (*Aboriginal Legal Aid*), un centre des femmes (Marninwarntikurra), une centre de ressources pour les communautés et *outstations* de la vallée du fleuve Fitzroy (Mara Worra Worra), le centre de la loi et de la culture Aborigène du Kimberley (KALACC) et un consortium géré par des Aborigènes (Leedal) qui gère le supermarché de la ville (Tarunda), l'une des stations services (Ngyiali), le pub (The Crossing-Inn) et les deux hôtels-motels-campings de la ville (Fitzroy River Lodge et Fitzroy Hotel). Dans la vallée du fleuve Fitzroy, l'on compte trois opérateurs de tourisme aborigène et trois stations d'élevage gérées par des groupes aborigènes (Mount Anderson, Mount Pierre, Bohemia Downs).

b) Appartenances

Si les lieux de résidence représentent des ancrages identitaires forts, ce que manifestent nombre de graffitis, la musique locale, ainsi que la ferveur accompagnant les tournois locaux de football durant lesquels les communautés s'affrontent, les Aborigènes s'identifient aussi en tant que membres de groupes linguistiques. Cela est particulièrement manifeste dans les organisations régionales dont les comités exécutifs sont composés de représentant issus des trente groupes linguistiques se reconnaissant comme tels dans la région.

Comme je l'ai noté en introduction de ce travail, la région du Kimberley est l'une des régions les plus diverses du point de vue linguistique en Australie. Aujourd'hui cependant, la vaste majorité des langues autochtones sont menacées de disparition. D'une part faute de contexte d'utilisation, parce qu'il faut parler anglais pour participer à la société australienne dont les Aborigènes d'Australie Occidentale sont citoyens depuis 1971 : pour aller à l'école, travailler, tenir un compte en banque, etc. D'autre part parce que la langue maternelle d'une majorité d'Aborigènes est aujourd'hui le kriol, langue élaborée dans les institutions coloniales pour faciliter la communication avec les non-Aborigènes aussi bien qu'avec les autres Aborigènes issus de groupes parfois lointains mais regroupés dans ces mêmes institutions. Le kriol agit aujourd'hui comme un marqueur identitaire majeur et a remplacé le walmajarri, langue pama-nyungan du désert, comme *lingua franca* au début des années 1980 dans le sud du Kimberley (Hudson 1985).

L'appartenance à un, voire plusieurs groupes linguistiques est aujourd'hui doublement pertinente du point de vue des acteurs dans l'énonciation de leur identité dans le Kimberley dans la mesure où, selon les cosmologies locales, ces langues aborigènes sont associées à des territoires (dont la délimitation précise varie en fonction des groupes et des conditions environnementales – Odermann 1957) et où, par conséquent, c'est en tant que groupes linguistiques principalement que les législations australiennes sur les droits fonciers autochtones reconnaissent des groupes de plaignants légitimes (Rumsey 1989). Il est remarquable à cet égard qu'à l'office du tourisme de Fitzroy Crossing la ville soit présentée comme habitée par quatre groupes - Bunaba, Gooniyandi, Walmajarri et Wangkajungka – sans que jamais les Australiens « non-aborigènes » soient considérés comme un cinquième groupe légitime alors même qu'ils représentent près de la moitié de la population de la ville.

De fait les différentes formes de regroupements aborigènes, en communautés résidentielles ou en groupes linguistiques, soit différentes modalités d'ancrage identitaire, correspondent à différentes modalités de reconnaissance des Aborigènes dans l'espace social, légal et politique australien à travers l'histoire. Les communautés et organisations qui composent le « secteur indigène » correspondent à la politique d'autodétermination (et ses diverses reformulations) et à l'incorporation de groupes, ceux-ci s'étant formés pendant la période coloniale au sein des institutions où les Aborigènes furent regroupés ; par contraste, les groupes de plaignants organisés selon des critères linguistiques – groupes de propriétaires traditionnels lorsque le tribunal se décide en leur faveur –, qui ont débouché sur l'établissement de communautés spécifiques dans la période récente, sont directement liés au régime légal du Titre Foncier Autochtone établi par le *Native Title Act (Cwlth)* de 1993, transposant au niveau fédéral et amendant l'*Aboriginal Land Rights Act* de 1976 qui ne concernait que le seul Territoire du Nord.

Ces deux modalités de reconnaissance des groupes aborigènes, chacune à sa manière, sont fondées sur une notion de groupe en tant qu'entité stable et délimitée : or, alors même qu'elles la présupposent, l'existence de telles entités est en contradiction avec les modes locaux d'organisation et de regroupement, fondamentalement contextuels et donc en constante recomposition[39]. La question de ce qui fait un groupe aborigène, ou plutôt les différentes manières qu'ont les acteurs de faire « communauté » - selon des critères linguistiques, culturels, historiques, ou politiques - est un enjeu

[39] Voir *infra*, II Pays aborigènes du Kimberley

majeur des politiques locales contemporaines, j'y reviendrai en particulier dans le chapitre 3.

c) Identités autochtones et colonialisme

A partir du double héritage de l'école d'anthropologie de Manchester – l'approche situationnelle de Clyde Mitchell et Max Glucksman - et des travaux de Michel Foucault, l'anthropologue Bruce Kapferer (1995b) reprend la notion de « relations catégorielles » développée par Mitchell à partir de ses terrains africains coloniaux, qu'il applique à la situation australienne pour montrer le rôle de ce qu'il appelle l' « impératif bureaucratique » (Kapferer 1988) dans la formation de tout Etat démocratique moderne : « *Il peut être démontré que les notions contemporaines d'« identité » ont été étroitement associées aux processus modernes de formation des Etats et à leur ordre bureaucratique – et ce depuis les seizième et dix-septième siècles. De telles conceptions de l'identité, qui impliquent la caractérisation des individus en tant qu'appartenant à des groupes d'identité ordonnés (et ré-ordonnables) hiérarchiquement, sont systématiques dans le fonctionnement bureaucratique. La personne est séparée d'une structure de relations sociales, individualisé plus avant de manière interne, et rendue existante ou non-existante en tant que propriété d'un système abstrait d'opérations bureaucratiques* »[40].

Cependant, le concept de relations catégorielles reste ambivalent dans la mesure où si d'une part il rend compte de la création par l'Etat de catégories pour soutenir l'ordre de son pouvoir, d'autre part ces catégories sont réappropriées par les acteurs locaux de telle sorte que « *les constructions aborigènes de leur identité et les relations établies à travers elles doivent être comprises dans un tel contexte historique : les catégories de l'Aboriginalité sont simultanément motivées par le monde bureaucratique de l'Etat et résistantes à ses déterminations* »[41]. Dans cette sous-partie, j'examine le premier aspect de ces relations catégorielles par lesquelles les Aborigènes

[40] Bruce Kapferer, 1995b, p. 70: "Contemporary notions of 'identity' can be demonstrated as very much linked to the processes of modern state formation and their bureaucratic orders – from the sixteenth and seventeenth centuries on. Such conceptions of identity which involve the characterization of individuals as clusters of identities arranged (and rearrangeable) hierarchically are systematic with bureaucratic operation. The person is separated from a structure of social relations, further internally individuated, and then made existent or non-existent as a property of an abstract system of bureaucratic operations".

[41] *Ibid.*, p. 76: "Aboriginal constructions of self-identity and the relations established through such constructions must be understood in such a historical context: the categories of Aboriginality are simultaneously motivated in the bureaucratic world of the state and resistant to its determinations".

sont déterminés dans l'Etat australien avant de voir comment de telles catégories sont travaillées et mises en jeu par les acteurs eux-mêmes dans le Kimberley.

L'émergence et l'histoire de la catégorie « aborigène » dans l'administration et le système légal australien est intimement liée à la transformation des colonies australiennes en Etats autonomes, fédérés en 1901, et par là même aux conditions d'exploitation non seulement des ressources de leurs territoires mais aussi de leur force de travail. Bien que les analyses de Michel Foucault, dans *Surveiller et Punir* en particulier, ne mentionnent que de manière allusive les contextes coloniaux, son analyse de la production de catégories, en l'occurrence celle de « délinquant », dans le cadre de la formation des Etats européens modernes, dans un nouvel agencement de l'exercice du pouvoir et de la production du savoir – outil par ailleurs déterminant de la critique postcoloniale (Said 1978, Smouts 2007) – s'avère pertinente pour analyser la formation et l'histoire de la catégorie « aborigène » en Australie Occidentale. En ce sens on peut relever, comme Barry Morris le faisait à propos de la Nouvelle-Galles du Sud, « *l'homologie qui existe entre les formes bureaucratiques du contrôle étatique et les formations sociales et idéologiques du capitalisme* »[42]. La caractéristique des colonialismes européens, en effet, est d'être étroitement associés au développement d'une économie capitaliste globale (Loomba 2005), de sorte que l'histoire coloniale du Kimberley nous confronte au double problème du développement conjoint du pouvoir d'un Etat moderne et de cette économie.

Si une Constitution d'Etat autonome fut octroyée en 1890 par la Couronne britannique à l'Australie Occidentale (dont dépend administrativement le Kimberley), le nouvel Etat dut batailler jusqu'en 1905 afin d'obtenir la souveraineté pleine et entière sur son territoire à cause du point d'achoppement que représentait l'exploitation de la force de travail des Aborigènes, particulièrement sur les côtes du Kimberley : le « problème aborigène » y est né avec la création de cette région et l'enjeu politique que représentait son développement économique.

Les colons sont d'abord arrivés sur les côtes du Kimberley, à la fin des années 1860, en quête d'huîtres perlières en remontant depuis le Pilbara où quelques survivants des premières tentatives d'installation dans le Kimberley avaient établi des élevages de mouton. Ils fournissaient aux maîtres perliers de la main d'œuvre aborigène recrutée le plus souvent de force (leur présence entravait le développement des stations) en

[42] Morris, 1989, p. 2: « In this respect I am particularly interested in the homology which exists between bureaucratic forms of state control and the social and ideological formations of capitalism ».

échange d'une partie de leurs bénéfices (Pedersen & Woorunmurra 1995). Dans la baie de Roebuck, près du site de l'actuelle ville de Broome, les perliers découvrirent une espèce de coquille perlière particulièrement grande, la *Pinctada Maxima* et y établirent leur base pour écumer les fonds marins de la région, allant chasser ou séduire (alcool et tabac sont en Australie comme dans d'autres colonies des armes coloniales par excellence) la main d'œuvre dont ils avaient besoin sur le continent. C'est grâce aux informations récoltées par ces « chasseurs de merles » (*blackbirders*), qui s'aventuraient toujours plus loin des côtes, qu'Alexander Forrest put en 1870 entamer son expédition le long du fleuve Fitzroy.

C'est en raison des rapports de mauvais traitements des Aborigènes, considérés comme sujets de la Couronne, sur les *luggers* des maîtres perliers que cette dernière imposa en 1886 une loi de « protection », créant un comité de protection des Aborigènes, un permis de faire travailler les Aborigènes et autorisant l'installation de missions pour les accueillir. Les perliers se tournèrent alors vers la main d'œuvre asiatique – Japonais, Chinois, Indiens, Philippins, Koepangers de Timor - dont l'arrivée massive suscita l'adoption de lois de ségrégation strictes entre les différentes races qui, dans l'administration de l'Empire, étaient classées hiérarchiquement selon un ordre évolutionniste menant du plus noir au plus blanc.

Lorsqu'en 1890 elle octroya une constitution à l'Australie Occidentale, la Couronne fit inscrire dans la section 70 les mêmes clauses qu'en 1886 ainsi qu'une garantie de financement du comité de protection des Aborigènes (5000 livres par an ou 1% du budget de l'Etat). Or ce dernier était responsable devant la Couronne et non devant le Parlement d'Australie Occidentale ou son gouvernement. Alexander Forrest, devenu depuis son expédition le premier dirigeant du nouvel Etat autonome, combattit ardemment ces mesures au cours d'un bras de fer qu'il gagna finalement en 1905 avec la promulgation de l'*Aborigines Act WA* qui donnait au gouvernement d'Australie Occidentale la responsabilité des affaires aborigènes, c'est-à-dire le contrôle total non seulement de la force de travail mais aussi de la vie de ses sujets reconnus comme Aborigènes. La loi de 1905 établissait une distinction de traitement durable, dans le cadre de politiques eugénistes puis assimilationnistes, entre Aborigènes « demi-caste » (*half-caste*) et « pur sang » (*full blood*) : les premiers étant voués à devenir des Blancs – c'est pourquoi l'administration des affaires aborigènes et la police furent autorisées à enlever les enfants métis à leurs mères aborigènes pour qu'ils soient élevés dans des institutions, des missions ou des familles blanches -, les seconds à s'éteindre avant

longtemps dans des réserves ; la cohabitation d'individus de différentes « races » - européenne, asiatique ou aborigène – dans ce même cadre eugéniste et la peur concomitante de la *miscegenation* (ou croisement entre races), était punie par la loi.

Le père Bischofs, responsable de la mission de Beagle Bay au tournant du siècle (voir II.1.a), écrivit dans un article de manière particulièrement claire cette peur de la miscégénation caractéristique des thèses eugénistes alors dominantes dans l'administration de l'empire colonial britannique qui légitima diverses politiques de ségrégation raciale. Plutôt que d'imaginer l'échec de sa discipline missionnaire, le père Bischofs, fervent croyant de la prétendue science eugéniste, exprime ici une conviction caractéristique des théories eugénistes dans toute leur désastreuse absurdité: "*Après des années d'expérience, la loi suivante semble s'appliquer partout aux Aborigènes: Une femme noire ne peut en général pas donner naissance à un enfant pur-sang après avoir donné naissance à un enfant 'demi-caste'. En d'autres termes: les femmes noires engendrent des enfant de deux couleurs mélangées même si elles ont régulièrement couché avec leurs hommes noirs sous des conditions physiques positives des deux côtés mais qu'elles ont eu une fois une relation immorale avec un Blanc ou un homme de couleur (Chinois, Malais). J'ai montré ce fait à de nombreux experts sans recevoir d'explication*"[43].

A l'intérieur du Kimberley, la loi de 1905 déboucha sur le regroupement systématique et le rationnement des Aborigènes sur les stations d'élevage : dans une logique de rentabilité économique, que la création de la station gouvernementale de Moola Bulla dans le centre du Kimberley en 1911 illustre, il revenait en effet moins cher de mettre les Aborigènes « sauvages » (*wild*) au travail, en les payant par des rations (thé, farine, tabac, viande, vêtements), que de les emprisonner en masse comme il avait été fait jusque là pour les vols et déprédations qu'ils commettaient à l'encontre des colons et de leurs animaux qui, de leur point de vue, envahissaient leurs pays (Biskup, 1973, Humley & Toussaint 1990)[44]. Le nom de Moola Bulla fut suggéré par l'anthropologue Daisy Bates parce qu'il signifie « Beaucoup de nourriture » (*plenty*

[43] Bischofs 1908, p.37: "After years of experience the following law seems to apply to the Aborigines everywhere: A Black woman usually cannot give birth to a fullblood child after having given birth to a half-caste-child. In other words: The Black women give birth to a mixed colored children even if they have regularly slept with their Black men under positive physical conditions on both sides but only once had an immoral relationship with a white or colored man (Chinese, Malay). I have shown this fact to lots of experts without getting an explanation". Traduction de l'allemand à l'anglais de Christiane Fennell communiquée par Barbara Glowczewski.

[44] Rowse, 1987, attribue l'import du système de rationnement dans le Kimberley pour domestiquer les Aborigènes à l'éleveur Michael Durack, originaire du Queensland où ce système aurait été mis au point dans les années 1864 par un éleveur nommé Christison.

tucker) dans la langue locale, le jaru. Jusqu'aux années 1950, qui virent le renforcement des politiques d'assimilation, les enfants métis des stations d'élevage n'étaient pas systématiquement menacés d'enlèvement par l'administration, une clause permettant de protéger la future main d'œuvre des gérants de stations.

d) L'aboriginalité, catégorie bureaucratique

Si elle n'est plus définie en termes raciaux ni eugénistes désormais, la catégorie "aborigène" est cependant toujours l'objet d'une définition administrative qui combine trois facteurs : est considéré officiellement comme aborigène celui qui descend d'Aborigènes, se reconnaît comme Aborigène et est reconnu comme tel par la communauté aborigène dans laquelle il vit. Dans le contexte postcolonial amené par le référendum de 1967 qui approuva le recensement des Aborigènes et la possibilité pour le gouvernement fédéral de légiférer sur leurs affaires, « Aborigène » est devenu un statut particulier auquel sont attachés certains droits (assistance juridique et soins médicaux spécialisés, possibilité de revendications foncières, discrimination positive à l'emploi, etc.) ; ce changement radical – auparavant le fait d'être un Aborigène privait de droits - s'est traduit presque immédiatement par une explosion démographique sans lien direct avec la natalité (quoiqu'elle soit en croissance constante parmi les Aborigènes) : de nombreux individus qui ne le savaient pas ou n'osaient pas l'afficher de peur d'être déchus de leur citoyenneté[45] se sont soudain identifiés comme Aborigènes ou Insulaires du Détroit de Torres, aujourd'hui comme autochtones[46].

De ce point de vue, la catégorie « Aborigène » continue d'opérer dans un certain agencement du pouvoir de l'Etat-nation australien : elle désigne cette partie de la population que sert une administration spécifique au niveau national (le ministère des Affaires Autochtones en Australie Occidentale, *Department of Indigenous Affairs*) et au niveau fédéral (à travers le Bureau de Coordination de la Politique Autochtone, *Office of Indigenous Policy Coordination*) chargée de lutter contre son « désavantage » socio-économique et de « combler l'écart » (*close the gap*) qui la sépare du reste de la population australienne, soit, en moyenne, dix-sept ans d'espérance de vie. Ces deux administrations ne sont que les reformulations contemporaines des administrations qui

[45] La loi sur les natifs (droits de citoyenneté) adoptée en 1944, *Natives (Citizenship Rights) Act 1944 WA*, prévoyait qu'un Aborigène pouvait devenir citoyen à condition qu'il parle anglais, ait un travail et ait rompu toute relation tribale depuis deux ans ; le certificat de non-aboriginalité était désigné comme « dog tag », littéralement étiquette de chien, dans le Kimberley

[46] En Australie, pays multiculturel, les catégories ethniques sont prises en compte dans le recensement et les enquêtes statistiques.

depuis les débuts de la colonisation ont été en charge des « affaires aborigènes » en Australie Occidentale pendant la période coloniale: Comité de Protection des Aborigènes (1886-1897), Ministère des Aborigènes (1897-1936), Ministère des Affaires Natives (1936-1954), Ministère de l'Assistance aux Natifs (1954-1972).

De 1990 à 2002, ces fonctions furent assumées par la Commission des Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres (ATSIC) – organe représentatif aborigène à un niveau fédéral doté de pouvoirs exécutifs : des conseillers régionaux élus élisaient à leur tour des commissaires nationaux chargés, en collaboration avec de hauts fonctionnaires, de définir les grandes orientations et voter le budget que les conseils régionaux appliquaient ensuite.

ATSIC représenta le point culminant d'un idéal politique d'« aboriginalisation » de l'administration en ligne avec la politique d'autodétermination adoptée en 1972 par laquelle les Aborigènes furent censés prendre en main leurs propres affaires et destinées, dans la limite des contraintes administratives imposées par l'Etat. Ce modèle, d'ailleurs rapidement redéfini en termes d'autogestion, est ce qui a permis, sous les gouvernements de John Howard (1994-2006), à travers la politique de « réconciliation pratique » mise en place au début des années 2000, de rendre les organisations et communautés aborigènes responsables de leurs difficultés – réduites à un problème de mauvaise « gouvernance » - quand bien même leurs causes résident en premier lieu dans l'articulation problématique entre les aspirations et pratiques aborigènes et les orientations et processus de la lourde bureaucratie qui en définit les limites (Sutton 2001). L'abolition d'ATSIC en pleine campagne électorale sous prétexte de son inefficacité et de sa corruption interne (les relations de parenté, même classificatoires, relèvent du népotisme dans le cadre de l'administration publique) est l'exemple paradigmatique de ce changement.

e) Relations catégorielles

Comme le remarque Kapferer : « *les Aborigènes australiens sont hautement déterminés au sein des ordres administratifs de l'Etat australien moderne. Leur identité en tant que tels, et ce qui constitue les dimensions significatives de cette identité, particulièrement en ce qui concerne le contrôle administratif, l'accès à diverses ressources, les droits de l'homme, etc., ont depuis longtemps été un sujet d'attention*

administrative mais, depuis une trentaine d'années, elles ont occupé une place de plus en plus centrale dans les débats publics à travers l'Australie »[47].

La catégorie « aborigène » possède ainsi une histoire aussi longue que la colonisation elle-même, avec pour point de départ l'acquisition unilatérale de la souveraineté par la Couronne britannique (en 1829 pour l'Australie Occidentale et le Kimberley). En tant que catégorie, elle a, au travers de cette histoire, gardé une même fonction : les « Aborigènes » représentent la nature sauvage voire la barbarie contre laquelle s'établit la civilisation, c'est-à-dire l'Etat australien. L'intellectuel Martin Nakata, Insulaire du détroit de Torres, relève à cet égard que les Insulaires du détroit de Torres ont systématiquement été décrit par les « autres », en l'occurrence les experts de diverses administrations, comme « manquant » de quelque chose – d'intelligence, de culture, de compétences, de gouvernance – ce qui d'une part légitime une intervention continue de ces administrations afin d'aider les Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres en leur apportant ce qui, selon le point de vue de ces mêmes administrations, leur manque mais d'autre part obscurcit les conditions historiques, politiques et discursives dans lesquelles ce « manque » est reproduit, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir (post)colonial (Nakata 2003).

A la lumière de ce qui vient d'être dit, il apparaît que, d'un point de vue constructiviste, le terme « Aborigène » désigne une catégorie fonctionnelle de l'économie politique de l'Etat fédéral australien moderne, durant la période coloniale aussi bien que postcoloniale – la différence entre ces deux périodes étant marquée par le caractère désormais public des affaires aborigènes relayées dans la presse et les médias. Autrement dit, à considérer les relations catégorielles qui les lient, les Aborigènes et l'Etat, loin d'être deux entités opposées ou antagonistes sont indissociables : les modalités d'énonciation et de délimitation de la catégorie aborigène par les administrations australiennes informant ses orientations en matière du développement de l'Etat dans son ensemble.

[47] Kapferer, 1995b, p. 72: "Australian aborigines are highly determined within the bureaucratic orders of the modern Australian state. Their identity as such and what constitutes its significant dimensions, especially regarding administrative control, access to diverse resources, human rights, etc. has long been of bureaucratic concern but in the last thirty or so years has increasingly become central in public debate throughout Australia".

DATES	NOM	ADMINISTRATION	TEXTE DE LOI
1880 - 1886	Pacification	Ministère de la Police	
1886 - 1936	Protection	Comité de Protection des Aborigènes (1886 – 1897) Ministère des Aborigènes (1897 – 1936)	*The Aborigines Protection Act 1886 (WA)* *Aborigines Act 1897 (WA)* *Aborigines Act 1905 (WA)*
1936 - 1972	Assimilation	Ministère des Affaires Natives Ministère de l'Assistance aux Natifs	*Aborigines Act Amendment (Native Administration Act) 1936 (WA)* *Native Welfare Act 1954 (WA)*
1972 - 1989	Autodétermination	*Aboriginal Affairs Planning Authority (WA)* *Department of Indigenous Affairs (Cwlth)*	*Aboriginal Affairs Planning Authority Act 1972 (WA)* *Community Welfare Act 1972 (WA)*
1989 - 2002	Réconciliation	*Aboriginal and Torres Strait Islander Commission* (ATSIC)	*Aboriginal and Torres Strait Islander Commission Act 1989 (Cwlth)*
2002 -	Réconciliation pratique	*Office of Indigenous Policy Coordination*	*Aboriginal and Torres Strait Islanders Commission Amendment Act 2005 (Cwlth)*

Figure 10 Tableau chronologique des politiques aborigènes d'Australie Occidentale, puis du gouvernement fédéral (Commonwealth).

3. Rapports d'interdépendance

Dans un rapport d'enquête publié en 2008 suscité par l'augmentation de 100% en un an du taux de suicide dans le Kimberley parmi les Aborigènes, le Coroner d'Etat

d'Australie Occidentale (officier judiciaire chargé de l'enquête en cas de mort suspecte) dresse un portrait à charge de l'administration des affaires aborigènes de l'Etat d'Australie Occidentale qui, malgré un budget annuel s'élevant à près de 5 milliards de dollars australiens, ne parvient pas à changer sensiblement ces conditions et la situation de catastrophe permanente qu'elles nourrissent. Cet échec est lié dans le rapport à la complexité de l'architecture administrative - chaque organisation ou communauté aborigène est susceptible de s'adresser à vingt-deux agences gouvernementales différentes, dont sont responsables seize ministères indépendants, sans qu'aucun d'eux ne soit chargé officiellement de coordonner l'action et d'évaluer les résultats – mais plus fondamentalement il renvoie à l'indissociabilité de l'Etat et de la catégorie aborigène : « *pour sa part, l'Etat est si inextricablement attaché aux Aborigènes, politiquement et administrativement, qu'il ne peut s'en dégager aisément ; au contraire, tout effort visant à résoudre le problème rapproche encore les deux. L'implication de cela est que l'Etat fait partie intégrante du problème qu'il est censé résoudre* »[48].

Cette situation d'interdépendance était déjà soulignée dans le rapport de la "Commission royale d'enquête sur les morts aborigènes en garde à vue" (*Royal Commission Into Aboriginal Deaths In Custody*, RCIADIC, 1991) dont le rapport régional fut établi en Australie Occidentale par un Aborigène originaire de Broome qui fit ses études dans un prestigieux collège du Victoria, Patrick Dodson – surnommé « le père de la Réconciliation » pour avoir été le premier président du comité pour la Réconciliation dans les années 1990 établi à la suite du rapport national de la RCIADIC (Keeffe 2003).

L'articulation de l'administration des affaires aborigènes et d'un secteur autochtone administratif (Rowse 1992) - composé d'organisations et de corporations résidentielles - en un tout organique est un effet du réagencement de l'organisation du pouvoir de l'Etat dans la période postcoloniale ouverte dans les années 1970, c'est-à-dire la transformation des institutions de contrôle direct des groupes aborigènes – missions, stations, réserves – en corporations indigènes – communautés, organisations, groupes de plaignants : soit le paradoxe de la reconnaissance des Aborigènes comme citoyens australiens mais rendus différents par leur culture (toujours employée au singulier) et leur histoire.

[48] Beckett, 1988, p. 4: "For its part, the state is so inextricably bound up with the Aborigines, politically and administratively, that it cannot easily disengage; rather, each effort to solve the problem binds the two closer together. The implication of this is that the state is an integral part of the problem it is supposed to be solving"

Cette situation liant les organisations et communautés aborigènes au fonctionnement administratif de l'Etat constitue le cœur du problème contemporain. En effet, parce que l'administration ne peut reconnaître d'autres Aborigènes que ceux qui s'organisent selon les processus et structures qu'elle a elle-même définis, à plus forte raison lorsqu'il s'agit de structures « culturellement appropriées » (c'est-à-dire selon les conceptions bureaucratiques de ce qui constitue la culture aborigène), ceux-ci se trouvent condamnés à ne pouvoir jamais formuler leurs revendications, aspirations et projets qu'en anglais et selon les termes établis par les différents services administratifs auxquels ils s'adressent : « *le message de l'assistanat est subtil et son but ultime est le contrôle* »[49].

Le rapport d'assujettissement qu'entretient l'Etat australien par rapport aux Aborigènes se révèle dans cette impossibilité pour ces derniers de jamais pouvoir se faire entendre dans leur propre langue[50] : le biais majeur inscrit dans la politique d'autodétermination décidée *pour* les Aborigènes est que ses formes et ses objectifs ne sont pas définis par les Aborigènes eux-mêmes mais par la bureaucratie. La prédiction de l'anthropologue Coombs, selon laquelle la bureaucratie aborigène formée dans le cadre de l'aboriginalisation du service public « *en viendra à s'identifier progressivement à la bureaucratie blanche et à accepter ses méthodes et ses manières de penser, cessant effectivement d'être un instrument de l'autogestion ou de l'autodétermination aborigène* »[51] ne pouvait pas manquer de se réaliser.

Cet état de fait, par lequel les organisations aborigènes sont rendues inopérantes et non-représentatives, aboutit à une impasse structurelle qui ne cesse de générer des frustrations en même temps qu'elle alimente une situation de désastre permanent qui légitime l'intervention continue de l'administration australienne dans la vie des Aborigènes.

Le réagencement du pouvoir de l'Etat par rapport aux Aborigènes dans la période postcoloniale s'est aussi traduit, selon une logique foucaldienne, par un renouvellement des types de savoirs produits à leur propos et délimitant leur spécificité. Le rapport de la RCIADIC ou du Coroner ne sont ainsi que deux rapports parmi des

---

[49] KLC, 1996, p. 1 : « the message of welfarism is subtle and its ultimate end is containment ».

[50] De la même façon, il n'existe pas de service d'interprètes officiels pour les Aborigènes passant en justice alors que tous les immigrés arrivant en Australie bénéficient de ce service.

[51] Cité dans Rowse, 1992, p. 5 : "[it] will come to identify itself progressively with the white bureaucracy and to accept its methods and ways of thought, ceasing in any real sense to be an instrument of Aboriginal self-management or self-determination".

centaines d'autres – que ce soit à un niveau fédéral, national ou local – documentant précisément la situation socio-économique et politique des Aborigènes en Australie, révélant les « manques » des acteurs - en termes d'éducation et de santé principalement – aussi bien que des administrations – en termes d'évaluation des programmes et d'attribution de responsabilité. Cependant, les recommandations concluant immanquablement ces rapports, à partir d'enquêtes de terrain et des solutions identifiées par les acteurs eux-mêmes, bien qu'elles soient rendues publiques, sont systématiquement ignorées par les administrations censées les mettre en œuvre (celles qui ont commandé les enquêtes). En témoignent par exemple les nombreux volumes portant sur l'application des recommandations de la RCIADIC, ou plutôt leur non-application : en Australie Occidentale, les Aborigènes représentaient plus de 40% de la population carcérale en 2007 (pour 3,5% de la population de l'Etat) contre 35% au moment de la RCIADIC dont les recommandations visaient principalement à réduire ces chiffres disproportionnés[52].

Un tel savoir, en outre, se réalisant spécifiquement sur une population aborigène dont une administration particulière est chargée, est fondé sur la présupposition de particularités culturelles qui constituent un obstacle à son intégration dans le reste de la société australienne (Rowse 1992, Collman 1988) - situation à laquelle les anthropologues australianistes ont pu contribuer dans les années 1980 en s'appuyant sur un modèle d'interaction délimitant des domaines culturels distincts, aborigènes et administratifs (von Sturmer 1984, Trigger 1986).

Ainsi la production d'un savoir statistique administratif sur les Aborigènes a-t-il contribué à perpétuer et entretenir un sentiment de séparation et d'enfermement en continuité directe avec la période d'institutionnalisation : il piège pour ainsi dire les Aborigènes dans les représentations que d'autres ont d'eux et de leur culture ou tradition (Cowlishaw 1998) – des singuliers qui ne laissent pas de poser problème. En outre il établit une frontière au sein du tissu social aborigène même en fonction de la capacité ou non des individus à manier les concepts, naviguer dans les structures et adopter les pratiques - tous régulièrement renouvelés ou reformulés dans le cadre de réformes et de réorientations politiques en fonction des gouvernements en place - découlant de cette raison administrative de l'assistance aux Aborigènes.

[52] Victoria Laurie, "WA jailing too many Aborigines, says sociologist", *The Australian*, 5 septembre 2008. A Townsville, où est sise l'université James Cook, les Aborigènes représentent 78 % de la population carcérale (Glowczewski 2008).

En d'autres termes, bien que la situation effective liant les Aborigènes à l'Etat soit une situation d'interdépendance, la structuration hiérarchisée de leur relation, renforcée par des déséquilibres économiques, a pour effet de déposséder en droit les acteurs de leur agentivité en subordonnant celle-ci au respect de règles administratives imposées par le haut : dans un tel champ, les Aborigènes ne sont jamais qu'en position de demandeurs, pas de partenaires avec qui négocier (KLC 1991).

a) Le champ des tactiques

Du point de vue politique, la situation des Aborigènes se nomme autochtonie. Cette situation est le résultat concret d'une colonie de peuplement par laquelle les arrivants les plus récents, les colons et leurs descendants, après avoir acquis la souveraineté sur l'ensemble du territoire (c'est-à-dire après avoir dépossédé les groupes aborigènes de leur propre souveraineté) sont devenus majoritaires (aux sens propre et figuré). Dans le forum de l'ONU qui, réunissant depuis 1982 des représentants de groupes autochtones du monde entier, a abouti en 2007 à l'adoption par l'assemblée générale des Nations Unies d'une Déclaration des Droits des Peuples Autochtones, le terme anglais « *Indigenous* » désigne ces peuples se reconnaissant partager une situation identique en tant que peuples colonisés et minorisés sur leurs propres terres, entretenant des cultures et traditions distinctes fondées notamment sur une vision sacrée de la terre (Martinez-Cobo 1982, Bellier 2006, Glowczewski 2007a). En cela, les peuples autochtones, qui représentent au moins 6% de la population mondiale, se distinguent d'autres minorités, que ce soit celles issues des migrations vers les anciennes métropoles coloniales, celles issues des déplacements liés à des conflits ou des catastrophes écologiques, ou encore celles des peuples sans Etat, parfois regroupés sous l'appellation de 4ème Monde, tels que Kurdes et Roms.

Du point de vue de l'action, la situation autochtone est caractérisée par un englobement qui ne permet que des tactiques au sens où les définissait Michel de Certeau : « *La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Aussi doit-elle jouer le terrain qui lui est imposé tel que l'organise la loi d'une force étrangère. Elle n'a pas le moyen de se tenir en elle-même, à distance, dans une position de retrait, de prévision et de rassemblement de soi : elle est mouvement 'à l'intérieur du champ de vision de l'ennemi'….et dans l'espace contrôlé par lui. Elle n'a donc pas la possibilité de se donner un projet global ni de totaliser l'adversaire dans un espace distinct, visible et objectivable. Elle fait du coup par coup. Elle profite des «occasions »… Il lui faut*

utiliser, vigilante, les failles que les conjonctures particulières ouvrent dans la surveillance du pouvoir propriétaire. Elle y braconne. Elle y crée des surprises… Elle est ruse. En somme, c'est un art du faible » (de Certeau, 1990, p. 60-61, voir aussi Leroux 2007).

Dans le Kimberley, la création à la fin des années 1970 d'organisations représentatives permettant de donner une voix aux leaders aborigènes sur le terrain – Centre de la Terre (KLC), Centre de Ressources sur les Langues Aborigènes du Kimberley (KLRC), Centre de la Loi et de la Culture Aborigène du Kimberley (KALACC) -, encore largement liés au domaine rituel, représente l'une des tactiques par lesquelles ils essayèrent de répondre aux nouvelles contraintes de la situation d'interaction avec les *Kartiyas* du gouvernement. Bien que ces organisations aient procédé d'initiatives locales, elles se heurtèrent aux mêmes contraintes d'organisations et aux mêmes difficultés dans les processus de décision. KALACC, par exemple, fut établie par les anciens du Kimberley dans le but de financer la « saison de la Loi » (*Law time*), c'est-à-dire la période pendant laquelle les cérémonies d'initiations ont lieu, qui sont l'occasion d'échanges entre groupes et d'importants déplacements de population entre communautés. Mais, alors même que c'était là le cœur de son activité, l'organisation n'a jusqu'en 2006 jamais reçu de financements pour la Loi rituelle mais a toujours dû la présenter comme « activité culturelle » au risque d'en transformer profondément la pratique[53].

II — PAYS ABORIGÈNES DU KIMBERLEY

Face à l'enfermement catégoriel que représente le terme « *indigenous* » en Australie, et la réduction de l'aboriginalité à quelques grands stéréotypes – l'alcoolique, l'artiste, l'assimilé ou l'acculturé – ceux qui se reconnaissent comme Aborigènes revendiquent le droit à l'autodéfinition et l'autoreprésentation : « *Ce à quoi nous devons résister est un essentialisme qui nous confine à des caractéristiques fixes, inchangeables et nécessaires et qui refuse d'admettre la transformation et la variation* »[54], affirme ainsi Mick Dodson qui a longtemps été Commissaire des Droits de l'Homme et de l'Egalité d'Opportunité - poste fondé dans la décennie de la

[53] Voir chapitre 2 où ce point est plus largement développé.
[54] Dodson 2003, p.38: "What we need to resist is an essentialism which confines us to fixed, unchangeable and necessary characteristics, and refuses to allow for transformation and variation".

Réconciliation, toujours occupé par un Aborigène - et préside aujourd'hui l'Institut des Etudes Aborigènes et des Insulaires du Detroit de Torres à Canberra.

« *Nous sommes liés à travers le Kimberley non seulement par nos organisations régionales mais aussi par des valeurs culturelles, sociales et familiales communes et par nos traditions. Ces forces qui sont les nôtres doivent pouvoir nous aider à gérer l'héritage de défis que nous avons reçu de nos histoires entremêlées* »(KLC, KLRC & KALACC 2005)[55].

Comme le souligne cette citation extraite de la déclaration concluant le festival organisé par KALACC en 2005 à Ngumpan, lue en présence de sénateurs d'Australie Occidentale, l'idée d'un Kimberley aborigène, tel qu'elle est véhiculée par les organisations aborigènes régionales représentatives signataires de ce communiqué, repose sur trois éléments : des réseaux de parenté et de solidarité autochtones ; l'expérience commune de la rencontre coloniale ; et le défi de se reproduire au sein de l'Etat en tant que partenaires autonomes ayant une relation singulière à leurs « pays » intéressant directement les modalités de son développement[56].

La notion aborigène de « pays » (*country* en anglais aborigène ou *kantri* en Kriol), dans la mesure où elle touche à la question des liens des Aborigènes à la terre, a depuis longtemps été au cœur de l'ethnographie australianiste, que ce soit au travers des débats sur la nature des unités socio-territoriales (tribus, clan, hordes, bandes), sur les modalités de propriété foncière au sein des sociétés australiennes (héritage, conception, résidence, responsabilité rituelle de propriétaire ou travailleur, etc.) ou encore sur la connaissance ou non des mécanismes biologiques de la reproduction malgré l'affirmation d'une parenté totémique entre les hommes et la terre dans la tradition classique[57]. Avec la mise en application de législations sur les droits fonciers autochtones, et le développement simultané de l'art aborigène contemporain, la notion de pays a acquis une visibilité croissante dans la société australienne tout en étant

---

[55] KLC, KLRC et KALACC, 2005, Majarrka Declaration (voir annexe) : « We are linked across the Kimberley not only by our regional organizations but by common cultural, social and family values and traditions. These strengths of ours have got to help deal with the legacy of the challenges we have from our intertwined histories ».

[56] C'était là le sujet central d'une conférence qui réunit sur quatre jours l'ensemble des acteurs du développement du Kimberley associés aux Aborigènes, l'*Appropriate Economies Roundtable*, dont le rapport final est disponible en ligne sur le site du KLC, www.klc.org.au.

[57] Je reprends ici la distinction établie par Sutton entre tradition classique et postcoloniale; Peter Sutton, 1995, chap. 6 note 33. Sur les unités socio-territoriales voir Berndt 1959, Glowczewski 1998, 1992, Myers 1986, Peterson 1975; sur la propriété foncière, Langton 2005, Odermann 1957, Poirier 1996, Sutton 1995, Tindale 1974 ; sur la conception chez les Aborigènes voir Capell 1939, Kaberry 1936, Merlan 1986, Mountford 1981, Strehlow 1947, Tonkinson 1984.

soumise à un examen critique de la part des anthropologues impliqués de manière structurelle dans les processus de revendication.

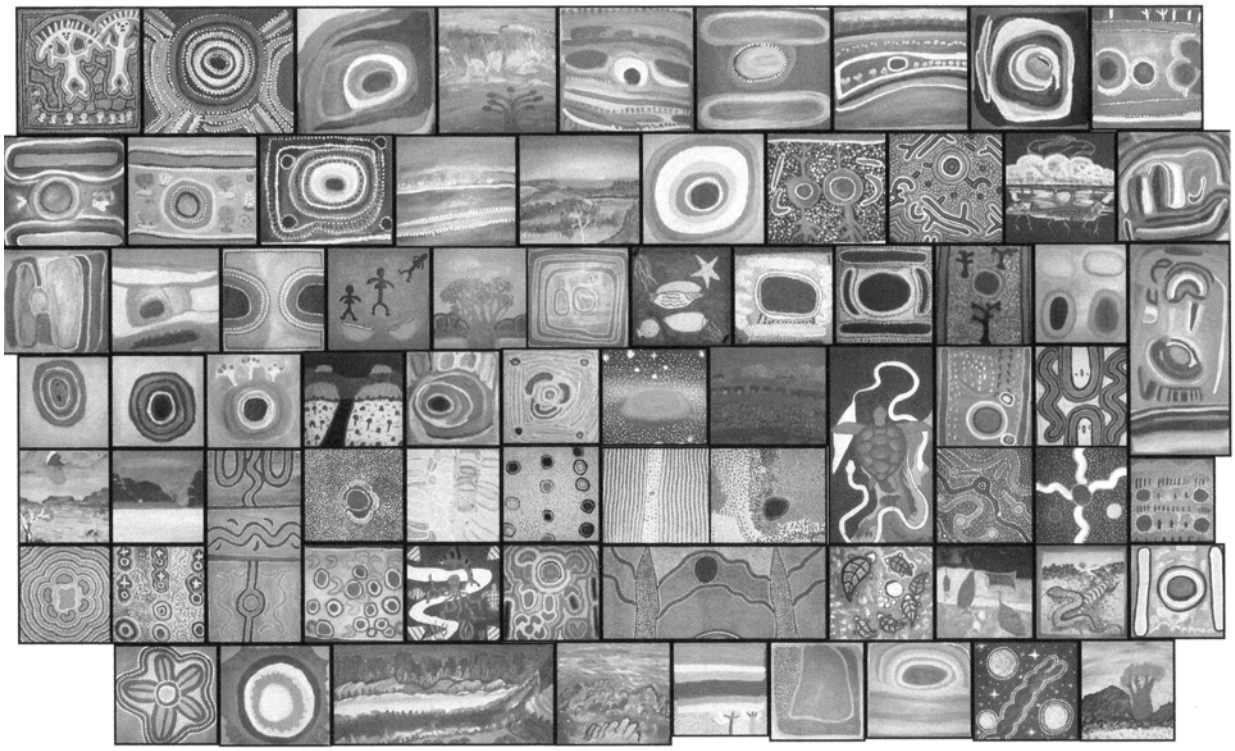


Figure 11 Collection de peintures de Biya

Série de soixante-douze tableaux peints à l'occasion du festival culturel régional organisé par KALACC en 2001 en pays Bunuba à Biya (source image : KALACC). Chaque tableau représente un « pays » particulier auquel est lié l'artiste qui l'a réalisé.

Peter Sutton, dans sa critique détaillée d'un livre et d'une carte présentant les groupes aborigènes et leurs frontières à l'échelle de l'Australie[58], insiste sur la nécessité de toujours définir un « pays » ou « territoire » aborigène de manière contextuelle, mettant en avant l'indétermination, c'est-à-dire la possibilité toujours ouverte de négocier les frontières des groupes et leurs territoires :

« *Dans chaque région, on peut définir de nombreuses sortes de groupes aborigènes qui ont des intérêts et des associations avec la terre. Nombre de ces groupes ont quelque nom, mais nombre d'entre eux n'en ont pas. Mais toutes les entités sociopolitiques aborigènes, nommées ou pas, ne sont pas synonymes* des *territoires des Aborigènes dans les termes de Davis, parce que la même population peut normalement être divisée en* un certain nombre *d'entités liées à la terre telles que de petites unités unilinéaires tenant la terre, des agencements locaux d'unités liées rituellement ou totémiquement, des groupes linguistiques, des ensembles nommés de langues distinctes,*

[58] Sutton, 1995, à propos de S. Davis et V. Prescott, 1992, et S. Davis, 1993.

des groupes tenant des pays aux environnements similaires, des gens venant de la même direction (des 'Occidentaux' par exemple), et ainsi de suite. En d'autres termes, identifier ces différentes sortes d'entités qui peuvent recevoir une définition géographique dans une zone donnée, produit un certain nombre de territoires qui se recoupent, et, pour une carte à une dimension telle que celle de Davis, un choix doit donc être fait pour savoir lequel des candidats est « le *groupe territorial* » (Sutton 1995, p. 42)[59].

En outre, la taille d'un groupe territorial peut varier non seulement en fonction du « territoire » mais aussi de l'échelle des événements qui s'y jouent (*ibid.* p. 42). L'implantation d'une usine de traitement des ressources de gaz qui gisent offshore au large du Kimberley sur un « pays » particulier (non encore défini) fait aujourd'hui l'objet d'une négociation avec le KLC, c'est-à-dire avec l'ensemble des groupes aborigènes qui appellent le Kimberley leur pays : cet investissement en milliards de dollars suscite une définition large des individus responsables politiquement par rapport au pays.

« *L'une des raisons pour lesquelles nous trouvons si difficile d'établir des frontières territoriales et linguistiques en Australie n'a pas seulement trait aux changements coloniaux, sociaux et économiques, mais vient aussi du fait que la formation de groupes était le résultat d'un processus constant de recomposition. Cette recomposition avait au moins deux raisons : d'une part l'organisation sociale reposant sur la parenté pour se reproduire et d'autre part la perception aborigène de la terre qui se focalise sur les lieux et les pistes plutôt que sur des ensembles territoriaux délimités* »[60].

---

[59] Sutton, 1995, p. 42: "in each area there are many kinds of Aboriginal group that can be defined in relation to interests in, and associations with, land. Many of these have labels, but many also do not. But not all labelled or un-labelled sociopolitical Aboriginal entities are synonymous with *the* territories of Aborigines, in Davis' terms, because the same population can normally be divided into *a number* of landed entities, such as small unilineal land-holding units, local sets of totemically or ritually linked units, language groups, named sets of distinct languages, groups holding environmentally similar country, people coming from the same direction ('westerners' for example), and so on. In other words, identifying these different kinds of geographically definable entities in a particular area yields a number of overlapping 'territories', and a choice then has to be made as to which of the candidates is to be '*the* territorial group' for a one-dimensional map such as Davis'" , accentuation d'origine.

[60] Glowczewski, 1998c, p. 212: "one of the reasons we find it so difficult to draw territorial and linguistic boundaries in Australia is, not only because of colonial, social and economic change, but also because the forming of groups was the result of a constant process of recomposition. This recomposition had at least two reasons: one being the social organisation which relied on kinship to reproduce itself and the other being the Aboriginal perception of land which focuses on places and trails rather than bounded tracts of land".

Définir un pays aborigène revient ainsi à définir la situation particulière dans laquelle s'énonce cette définition, c'est-à-dire à caractériser une certaine *relation* - que ce soit vis-à-vis d'autres Aborigènes, d'une agence gouvernementale, d'un juge, d'une compagnie minière ou d'une ONG. Le modèle du pays aborigène selon les traditions classiques émerge, comme le suggère la citation ci-dessus, à la rencontre de trois types de réseau de relation : réseau géographique de sites entre lesquels circuler tout en vivant de chasse et cueillette, réseau sociobiologique des systèmes de parenté classificatoire et réseau culturel des itinéraires mythiques d'ancêtres créateurs de la Loi et du paysage. Chaque individu est situé au sein de ces trois réseaux simultanément, en un point où ils se croisent ou se superposent et existe donc comme un nœud articulant de manière singulière ces réseaux. Il est important de noter dans ce cadre qu'individu peut aussi bien désigner un être humain qu'un lieu ou un héros mythique : tous trois sont doués d'agentivité de par leur situation au sein de ces réseaux. Le « pays » aborigène peut ainsi être défini comme cet ensemble délimité par une articulation, c'est-à-dire une mise en lien, *collective et contextuelle* de tels individus, quelle que soit l'échelle considérée.

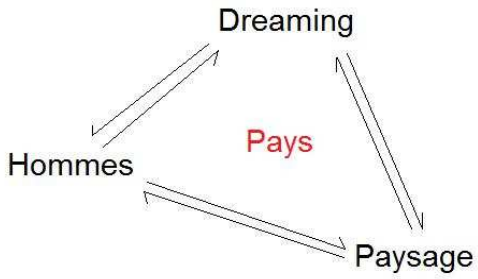


Figure 12 schéma de la matrice reltionnelle des Pays aborigènes

1. Le Réseau du Wunan et le mythe Deux-Hommes : deux exemples de réseaux classiques du Kimberley.

Pour illustrer la définition relationnelle du « pays » aborigène proposée ci-dessus, je décris ici brièvement deux grands systèmes d'articulation socio-territoriale du Kimberley, le réseau d'échange cérémoniel du Wunan des pays du nord et l'itinéraire mythique Deux-Hommes qui traverse les régions du désert. Dans la situation précoloniale, ces deux ensembles étaient relativement séparés (quoique s'articulant en certains sites où des échanges entre voisins avaient lieu à l'occasion de rassemblements rituels, notamment en pays Nyikina à l'ouest et en pays Jaru à l'est). Sutton (1995 : 57) note que les itinéraires mythiques aborigènes peuvent être répartis en trois types :

locaux (qui voyagent peu), régionaux (dont les points de départ et d'arrivée sont connus et situés au sein d'un même ensemble régional) et continentaux (dont les points d'origine et d'arrivée ne sont pas nécessairement connus de tous les groupes dont les pays sont traversés par ce mythe). Les Lois du *Wunan* et des Deux Hommes – le terme de Dreaming pouvant être dans ce contexte traduit aussi bien par le terme de mythe que de Loi – relèvent des deuxième et troisième types d'itinéraires mythiques décrits par Sutton : c'est précisément en raison de leur caractère régional, voire continental (dans la mesure où le *Wunan* est relié à des routes d'échange continentales et où l'itinéraire des Deux-Hommes s'étend sur la majeure partie du grand désert occidental et au-delà (voir figure 13), que je les présente ici.

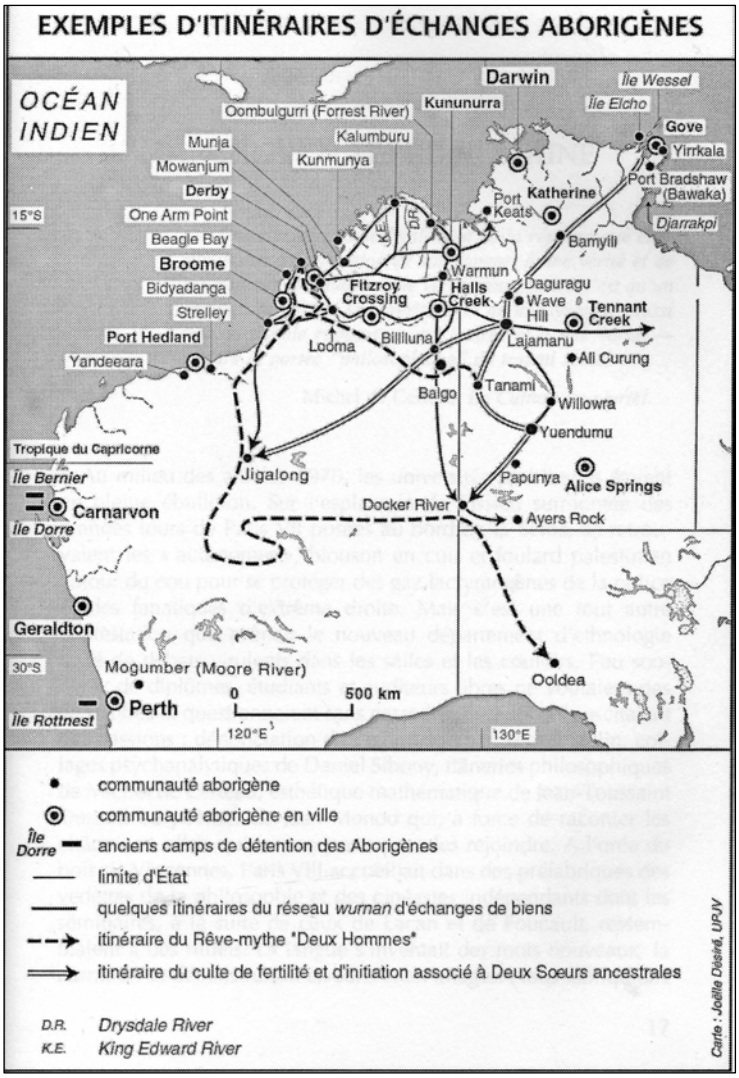


Figure 13 Carte de trois itinéraires transcontinentaux aborigènes

Les trois itinéraires présentés – dont une partie du réseau du Wunan et du Rêve Deux-Hommes - sont appuyés sur des mythes (source : Glowczewski 2004).

a) Wunan

Trois des sept routes continentales d'échange identifiées dans les années 1930 par F.D. Mc Carthy en Australie passaient voire débutaient dans le Kimberley (McCarthy 1939). Ces grandes routes se développaient à l'échelon régional en systèmes d'échanges cérémoniels tels que Stanner en a décrit pour la région du Daly River (Stanner 1933) et Donald Thomson pour la terre d'Arnhem (Thomson 1949). Dans le Kimberley, ce système d'échange porte le nom de *Wunan*. Les informations révélées par les Aborigènes, de même que les travaux anthropologiques et les relevés archéologiques, ont permis de montrer que ce système s'étendait bien au-delà des seuls pays Ngarinyin, Worrora et Wunambal pour inclure dans son mouvement de circulation et d'échange les groupes de la péninsule de Dampier à l'ouest, ceux de la côte jusqu'au Pilbara au sud-ouest, ceux du Grand Désert de sable au sud et, à l'est et au sud-est, les groupes des régions du fleuve Daly et du Victoria River District et au-delà, de voisins à voisins, ceux du Territoire du Nord.

A la fin des années 1990, quatre anciens Ngarinyin, David Mowaljarlai (Banggal), Paddy Neowarra (Nyawarra), Paddy Wamma (Ungudman) et Laurie Gawanali (Ngarjno) établirent le Pathway Project afin de révéler à leurs descendants et au monde la signification, c'est-à-dire les histoires associées aux peintures rupestres pour lesquelles les plateaux du Kimberley sont connus - les traditions de peinture Gwion Gwion (aussi appelées peinture Bradshaw du nom de leur découvreur européen) et Wanjina. Ce projet était né en raison de controverses suscitées d'une part, à propos des peintures Gwion Gwion, par leur attribution à des non-Aborigènes (en raison notamment d'un style trop fin) et d'autre part, à propos des Wanjinas, par la reprise de la pratique de « rafraîchissement » de ces peintures rupestres, rituellement repeintes chaque année avant la saison des pluies dans la tradition classique, à l'initiative d'anciens Ngarinyins et Worrora (Doring *et al.* 2000, Michaels 1994c, Blundell & Woolagoodja 2005, Mowaljarlai & Peck 1987). Dans le cadre du Pathway Project, les quatre anciens Ngarinyin vinrent en France en 1997, accompagnés par l'anthropologue Anthony Redmond, pour demander le classement de leur pays au patrimoine naturel et culturel mondial de l'humanité de l'UNESCO ; ils ne l'obtinrent cependant pas et durent attendre 2005 pour être reconnus comme propriétaires traditionnels de leurs pays

et peintures sous le régime du *Native Title*, à l'époque la plus grande détermination en faveur des plaignants jamais accordée par le Tribunal du *Native Title*[61].

L'origine mythique du *Wunan* se trouve en pays Ngarinyin, dans la région de plateaux du Nord Kimberley. Le mythe de la fondation du *Wunan*, dans les différentes versions qui en furent données (Glowczewski 2004 : 156-166), raconte comment deux Engoulevents portant le nom des deux patrimoitiés exogames Wodoi et Djungun réunirent tous les groupes du Kimberley autour d'un pain fabriqué à partir du fruit *golani* pour établir entre eux les règles d'échange et de partage, en particulier l'échange matrimonial et la répartition territoriale des différents clans patrilinéaires. Dans le paysage, cette histoire est marquée par une grande table de pierre, le pain de *golani*, entourée de pierres dressées, les clans et groupes qui prirent part au partage : « *Dans ce système Wunan, on a tous été créés ici, personne n'est oublié…personne n'est en dehors…du pays, nous on n'est pas en dehors…on est dedans, on est là dedans, et une fois pour toutes on a ce chant* » (Nyawarra in Doring *et al.* 2000, p.142). Parmi ces derniers se trouvait un émeu venu du désert, *Jebera*, qui, lassé d'attendre son tour, vola l'un des pains et s'enfuit en courant vers le sud avec ses deux compères. Ils furent rattrapés en chemin par deux Pigeons qui les abattirent, au nom de la Loi nouvelle qu'ils venaient de briser, en un site de la région de la communauté actuelle de Turkey Creek en pays Kija (Doring *et al.* 2000, Mowaljarlai & Malnic 1993).

Des alignements de pierres en plusieurs sites du réseau du *Wunan* illustrent le mode de fonctionnement de ce système d'échange. Ces échanges en effet - qui concernent aussi bien des matières premières (ocres, kaolin, cire d'abeille), que des objets (lances, boomerangs, pendentifs de nacre, cordes de cheveux, boucliers, *dilly bags*, pointes taillées en pierre)[62], des cérémonies ou encore des promesses de mariage - s'effectuent entre partenaires individuels qui se connaissent et sont liés par l'échange leur vie durant : d'individu à individu le long d'itinéraires ainsi constitués en chaînes d'individus connus, voire intimes au point de partager le même nom (Kaberry 1939, Glowczewski 2002).

Le *Wunan*, comme du reste les autres réseaux d'échanges cérémoniels étudiés en Australie, est un système d'échange réciproque à délai, c'est-à-dire fondé sur la

[61] Cette visite en France fut aussi accompagnée par une exposition au Museum d'Histoire Naturelle, *Chemins Sacrés et Secrets des Ngarinyins*. Mon intérêt et ma curiosité pour l'Australie aborigène sont nés de la visité que j'en fis, alors âgé de seize ans.

[62] Depuis la colonisation ces échanges ont aussi intégré des objets de provenance européenne tels que couvertures, vêtements, objets et outils en métal, laine, argent etc.

réciprocité mais moins sur l'immédiateté de cette réciprocité que sur la contraction de dette, c'est-à-dire l'obligation constamment renouvelée de retrouver ses partenaires d'échanges qui sont toujours au moins deux, un dans chaque direction opposée : c'est en ce sens qu'ils sont dits cérémoniels. Ils imposent et valorisent la circulation (et la capacité d'un individu donné à faire circuler) plutôt que l'accumulation qui n'a aucun sens dans la mesure où ce serait là nier l'importance vitale de ses partenaires. Les objets, mais aussi les mythes et les cérémonies, échangés au sein du *Wunan* doivent circuler, ils ne peuvent pas s'arrêter. En outre ces échanges sont unidirectionnels : les objets d'échange ne peuvent jamais rebrousser chemin, ce qui a pour effet de singulariser les partenaires en fonction de leur orientation géographique qui définit le type de biens qu'ils sont à même d'échanger.

Autrement dit c'est l'élément de relationnalité (*relatedness*) qui est au cœur de ce système économique : l'échange permet de maintenir, affirmer, renouveler des relations de parenté ou d'alliances à l'intérieur d'un même groupe ou entre différents groupes en vertu de la qualité particulière du don qui est fait lors de ces échanges [63] ; ils ne visent pas directement la production de *biens* mais avant tout la production de *relations* qui permettent subséquemment d'avoir accès à certains biens, ou pas[64].

L'autre particularité des systèmes d'échanges cérémoniels australiens comme le *Wunan* réside dans leur aspect territorialisé ; ainsi, toujours en parlant de la « table » où fut instituée la Loi du *Wunan*, Mowaljarlai explique : « *C'est là qu'est notre pays…là où nos symboles sont…ça a commencé ici. Nous avons chacun un endroit différent, et nous en sommes les gardiens. Tout ça a été créé ici* » (Banggal in Doring *et al.* 2000, p.142). Les individus échangeant au sein du *Wunan*, en effet, sont doublement localisés dans un « endroit » : à la fois dans une patrimoitié particulière, Wodoi ou Jungun – l'échange ne pouvant avoir lieu qu'entre partenaires appartenant à différentes moitiés – et dans un *dambun* (en Ngarinyin, domaine au sens anglais de *estate*) propre

[63] Glowczewski (2002, p. 275) notant le fait que les individus d'une chaîne, parce qu'ils portaient le même prénom ou le même nom classificatoire et sont donc considérés comme 'frères' relevait l'originalité d'inscrire une relation économique dans les termes de la filiation ou de la fraternité plutôt que dans celle, plus commune en Europe, d'alliance. Ainsi que l'expliqua à Thomson son informateur Raïwalla : "*S'il te le demande, tu lui donnes parce qu'il le demande. Mais si tu le donnes toi-même – cela est* wetj *[don cérémoniel] – cela est* marr *[d'une puissance qui touche les émotions et l'esprit de la personne], parce que cela te* plaît *de lui donner* - Thomson, 1949, p. 78 : "*If he asks, you give it to him because he asks. But if you give it yourself – that is* wetj *– that is* marr, *because you* like *to give it to him*".

[64] Le seul exemple d'un système d'échange de type capitaliste (au sens d'accumulation) dans l'ethnographie australienne provient du marché du *pituri*, une espèce de nicotine particulière à une région spécifique du sud du Queensland et dont le système de production, de vente puis de circulation a été détaillé par Pamela Watson (Watson 1983).

au clan particulier auquel il appartient en filiation paternelle, défini et associé mythologiquement à un ancêtre totémique et aux espèces biologiques et phénomènes météorologiques qui lui sont liés (Blundell & Layton 1978 ; Redmond 2001).

En ce sens, le *Wunan* agit comme l'élément ordonnateur de l'organisation sociale et territoriale, non seulement en pays Ngarinyin mais dans tous les autres pays qu'il traverse où il est adapté aux structures locales de parenté et de territorialité. Blundell (1980) parle même du *Wunan* comme d'une structure cognitive fondamentale en tant qu'il est fondé sur un Deux irréductible, manifesté par les deux patrimoitiés qui doivent collaborer non pour seulement pour échanger mais aussi pour créer, que ce soit par l'alliance matrimoniale ou l'action rituelle : « *Tout vient du « deux » car c'est devenu de la parenté* » (Banggal, cité dans Glowczewski 2004 : 156). Ce principe d'une dualité irréductible se retrouve partout en Australie dans l'organisation rituelle et la répartition des tâches entre « propriétaires » et « travailleurs » (Glowczewski 1991).

En outre, ainsi que l'explique Glowczewski (2004 : 207), la territorialisation des individus dans le *Wunan* ne signifie pas leur im*mob*ilisation mais la condition même de leur circulation : « *La loi du* Wurnan *australienne consiste à ancrer les gens dans des lieux, tout en les incitant à circuler* ». Les individus ont en effet accès à d'autre *dambun* que celui de leur seul père, dont ils héritent la propriété rituelle (et les devoirs afférents) mais peuvent aussi accéder, en qualité de travailleurs, aux *dambun* de leur mère, de leur grand-mère maternelle ou encore de leur épouse (Redmond, communication personnelle) ; en outre, pour que des individus appartenant à des moitiés différentes se rencontrent afin d'échanger, il est nécessaire que l'un se déplace chez l'autre, faisant par là même de cet autre endroit un chez lui, un foyer ancré sur l'axe de ses relations.

Enfin, une autre caractéristique importante du réseau d'échanges cérémoniels du *Wunan* tient à ce qu'il traverse des frontières linguistiques et culturelles, les objets qu'il véhicule passant de groupes en groupes le long d'une chaîne de routes allant d'individu situé à individu situé, à la fois localisé et en mouvement. En ce sens, il est à la fois un moteur d'intégration, d'unification régionale, et une source de singularisation des partenaires qui s'appuie en premier lieu sur la géographie. « *Tout est dans le système* Wunan*, peu importe le* dambun*, c'est toujours dans le* Wunan*, peu importe leur langue, ils sont toujours dans le* Wunan*, ils partagent…dans le* Wunan*. Le système de partage du* Wunan *ça vaut pour tout. Il montre la bonne voie…personne n'est en*

dehors, tous…toutes les familles dans un seul Wunan. *Oui ! un seul* Wunan *pour tous !* » (Nyawarra in Doring *et al.* 2000, p. 183). Cette dernière caractéristique, comme nous le verrons, est cruciale pour comprendre la manière dont le *Wunan* fut relocalisé dans les bouleversements coloniaux des géographies sociales et symboliques autochtones.

b) Deux-Hommes

Le mythe Deux-Hommes Mythe, tel qu'il a été retracé par Glowczewski (1998a) constitue un autre réseau de circulation longeant le Grand Désert de Sable au nord, allant d'est en ouest jusqu'à la côte des pays Yawuru, Karjarri et Nyangurmata avant de replonger dans le désert en direction de la plaine de Nullarbor et de l'Australie du Sud – selon un itinéraire identique à celui emprunté par les coquillages *riji* produits et gravés sur la côte nord-ouest et échangés à travers tout le désert central de l'Australie où ils sont associés à la pluie, à son pouvoir et celui des chamans (Akerman & Stanton, 1994).

Les Deux-Hommes sont deux héros ancestraux associés à la création de certains éléments du paysage, en particulier des collines doubles caractéristiques, ainsi qu'à des lois particulières : ils ont introduit dans les groupes dont ils traversent le territoire certains éléments des rituels d'initiation masculine (la circoncision par exemple) ainsi que les différents systèmes de parenté classificatoire – à huit sous-sections divisées en deux moitiés générationnelles dans le désert (Warlpiri, Kukatja, Walmajarri, Mangala), à quatre sections divisées en deux matrimoitiés chez les peuples du fleuve (Nyikina) et en deux patrimoitiés sur la côte (Yawuru, Karajarri). Tous ces systèmes sont toutefois intelligibles et permettent les mariages d'un groupe à l'autre, mais le mythe lui-même opère comme axe de variation structurelle à un niveau régional tout en liant les peuples du désert jusqu'à la côte dans un même mouvement.

Cependant, contrairement au *Wunan*, le mythe Deux-Hommes (et les autres grands itinéraires mythiques régionaux tels que les lignes Tingarri dans le désert) ne répartit pas les individus dans des parcelles territoriales fixes mais reporte les conditions de circulation sur les réseaux de parenté ; au contraire, par le biais du totémisme de conception, du totémisme de section et/ou sous-section ainsi que par l'alliance, le mythe constitue un itinéraire majeur sur lequel tous ceux qui lui sont affiliés peuvent se rattacher et circuler. Cette situation est caractéristique du « bloc du désert occidental »

ainsi qu'il est nommé depuis Elkin qui envoya deux de ses étudiants, Catherine et Ronald Berndt, vérifier ses hypothèses (Berdnt 1959).

Reprenant les débats sur les notions de 'tribu', de 'clans' et de 'hordes', à partir de données collectées en bordure du Désert occidental à Ooldea (SA), Jigalong (WA) et Balgo (WA) dans les années 1950, Ronald Berndt en vint à émettre l'hypothèse que la multitude de groupes auquel il était confronté s'organisait en hordes – qu'il définit comme un groupe local, unité à la fois économique et religieuse, patrilinéaire et exogame, liée à d'autres groupes similaires par l'alliance, mais sans attache territoriale ou linguistique rigidement définie (Berndt 1959 : 104) – qui elles-mêmes s'assemblaient périodiquement, notamment pour l'organisation de rituels et d'échanges, de sorte que, pris dans leur ensemble, ces réseaux de hordes formaient de véritables « sociétés » (*ibid.* :105) - définies par trois critères : interaction soutenue entre ses membres, buts communs et communication effective - qui, elles-mêmes ajoutées les unes aux autres, constituaient un groupe cohérent du point de vue culturel : le bloc du Désert Occidental. Ce faisant, Berndt rejetait la possibilité de considérer les groupes du désert en tant qu'unités linguistiques et/ou territoriales (hypothèse de Radcliffe Brown) et mettait au cœur de ce qui constitue la cohérence de ces sociétés leur flexibilité, particulièrement en termes de territorialité, fondée sur la relation particulière des Aborigènes du désert occidental au paysage en tant que formé et parcouru d'itinéraires mythiques auxquels les individus s'identifient de manière consubstantielle - les *waljirri*, *Dreamings*, Lois ou encore, pour reprendre une expression popularisée par l'écrivain Bruce Chatwin, *songlines* - et qui forment une « mythologie physiographique » pensée comme fondement ontologique de la culture du Désert occidental [65].

Les deux exemples du *Wunan* et des itinéraires mythiques du désert, tel que le Rêve Deux-Hommes, permettent d'illustrer, au niveau de l'organisation socio-territoriale, la diversité caractéristique du Kimberley autochtone. Ils sont en effet situés aux deux extrêmes d'un gradient allant d'un régime de définition de l'identité fondée sur la terre, strict au nord et sur les côtes, flexible dans le désert (Sutton 1995) - entre les deux, sur les rives des fleuves, se rencontrent différents systèmes intermédiaires (Odermann 1957). Dans tous les cas, par delà les différentiations locales, demeure un processus culturel d'articulation entre différents réseaux de relations – territoriaux,

[65] Pour une discussion de la notion de Western Desert Cultural Bloc, voir notamment Berndt 1972, Peterson 1975, Vachon 2006, Dousset & Glaskin 2007.

sociaux, mythiques – d'où émergent des acteurs singuliers, individus et sites habités, dont l'agencement façonne des pays aux contours mouvants.

2. Déplacements et nouveaux ancrages coloniaux.

Figure 14 Photographie d'un "chain gang" dans le Kimberley

Les prisonniers sont des Walmajarri de la région de Sturt Creek en route vers la prison de Wyndham, circa 1906 (Source : Marshall 1989).

Le site du boab-prison à l'entrée de la ville de Derby, dont un panneau nous informe qu'il est un site culturel et historique d'importance aux yeux des groupes locaux, appartient à une nouvelle géographie relationnelle que dessina la colonisation du Kimberley. L'imposant arbre (près de cinq mètres de diamètre) tient son nom du fait qu'il était une étape dans le trajet des prisonniers aborigènes que les policiers ramenèrent en masse du nord du Kimberley, en longues files d'hommes enchaînés par le cou : ces *chain gangs* sont une 'image d'Epinal' (Glowcewski 2004, p.67) de tout le nord de l'Australie, vidé de ses habitants pour laisser la place aux moutons et au bétail.

L'histoire de la colonisation, telle que vécue par les habitants antérieurs du Kimberley, a d'abord été une histoire de déplacements, directement ou indirectement provoqués par la volonté du pouvoir colonial de développer la région, c'est-à-dire de la transformer pour faciliter l'exploitation de ses ressources naturelles : la terre pour le bétail, la mer pour sa nacre et ses perles, le sol lui-même pour ses trésors minéraux. Le gouvernement d'Australie Occidentale ne commença à investir dans l'est du Kimberley, d'abord colonisé par des éleveurs de bétail originaires d'autres colonies australiennes, qu'avec la découverte d'or dans la région de l'actuelle Halls Creek : la ville fut officiellement déclarée (*gazetted*), c'est-à-dire mise en parcelles à vendre et dotée d'une

autorité locale, après le début d'une courte ruée vers l'or en 1885[66]. Cette exploitation des ressources provoqua et justifia le déplacement et le regroupement des « natifs », comme on les dénommait alors, dans des missions et réserves instituées pour les protéger (des « chasseurs de merles » aussi bien que de la « miscégénation ») ainsi que sur les stations d'élevage elles-mêmes où ils furent mis au travail plutôt que d'être envoyés massivement en prison – toutes institutions établies dans le double but de faire place nette et de contrôler le mouvement des populations natives en les civilisant par les vertus du travail.

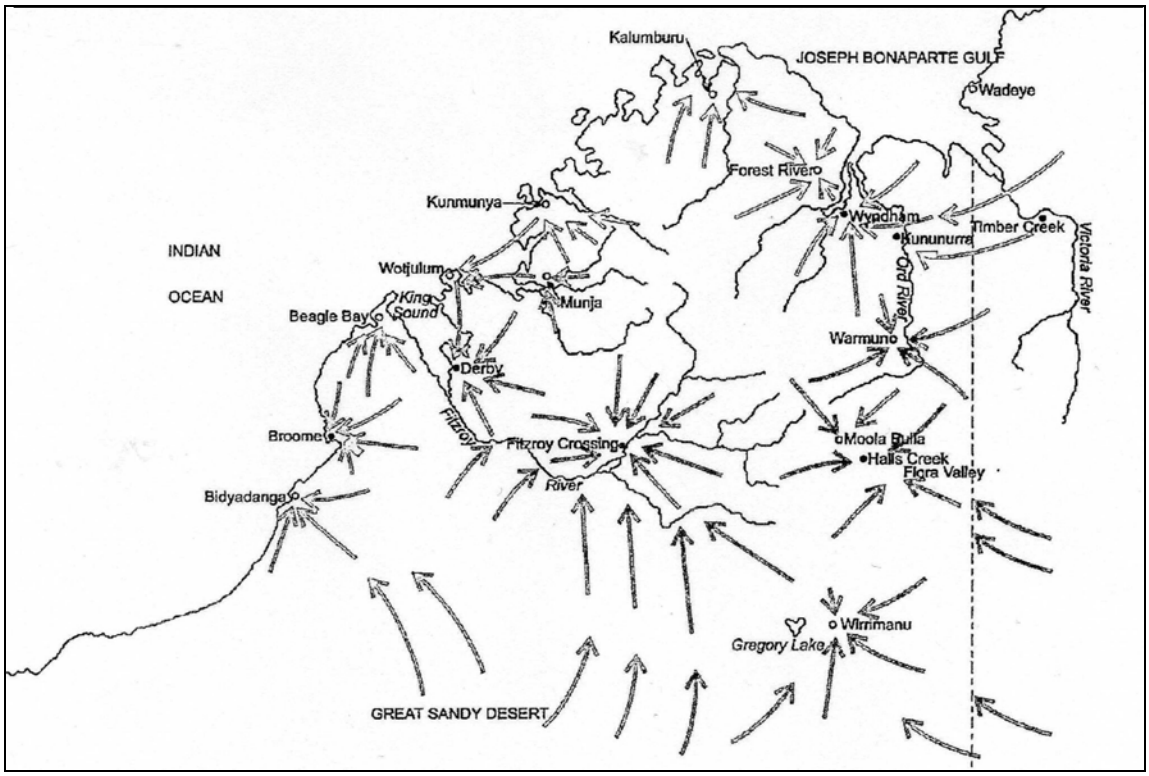


Figure 15 Carte des déplacements coloniaux des populations autochtones du Kimberley

(source : McGregor 2004).

Or, en déplaçant hommes, femmes et enfants, les autorités coloniales déplacèrent avec eux leurs réseaux de consubstantialités[67] et d'alliances et leur

[66] La découverte de champs aurifères dans le sud de la colonie (région de Kalgoorlie Boulder) mit un terme à la ruée de Halls Creek. Par contre elle suscita la création d'une route transcontinentale dans le désert pour relier les régions d'élevages aux mineurs affamés du sud : la route de bétail de Canning (Canning Stock Route, CSR), du nom de l'explorateur qui en 1906 la dessina en suivant les puits indigènes

[67] En utilisant le terme de consubstantialité, je me réfère d'une part aux attachements territoriaux totémiques que les Aborigènes entretiennent avec leur pays, par le biais de la conception, et d'autre part à la définition de Barry d'un groupe de parenté en tant que « l'ensemble des individus qui se reconnaissent partager une identité ontologique commune, une forme de consubstantialité (qu'elle soit ou non perçue comme « biologique »), sur la seule base des relations de parenté (et non de simples liens généalogiques, de filiation ou d'alliance) qu'ils entretiennent entre eux, et ce, indépendamment de leur inclusion ou non dans tout autre ensemble social (lignage, ethnie, groupe confessionnel, etc.) » (Barry 2008, p.168-169).

donnèrent un nouvel espace où déployer leurs articulations territoriales dans des contraintes sociales et environnementales transformées. Les mouvements de populations ne présentaient rien de nouveau dans le Kimberley autochtone, les mythes à tout le moins, comme ceux attachés aux figures Wandjina du nord du Kimberley ou aux itinéraires Tingarri du désert, racontent de tels mouvements ; ce qui change avec l'arrivée des colons, c'est l'intensité et l'échelle de ces déplacements et perturbations des réseaux.

Dans le Kimberley, comme du reste dans la plus grande partie de l'Australie, à la mort d'un individu un tabou est mis sur la prononciation de son nom et des mots ressemblant à son nom, tandis que les individus de même nom sont appelés d'un mot signifiant « sans nom », *kumanjayi* dans le désert ou *nyabaru* sur la côte ouest ; il est possible d'interpréter ce tabou et la durée de son application, qui varie en fonction des individus, comme le temps nécessaire à la reconfiguration des réseaux autour de l'espace que ce décès a laissé vacant, l'articulation de nouveaux liens en l'absence de celui qui vient de disparaître. L'arrivée des colons s'est d'abord traduite par la mort physique de milliers d'individus - atteints par les maladies, les balles des colons et leur haute conception de la propriété privée - et la déportation de centaines d'autres dans des centres pénitenciers lointains, en particulier sur l'île de Rottnest au large du principal port d'Australie Occidentale, Fremantle[68] ; et, ensuite, par le déplacement et le regroupement des survivants au sein d'une variété d'institutions : c'est dans ces lieux-là qu'ils ont entamé un long travail de deuil, c'est-à-dire de reconfiguration de leurs réseaux.

a) Beagle Bay

La mission de Beagle Bay, créée en 1890 par des trappistes français et reprise au tournant du siècle par des pallottins allemands, fut la première mission créée dans la région du Kimberley. Les premiers habitants qui vinrent s'y établir y cherchaient refuge contre les chasseurs de merles qui écumaient les côtes de la péninsule : Glowczewski raconte ainsi comment le chaman Nyulnyul Felix Ngoordinyboor vint y conclure avec

[68] En 2006, une représentante Nyoongar (du nom que se donnent collectivement les Aborigènes de la région de Perth) de l'Autorité de Rottnest Island/Manjimup tint une réunion à KALACC pour expliquer les diverses mesures que l'Autorité de l'île, devenue une destination touristique majeure de l'Australie Occidentale, envisageait pour reconnaître et témoigner de son histoire en tant que prison coloniale : création d'un parc mémorial, destruction des bâtiments empiétant sur le cimetière des prisonniers, établissement d'une galerie d'art aborigène. Selon elle, la lecture des registres de prisonniers sur l'île témoignait de l'avancée de la frontière coloniale, depuis la région de Perth jusqu'au Kimberley.

les moines une alliance dont le témoin durable est l'autel de coquillages de l'église de Beagle Bay, arrêt obligé des nombreux circuits touristiques organisés sur la péninsule (Glowczewski 2004).

Faire alliance ne signifie pas pour autant se convertir au christianisme ainsi que l'indiquent les lettres du père Tachon, responsable de la mission trappiste de Beagle Bay avant sa reprise en main par des pallotins allemands en 1900. Le 22 janvier 1896, il écrit ainsi à sa tante en France : "*Vous devez trouver que mes lettres se font rares. Que voulez-vous, si j'avais de consolantes nouvelles à vous donner, si nos pauvres noirs se décidaient sérieusement à se convertir, je m'empresserais de vous l'annoncer.* [...] *J'ai des moments bien noirs. Mes pauvres noirs je les aime et je souffrirais de les abandonner. Joanny et Yolk, malgré leur promesse, se sont laissé circoncire pour l'Assomption. Ils ont pris part aux mystérieuses cérémonies qui suivent. Le jeune circoncis est initié à boire le sang humain. Sans doute je suis trop sévère, mais comment voulez-vous que je baptise des gens que je soigne depuis 4 ou 5 ans, et qui n'ont encore rien abandonné de leurs pratiques...*"[69].

Si les Nyulnyul se revendiquent propriétaires traditionnels du pays où est la communauté (une revendication dans le cadre du *Native Title* est en cours d'élaboration), ils vivent aujourd'hui à Beagle Bay avec des représentants de la presque totalité des groupes aborigènes du Kimberley. Dans le grand nord du Queensland (*Far North Queensland*), en particulier la péninsule du cap York, région forestière et donc sans stations d'élevage nécessitant de la main d'œuvre, les populations aborigènes furent systématiquement envoyées et mélangées dans des missions : les populations locales s'y distinguent des populations dites « historiques » amenées dans le cadre de la colonisation à vivre avec eux et partager leur pays. Si le terme n'est pas employé à ma connaissance dans le Kimberley, il permet de rendre compte d'une tension traversant les communautés aborigènes contemporaines, et c'est à ce titre que je le reprends ici. Cette tension n'est toutefois pas nécessairement destructrice comme a pu le montrer Glowczewski pour la ville de Broome où propriétaires traditionnels Yawuru et Jungun se sont alliés aux arrivants plus récents dans le cadre de leur revendication territoriale sur la région de Broome, Rubibi, le défi pour les acteurs étant de parvenir à une organisation qui ne soit pas de nature homogène mais, au contraire, permette de mettre

[69] Correspondance du père Albert Tachon, archives du monastère trappiste de Saint-Fons, communication personnelle de Barbara Glowczewski, Voir aussi Glowczewski 2004.

en valeur les singularités de chaque groupe et les faire travailler à un objectif partagé (Glowczewski 1998).

Avec la loi sur les Aborigènes de 1905 (*Aborigines Act 1905 WA*) et l'arrivée des pallottins allemands, la mission de Beagle Bay devint un outil central de la politique de ségrégation raciale alors mise en place. Ces lois inspirées de l'eugénisme prévoyaient en effet d'une part de séparer les différentes races et éviter leur « miscégénation » (la loi de 1905 prévoit ainsi un couvre-feu pour les Aborigènes interdits en ville après 18h, ainsi qu'une interdiction d'aller près des estuaires par où transitaient nombre de pêcheurs asiatiques) et d'autre part d'éduquer au mieux les enfants aborigènes métis auxquels, selon les thèses eugénistes, le sang européen ou asiatique conférait des chances de succès : une institution comme Beagle Bay pouvait remplir ces deux fonctions[70].

Le plaidoyer d'Isdell, premier inspecteur itinérant du Ministère des Affaires Aborigènes, en faveur de l'enlèvement des enfants métis révèle l'idéologie de l'époque :

« *Je suis convaincu que la brève douleur des parents n'a que peu d'importance comparée au futur des enfants. Le demi-caste est intellectuellement supérieur à l'aborigène, et c'est le devoir de l'Etat de leur donner une chance de mener une vie meilleure et plus pure que celle de leurs frères. Je n'hésiterais pas un seul instant à séparer un enfant demi-caste de sa mère aborigène, aussi frénétique que soit son chagrin momentané sur le moment. Elles oublient vite leurs rejetons* »[71].

Dans le Kimberley, les enfants métis furent pour cela envoyés dans la mission de Beagle Bay où les Pallottins, en particulier le père Bischofs, ardent défenseur des thèses eugénistes, soutenaient d'autant plus ces lois que chaque résident de la mission leur apportait des subsides supplémentaires (Haebich, 2000; Jebb 2002). Pour les plus prometteurs d'entre eux, ces enfants furent envoyés plus loin encore de leurs familles, au sud de l'Etat, à Moore River (*Mogumber* en Kriol) ou au Centre de Formation des

[70] Pour une représentation cinématographique de la politique de "protection", voir le film *Rabbit Proof Fence* (Les chemins de la Liberté) de Philippe Noyce, fondé sur le livre autobiographique de Doris Pilkington Garimara, *Follow the Rabbit-Proof Fence*, racontant le premier enlèvement de sa mère et sa fuite de Moore River vers sa famille installée à Jigalong, 2400 kilomètres au nord.

[71] Isdell cité dans Haebich, 2000, p. 235 : « I am convinced that the short lived grief of the parents is of little consequence compared to the children's future. The half-caste is intellectually above the aborigine, and it is the duty of the State that they be given a chance to lead a better and purer life than their brothers. I would not hesitate for one moment to separate any half-caste from its aboriginal mother, no matter how frantic her momentary grief may be at the time. They soon forget their offsprings».

Pallotins de Rossmoyne, “une école pour les super nègres” ainsi que l’appelaient ses élèves[72]. C’est dans le cadre de telles institutions, dans l’éloignement, que furent formés des figures politiques éminentes du Kimberley aborigène telles que Peter Yu, membre fondateur des trois Organisations régionales représentatives aborigènes, ou Patrick Dodson, premier Aborigène ordonné prêtre et surnommé le « père de la réconciliation » pour le rôle qu’il joua d’abord comme rapporteur de la RCIADIC puis comme premier président du conseil national pour la Réconciliation. Le fait qu’en 1936 les lois de ségrégation aient été renforcées et que la politique d’enlèvement des enfants métis ait duré jusqu’à la fin des années 1960 prouve que toutes ces mesures furent inefficaces vis-à-vis d’hommes jeunes, colons aventureux, gérants de station, *stockmen* et pêcheurs asiatiques, dans un milieu où les femmes étaient dans leur écrasante majorité aborigènes : le désir a toujours su contourner les lois.

b) Réancrages rituels

Déplacés, éduqués dans une langue, des pratiques et un lieu ét*rangers* par les missionnaires – qui les destinaient principalement à la domesticité ou au métier de *stockmen* - les enfants métis de Beagle Bay furent aussi initiés aux Lois de la Péninsule de Dampier et resocialisés dans les réseaux autochtones locaux : dans les années 1930, l’anthropologue Daisy Bates, lors de son passage à Beagle Bay, notait non seulement que les rituels d’initiation de la péninsule y étaient encore pratiqués mais qu’en outre les individus déplacés y étaient aussi soumis (Bates 1985, Glowczewski 2004) : c’est le fondement de certaines contestations et conflits actuels entre propriétaires traditionnels et populations historiques. Dans d’autres missions, à Kunmunya ou Sunday Island, ce travail de ré-ancrage des individus déplacés fut facilité par l’intérêt que portaient certains missionnaires aux cultures aborigènes dont ils encouragèrent les pratiques rituelles et culturelles[73]. A noter qu’aujourd’hui encore, alors que des individus descendants de déplacés tentent de revenir dans les communautés dont l’histoire les a séparés, la possibilité de les réintégrer passe par leur engagement dans ces pratiques rituelles articulant et actualisant les réseaux autochtones (Glowczewski 2007b).

D’autre part, la résidence commune au sein d’institutions fermées telles que Beagle Bay d’individus issus de groupes distincts autrefois séparés par la distance offrait de nouvelles possibilités d’alliance entre des groupes qui n’auraient autrefois pas

[72] Peter Yu in KALACC, 2007, p.75: “We called Pallotine Training Centre (laughing) ‘school for supper niggers’”.

[73] J.R.B. Love se piquait d’ethnographie, voir notamment Love 1936 ; à Sunday Island, c’est plutôt la culpabilité de Sydney Hadler, ancien chasseur de merle pour les perliers, qui s’exprimait.

pu les contracter : elle contraignait autant qu'elle offrait la possibilité de nouveaux ancrages sociaux et identitaires. Le tissu social aborigène y fut profondément modifié, non seulement parce que les missionnaires ou gérants de stations contrôlaient les mariages, soit en les autorisant soit en les arrangeant eux-mêmes - le plus souvent au mépris des différents systèmes de parenté – mais aussi parce que les réseaux d'alliance et d'échange régionaux furent reportés d'un ancrage mythico-territorial à un ancrage principalement résidentiel en raison du nombre d'individus qui y furent regroupés de manière quasi-permanente. Ce phénomène devait révéler toute son ampleur, à travers l'émergence des *mobs*, ou troupes (littéralement troupeau ou meute, le terme vient de l'élevage) définies d'abord dans un attachement à une localité coloniale, qui se révélèrent après que les Aborigènes obtinrent le droit de se déplacer librement avec l'abrogation des lois de contrôle colonial en 1972 pour l'Australie Occidentale. Dans les faits, les Nyulnyul étaient désormais, et le sont restés, les alliés non plus seulement de leurs voisins immédiats de la péninsule, mais aussi de groupes parfois aussi distants que les Wangkajungka du Grand Désert de Sable.

c) Nouveaux lieux de densité

Beagle Bay est une institution parmi d'autres dans ce que, à la suite de Foucault, on pourrait appeler le réseau institutionnel du Kimberley colonial ou encore son archipel disciplinaire. En effet, le fonctionnement du pouvoir à travers et au sein de ces diverses institutions répond aux trois critères définis par Foucault: « *rendre l'exercice du pouvoir le moins coûteux possible […] ; faire que les effets de ce pouvoir social soient portés à leur maximum d'intensité […] ; lier enfin cette croissance « économique » du pouvoir et le rendement des appareils à l'intérieur desquels il s'exerce […], bref faire croître à la fois la docilité et l'utilité de tous les éléments du système* » (1975, p. 254).

Rationnement, enfermement et im*mob*ilisation, mise au travail, toutes actions découlant directement de la loi sur les Aborigènes de 1905 en Australie Occidentale. J'ai déjà évoqué Moola Bulla, station d'élevage mise en place par le gouvernement pour rationner les Aborigènes plutôt que les emprisonner et qui, après la Seconde Guerre Mondiale remplaça Beagle Bay pour l'accueil d'enfants enlevés. Il faut aussi placer dans cette nouvelle géographie institutionnelle la léproserie de Bungarun près de Derby où furent conduits tous les présumés malades et leur famille proche à partir de 1915 ; les prisons de Derby et Broome où les Aborigènes représentent encore aujourd'hui la

majorité des détenus ; ou encore la mission de Forrest River à l'est du Kimberley et celle de Balgo dans le Grand Désert de Sable.

Tous ces lieux de densité - à l'exception de Bungarun qui n'est plus habité de manière permanente mais est devenu un haut lieu de réunion pour les Aborigènes du Kimberley qui y organisent régulièrement conférences et rassemblements - sont devenus des communautés à partir des années 1970. Ce sont les centres à partir desquels un mouvement de décentralisation a été entamé. Pour les générations qui sont passées par ces institutions, volées ou non, elles représentent un ancrage identitaire essentiel, un lieu et une expérience à partir desquels se définir et se raconter aujourd'hui.

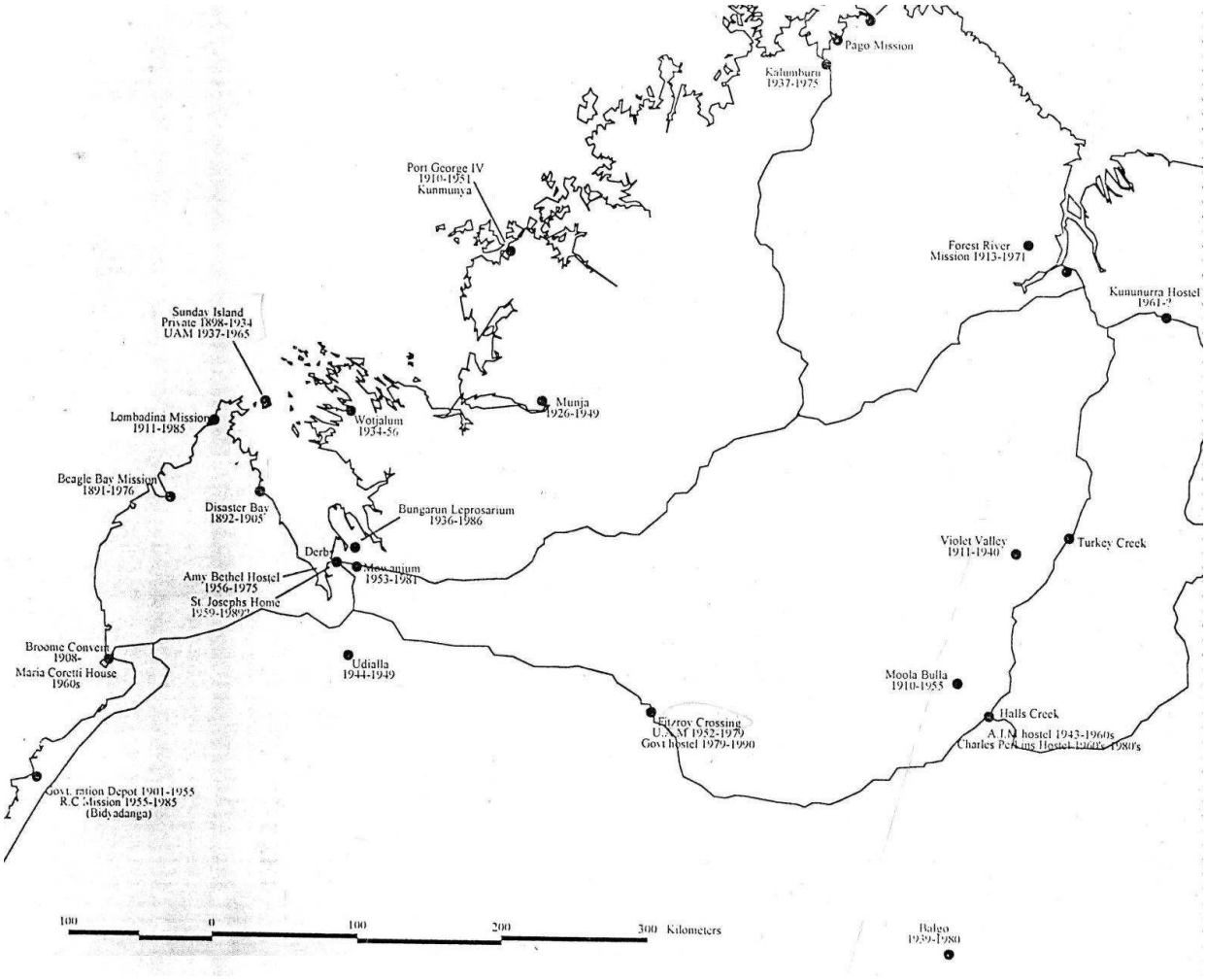


Figure 16 Carte des institutions coloniales du Kimberley

La carte indique les institutions dans lesquelles furent envoyées les générations volées du Kimberley, et leurs dates d'activité (source : KLC 1996).

En 1979, l'anthropologue et archéologue australien Kim Akerman dressait une carte du réseau d'échange autochtone à l'échelle du Kimberley (Akerman 1979a). Celui-ci n'était pas coordonné à des itinéraires mythiques mais au réseau de routes,

d'institutions et de communautés établi dans le cours du XXème siècle. Il note une transformation majeure de ces réseaux d'échange, à savoir qu'ils fonctionnent désormais de groupe résidentiel à groupe résidentiel (et non plus en chaînes d'individus) circulant au moyen de voitures sur les routes, pistes et lignes sismiques nées de l'exploration minière : le *Wunan* s'est étendu à tous les groupes du Kimberley regroupés dans les institutions et a été reterritorialisé sur la nouvelle géographie sociale et physique du Kimberley, réorganisé sur de nouveaux lieux de densité – Bidyadangah (La Grange), Mowanjum, Looma, Fitzroy Crossing, Halls Creek, Balgo, etc. – et, dès qu'ils en eurent la possibilité, sur une multitude de petits lieux - communautés décentralisées, *outstations* et excisions - entre lesquels nomadiser en *mobs* par convois auto*mob*iles, voire en avion charter, et faire circuler objets, individus et informations.

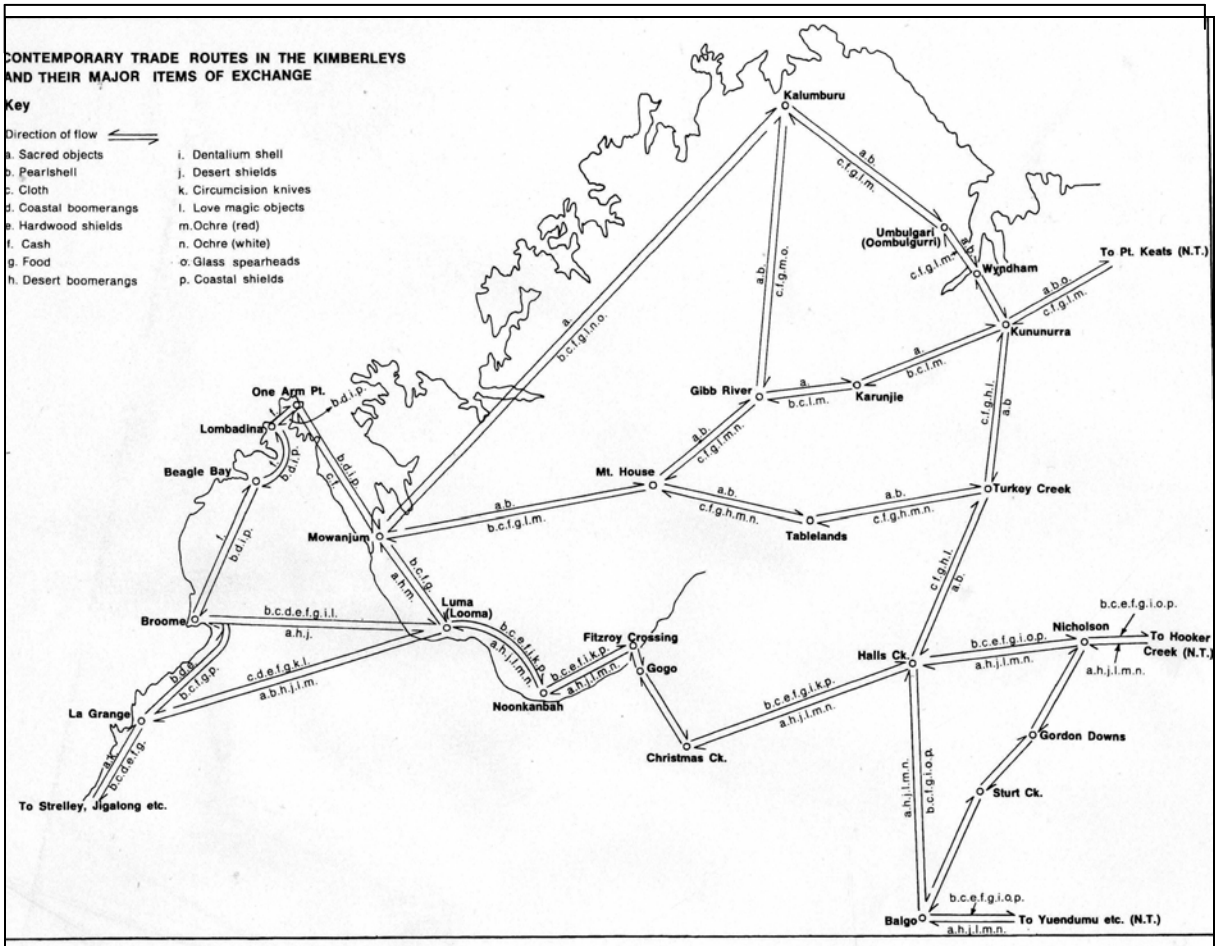


Figure 17 Carte des routes du *Wurnan* dans les années 1970

La carte établie par Kim Akerman indique les routes et sites majeurs ainsi que les objets échangés dans chaque direction (source : Akerman, 1979b).

Le XXème siècle a ainsi vu les populations autochtones du Kimberley gérer par le travail de réseau la tâche massive de reconfigurer leurs modes d'organisations socio-territoriales en fonction des contraintes administratives et légales qui ont

successivement pesé sur eux. De manière importante, ils inclurent dans ce mouvement de nouveaux lieux, de nouvelles pratiques et moyens de transport ainsi que de nouveaux individus : non seulement les Aborigènes issus de groupes variés soudain mis en contact, mais aussi les Blancs, les Asiatiques, les Afghans, dont les chameaux aidèrent à l'établissement de routes à travers le désert mais qui portaient aussi l'islam avec eux[74]. Dans les faits, une strate complète, et complexe, de relations s'est surajoutée aux réseaux déjà existants : déplaçant ceux-ci sans pour autant les détruire et rendant d'autant plus complexe la définition de ce qui aujourd'hui constitue un « pays » aborigène et, par là, l'Aboriginalité.

III — GÉOGRAPHIE RELATIONNELLE DU KIMBERLEY : LE TRAVAIL DES STRATES

Dans cette sous-partie, j'examine quelques-unes des nouvelles strates de relations construites dans l'expérience diverse de la rencontre coloniale telles qu'elles sont aujourd'hui déployées par les habitants du Kimberley qui s'y identifient comme Aborigènes, dans le cadre de performances qui viennent contredire l'« impératif bureaucratique » dans lequel ils sont catégoriellement définis. Quel paysage cette histoire compose-t-elle ? comment joue-t-elle dans l'affirmation du Kimberley comme pays autochtone ?

1. Technologies versus Cosmologies

Le processus colonial de conquête et d'installation a profondément modifié la géographie du Kimberley, bouleversant la manière dont des séries de relations sont projetées, inscrites et déployées dans l'espace géographique. Ainsi, dans le paysage actuel tel qu'il est lu par ceux qui se reconnaissent comme Aborigènes, les événements historiques et individuels le disputent aux événements mythiques ; à tout le moins ces différentes histoires (*stories*) sont deux des ancrages principaux sur lesquels les Aborigènes aujourd'hui s'appuient, dans des contextes particuliers, pour énoncer leur subjectivité. L'engagement relationnel avec un environnement habité au travers de

[74] Bien que dénommés ainsi, ils étaient le plus souvent Pakistanais. La ligne de chemin de fer reliant Darwin à Adélaïde en passant par Alice Springs, le Ghan, témoigne de l'importance de ces chameliers dans la construction des infrastructures australiennes traversant des régions désertiques. Sur les « Afghans » en Australie, voir notamment Jones 2007, Stephenson 2007, Saeed 2003, Cigler 1986 ; pour des histoires de rencontres entre « Afghans » et Aborigènes dans le sud du Kimberley, voir Bulagardie *et al.* 2002.

réseaux de relations reste aujourd'hui un facteur déterminant - il se retrouve dans la question fréquente : « who's your *mob* ? » ("à quel groupe appartiens-tu ?")[75] – et c'est autour de lui que se cristallisent et se développent les conflits opposants les Aborigènes avec les autres acteurs voulant intervenir aujourd'hui comme hier sur le Kimberley.

Ingold (2000) propose de distinguer entre différentes "orientations" des sociétés: l'une, technologique, se rapporte à la science et la société occidentales (avec toutes les réserves que l'usage d'un terme aussi vaste suppose), tandis que l'autre cosmologique, caractériserait les peuples de chasseurs-cueilleurs. L'une, fondée sur une dichotomie radicale entre nature et culture exerce un contrôle *sur* l'environnement tandis que la seconde se déploie *en son sein* par voie de relations de partenariat et d'échanges (de substances notamment), le monde et les hommes étant ainsi engagés dans leur mutuelle génération (Ingold, 2000 : 216).

Dans le cas australien plus particulièrement, Myers a suggéré, dans ses travaux sur les Pintupi du désert occidental, que les relations au sein des réseaux de parenté aborigènes étaient négociées dans une dialectique de l'autonomie et de la relationnalité (*autonomy and relatedness*) impliquant de toujours situer l'analyse de manière égocentrée : « *La dialectique de la vie sociale Pintupi consiste en une opposition entre « relationalité généralisée » et « différentiation », les deux trajectoires possibles de l'autonomie individuelle* »[76]. Myers explique ainsi que l'acte de demander est un moyen constamment renouvelé de tester ses liens sociaux, son crédit de dépendance pour ainsi dire : les Aborigènes ne produisent pas des biens mais accèdent aux biens et à leur autonomie à travers leurs relations (Myers 1986 :71-102, 218). Si Sansom (1988) a proposé de décrire le fonctionnenent économique de ces réseaux en tant qu'une "grammaire de l'échange", c'est le concept d' « exigence de partage » (*demand sharing*) forgé par Peterson (1993), postulant le primat de la demande sur la générosité, qui est aujourd'hui repris pour discuter de l'articulation problématique des systèmes socio-économiques aborigènes au système d'aide sociale australien et à l'économie de marché (Austin-Broos 2003, Sercombe 2008), question que je discute plus avant au chapitre 3. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est la description récurrente des systèmes de relations aborigènes selon une perspective relationnelle telle que les existences et

[75] Dans la mesure où, en termes de population, l'Australie est un « petit » pays, (environ vingt millions au dernier recensement) cette question n'est pas propre aux seuls Aborigènes mais se pose à tous ceux qui y vivent même pour un temps aussi court qu'un terrain anthropologique.

[76] Myers 1986, p. 288 : « The dialectic of Pintupi social life consists of the opposition between « overall relatedness » and « differentiation », the two possible trajectories of individual autonomy ».

singularités individuelles ne peuvent se concevoir en dehors de liens d'interdépendances.

En s'appuyant théoriquement sur l'opposition entre les modèles de l'arbre-racine et du rhizome développée par Deleuze et Guattari (1980), Ingold rejoint un courant de pensée actuel, mis en avant par des intellectuels indigènes et des anthropologues, qui ne situe l'opposition entre autochtones et non-autochtones ni dans le seul effet d'un rapport de pouvoir, ni dans le champ de la culture ou de l'interculturel, mais à un niveau « ontologique » et épistémologique (Clammer *et al.* 2004, Langton 2005, Moreton-Robinson 2003, Henry 2007) : « *Quand on examine de près les conflits entre des peuples autochtones et des Etats dans une perspective anthropologique, on trouve à leur racine non seulement des facteurs matériels mais aussi des conceptions ontologiques – compréhension cosmocentrée de la place des êtres dans l'univers plutôt qu'anthropocentrée, images de la nature, idée de soi, du corps, des sexes, et des relations corps-esprit, pour ne nommer que les plus significatives* »[77].

Ainsi que le souligne de Largy Healy dans une thèse récente consacrée à l'articulation des nouvelles technologies aux systèmes de savoirs autochtones par les Yolngu de Terre d'Arnhem, « *l'influence de divers courants et concepts philosophiques sur l'anthropologie critique, tels que la phénoménologie, l'épistémologie, l'herméneutique ou l'ontologie, a directement causé l'incorporation de sources alternatives dans les récits ethnographiques interprétatifs* »[78]. En Australie, le développement de programmes d'études aborigènes ou autochtones avec la participation active d'intellectuels autochtones a, depuis les années 1970, entraîné une critique épistémologique des constructions anthropologiques de l'Aboriginalité, appelant à reconnaître et prendre en compte les épistémologies, pédagogies et savoirs autochtones. Martin Nakata, intellectuel originaire des Iles du détroit de Torres et directeur du département de l'éducation des Autochtones australiens à l'université de Sydney, a joué un rôle prééminent dans ces débats, appelant à « *une reconsidération de la conceptualisation de l'espace inter-culturel, non pas comme un affrontement de*

[77] *Ibid*., p. 5: "When conflicts between indigenes and states are closely examined from an anthropological perspective, at their root lie not only material factors but also ontological conceptions – cosmocentric as opposed to anthropocentric understandings of peoples' place in the universe, images of nature, ideas of the self, of the body, of gender, and of mind-body relationships, to name some of the most significant".

[78] De Largy Healy 2008, p. 99: "The influence of diverse philosophical currents and concepts on critical anthropology such as phenomenology, epistemology, hermeneutics or ontology has directly induced the incorporation of alternative sources in interpretive ethnographic accounts".

contraires et de différences mais comme une imbrication de concepts, théories et ensembles de significations d'un système de connaissances très complexe et stratifié »[79].

En outre, le terme d'ontologie, défini comme la raison pratique qui génère la culture (Clammer *et al.* 2004), sa matrice, rejoint et fait écho au terme de « Loi » employé par les anciens Aborigènes comme traduction alternative de « Rêve » (*Dreaming, Tjukurrpa, Ngarrangarni, Bugarrigarra*, etc.) et par lequel ils défendent politiquement leurs singularités (voir chapitre 2). Avant d'en venir plus précisément à des exemples de ces conflits contemporains où ces deux « orientations » sont mises en jeu et imbriquées, je veux d'abord explorer la manière particulière dont aujourd'hui cette orientation « cosmologique » est rendue visible dans les discours et les pratiques aborigènes sur leurs pays et leurs histoires, donnant corps et chair au paysage du Kimberley au sens phénoménologique développé par Tilley, à savoir en tant que « *système signifiant à travers lequel le social est reproduit et transformé, exploré et structuré – un processus organisé* »[80].

2. Nostalgie et Dépendances.

Dans le Kimberley, les dirigeants politiques aborigènes contemporains appartiennent tous à une même génération qui a connu la fin des institutions sur lesquelles le pouvoir colonial tenta d'im*mob*iliser les Aborigènes au cours du XXème siècle. Ils sont nés dans le *bush* ou dans ces institutions mêmes, ont grandi dans la discipline missionnaire ou pastorale avant de se retrouver à devoir faire exister des communautés selon les cadres imposés par la bureaucratie. Au cours de multiples conversations tenues sur le terrain avec des hommes et des femmes de ces générations, je les ai très souvent entendus exprimer de la nostalgie par rapport à cette période de contrôle intense – nostalgie qui a sa fondation dans les graves difficultés sociales que rencontrent aujourd'hui nombre d'individus dans les communautés du Kimberley et qui se manifestent dans les taux élevés de chômage, de mortalité et de violences internes.

[79] Nakata 2004, p. 14, cité par de Largy Healy 2008, p. 98: « What we need is a reconsideration of a different conceptualisation of the cross-cultural space, not as a clash of opposites and differences but as a layered and very complex entanglement of concepts, theories and sets of meanings of a knowledge system ».

[80] Tilley, 1994, p. 34, "Landscape is a signifying system through which the social is reproduced and transformed, explored and structured – process organized".

a) Jarlmadangah

En anthropologue *a priori* intéressé par les cultures locales, présupposant au début de mon terrain ce qui n'en serait finalement qu'un résultat, je m'attendais à ce que j'avais lu dans les livres, à savoir que, voyageant en voiture dans le pays avec des Aborigènes, comme j'en eus à de très nombreuses reprises l'occasion, ceux-ci me désignent les sites mythologiques significatifs dans le paysage. Or, dans la très grande majorité des cas, ce ne fut pas cette géographie mythique qui me fut révélée et expliquée mais une autre, intimement liée aux stations d'élevage : les barrières délimitant les parcelles et baux pastoraux, les lieux où se tenaient abreuvoirs et moulins, les anciennes routes de transport et surtout les sites d'anecdotes célèbres. Je n'appris que plus tard que cette géographie de l'élevage s'appuyait sur une toponymie et une pratique du pays plus anciennes encore, effectivement dérivées des mythes. Les cartes publiées dans un livre d'histoire orale de *stockmen* aborigènes, *Raparapa* (qui me fut à plusieurs reprises présenté comme une bonne introduction à la culture et l'histoire locales), indiquent les chaînes de toponymes autochtones jalonnant les fleuves Fitzroy et Ord que les conducteurs de troupeaux aborigènes suivaient (voir fig. 18)[81].

Près de 40% des stations d'élevage du Kimberley sont aujourd'hui gérées par des compagnies indigènes, fédérées dans la *Kimberley Aboriginal Pastoralists Association* (KAPA). Ce chiffre seul témoigne de l'importance de l'activité d'élevage pour de nombreux Aborigènes du Kimberley, non seulement comme activité professionnelle et économique mais aussi dans l'imaginaire et les modes de vie des habitants du Kimberley : la musique country, les bottes et chapeaux de *stockmen* ou les rodéos en sont autant de signes.

John et Harry Watson sont les deux derniers frères d'une fratrie de leaders culturels et politiques du Kimberley aborigène. Ils sont aujourd'hui, avec leurs enfants et petits-enfants, à la tête d'une compagnie qui gère la station d'élevage de Mount Anderson - sur laquelle ils grandirent en *stockmen* et dont ils rachetèrent le bail pastoral - et de la communauté attenante de Jarlmadangah (nom Nyikina du mont Anderson) en bordure du fleuve Fitzroy, présentée comme un modèle de réussite et d'intégration biculturelle. On y trouve une école indépendante et bilingue (Anglais-Nyikina), une

[81] De la même façon, la cinquantaine de puits d'eau douce qui jalonnent la Canning Stock Route (CSR), qui relie le Kimberley aux champs aurifères du sud de l'Etat à travers le désert, s'appuie sur d'anciens itinéraires mythiques jalonnés par ces mêmes points d'eau que les Aborigènes furent souvent forcés de révéler à l'explorateur Canning, ce qui provoqua une Commission Royale d'Enquête en 1908 (Toussaint, 1995).

clinique, plusieurs entreprises et pas une seule goutte d'alcool. Pourtant, ces deux anciens qui animent et tiennent cette communauté sont habités de la même nostalgie érigeant le temps des institutions en un « bon vieux temps » alors même qu'ils dénoncent aussi cette période comme celle d'une exploitation semblable à l'esclavage (discussions non enregistrées).

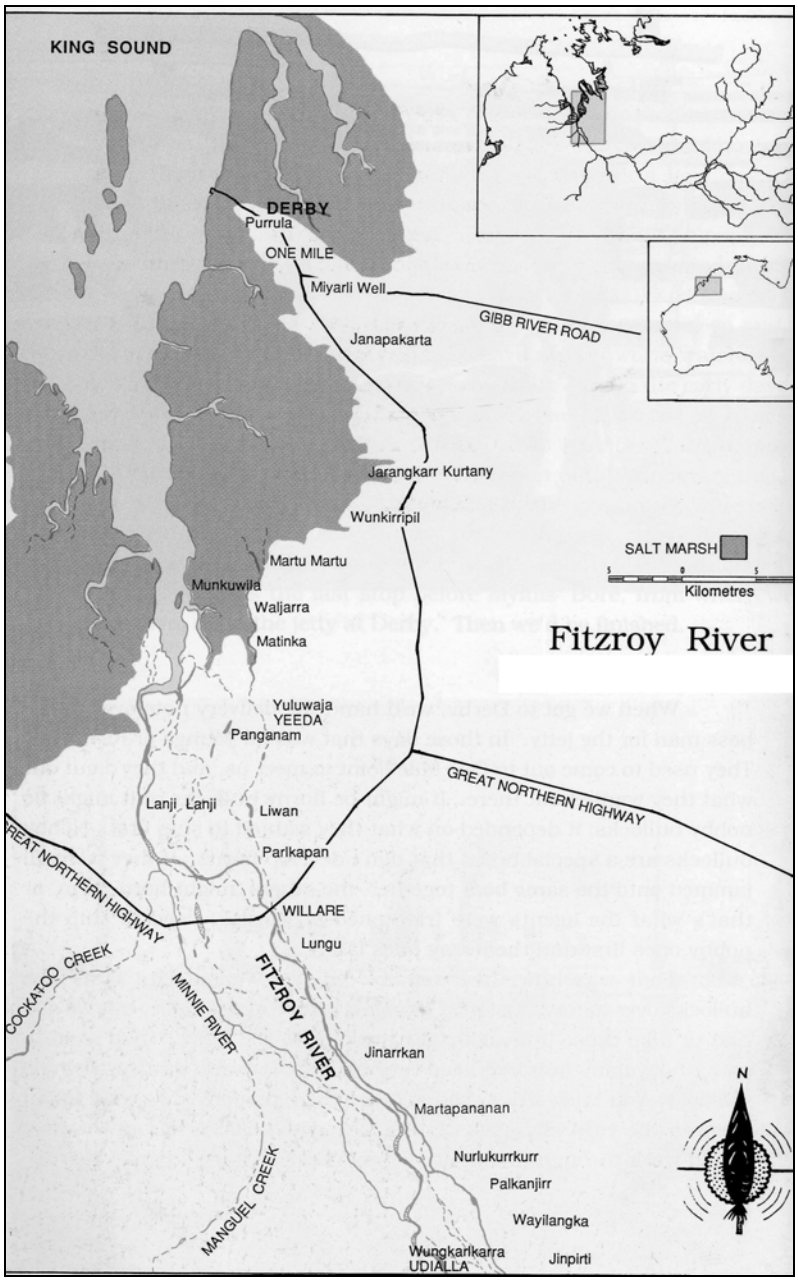


Figure 18 Carte de l'itinéraire des conducteurs de troupeaux aborigènes à l'embouchure du Fitzroy

La carte indique certains toponymes autochtones, lieux dans lesquels campaient les conducteurs aborigènes de troupeaux en route vers le port de Derby ou en retournant vers les stations (source : Marshall 1989).

Si la décision sur le salaire minimum, appliquée dans le Kimberley en 1969 qui s'est traduite par le renvoi en masse des travailleurs aborigènes et leurs familles a été vécue par beaucoup comme un désastre, un exil autant qu'un exode, comment comprendre cette nostalgie d'un temps où les Aborigènes étaient « traités comme des esclaves », pas éduqués, mal soignés, seulement payés en rations alors qu'ils avaient développé et soutenaient toute l'activité économique de la région ? Comment d'anciens chasseurs-cueilleurs nomades peuvent-ils regretter leur métier d'éleveurs ?

a) Violence du Pouvoir

« *Je me souviens, nous nous cachions derrière les arbres et les termitières en disant : « Attention ! le Kartiya arrive ! ». Parce que nous avions peur des Kartiyas. Et ces histoires nous ont été racontées parce que les Kartiyas étaient ceux qui nous tuaient avant notre génération* »[82]. Derrière ces mots de Kurinjpi Ivan McPhee (ancien *chairman* du KLC, décédé en 2008), se tient la violence de la domination et de l'exploitation des Aborigènes du Kimberley sur les stations d'élevage où ils furent contraints de s'établir, par la force brute des fusils d'abord, puis par les forces de police qui, une fois la politique de rationnement officiellement adoptée, servirent de recruteurs aux gérants des stations d'élevage (Skyring 1998). Ce rôle fut ensuite poursuivi par les officiers du ministère du *Native Welfare* (l'assistance sociale aux natifs) qui obtinrent la responsabilité des affaires aborigènes d'Australie Occidentale en 1954 et dont les patrouilles allèrent chercher jusqu'aux derniers des nomades vivant dans le désert, un processus qui s'acheva dans les années 1960 pour le Kimberley (les années 1980 pour le Territoire du Nord), ces derniers parvenant longtemps à déjouer les contraintes mises sur leur liberté de mouvement grâce à leur intime connaissance du pays[83].

Sur les stations, les « patrons » blancs disposaient d'une autorité totale sur leurs travailleurs aborigènes – dans les faits un droit de vie et de mort symbolisé par le fusil. C'est sans doute parce que l'ancien traqueur pour la police devenu résistant

---

[82] Kurinjpi Ivan McPhee in KALACC, 2007, p. 65: "You look back now, where we sitting down hiding behind the trees and ant bed, sayin "Worar! [Look out!] *Guddeeyu* coming!" Because we used to be frighten of *guddeeyu*. And those stories bin told to us because *guddeeyus* the one bin killing us before our time".

[83] Les groupes qui disposaient de retraites naturelles dans leur pays – montagnes ou déserts arides - purent retarder l'échéance de l'im*mob*ilisation sur les institutions coloniales (Rose, 1984). Dans la vallée de Fitzroy ce fut particulièrement le cas des Bunuba qui connaissaient tous les abris et les passages souterrains du massif des Monts du Roi Léopold, un ancien récif corallien aux roches acérées. Pendant près de dix ans, ils menèrent à partir de cette retraite une guerre d'usure contre les colons à la suite de leur héros résistant, Jandamarra (ou Pigeon), un ancien traqueur pour la police du Kimberley. Sur ce sujet en particulier, voir Pedersen &. Woorunmurra, 1995.

rebelle, le Bunuba Jandamarra (Pigeon), s'empara de ce pouvoir du fusil, détroussant d'abord deux policiers puis un convoi entier de munitions, tuant deux colons coup sur coup, que l'expédition punitive qui s'ensuivit, dite de « pacification », depuis l'embouchure du fleuve jusqu'au pays Bunuba, fut si terrible (Pedersen & Woorunmurra 1995)[84]. Sans aller jusqu'à la mort, les châtiments physiques, sur les travailleurs récalcitrants ou les maris mécontents de voir leurs femmes appropriées par les Blancs, étaient réguliers, jouant un rôle certain dans une économie du pouvoir visant à dresser les travailleurs aborigènes, particulièrement les plus jeunes (Collmann 1988, McGrath 1987).

Grâce à ce pouvoir sans partage, le « patron » (*boss*) faisait régner une stricte discipline parmi ses travailleurs, non seulement dans le cadre du travail mais aussi jusque dans le camp des travailleurs et de leurs familles, des huttes de fortune le plus souvent, sans sanitaires ou eau courante (la pauvreté et l'inconfort agissant comme un autre ressort du pouvoir), séparé de plusieurs centaines de mètres de la maison de maîtres (*homestead*). Tout dans le dispositif des stations (et pareillement au sein des missions), depuis la hiérarchie dans le travail jusqu'à la répartition spatiale, était organisé pour justifier, signifier et imposer ce pouvoir du *boss* sur ses travailleurs "natifs" et leurs familles.

Ce pouvoir était aussi manifesté par le droit de cuissage dont s'arrogeaient les patrons blancs sur les stations envers les femmes aborigènes, malgré les interdictions légales, d'ailleurs renforcées en 1936, mais que seule la venue de femmes blanches sur les stations à partir des années 1950 permit effectivement de limiter ; l'opposition des hommes aborigènes, quand elle se manifestait, était durement réprimée[85]. Bien que cette forme d'exercice du pouvoir soit avérée, elle reste cependant ambiguë, comme Diane Bell l'a montré dans nombre de ses travaux (voir par exemple Bell 1991 et 2003, Bell & Nelson 1989). En effet, d'une part l'échange de femmes par leurs maris consentants pouvait participer de l'entretien de relations diplomatiques avec le patron et, d'autre part, dans les sociétés aborigènes classiques, qui étaient polygames, les jeunes femmes étaient aussi soumises au pouvoir des anciens, phénomènes qui, de même pour leurs

[84] Voir aussi le récit oral de l'épopée de Jandamarra par Banjo Woorunmurra reproduit en annexe.

[85] Le premier meurtre d'un patron de station par un Aborigène dans le Kimberley eut lieu dès 1882 sur la station de Yeeda, suscité par une telle histoire d'accaparement. Le vieil homme Nyikina et sa femme furent envoyés à Perth où l'homme fut jugé, la femme servant de témoin, et condamné à mort et exécuté sur l'île de Rottnest quelques jours après (Pedersen & Woorunmurra 1995 : 24). Le plus souvent, cependant, les patrons pratiquaient une forme de justice expéditive (KLRC 1996, KALACC 2007).

formes contemporaines et postcoloniales, n'ont pu être révélés qu'à partir du moment où des femmes anthropologues ont pu accéder au terrain et explorer, de manière scientifique mais aussi militante, le domaine des femmes (*women's business*).

b) L'exploitation économique

Mais l'expression d' « esclaves » employé dans la bouche d'anciens *stockmen* aborigènes renvoie aussi à l'exploitation économique dont furent victimes les Aborigènes sur les stations où ils ne furent longtemps payés que sous forme de rations : thé, tabac, farine, viande, vêtements. Lorsque les Aborigènes commencèrent dans les années 1960 à pouvoir bénéficier de certaines aides sociales - pensions de retraite, allocations familiales - celles-ci étaient payées par le ministère directement au *boss* qui se chargeait ensuite de les redistribuer, ce qu'ils faisaient sous forme de rations, investissant le bénéfice ainsi réalisé dans la station plutôt que directement dans les conditions de vie des travailleurs et de leurs familles (Jebb 2002).

Entre l'Etat et les gérants de stations, la question de l'entretien et de l'éducation des Aborigènes non-actifs sur les stations - enfants, infirmes et retraités - constitua un conflit permanent dont les gérants sortirent systématiquement vainqueurs au nom de la rentabilité de leurs entreprises. Aussi ne fut-ce pas une surprise quand, au lendemain du décret d'application de la loi leur imposant de payer un salaire à la main d'œuvre qu'ils entretenaient sur leurs stations, ceux-ci décidèrent de renvoyer la plupart des travailleurs et tous ceux qui n'étaient pas directement actifs. C'est ainsi qu'une foule d'Aborigènes se retrouvèrent sans le moindre capital, pour la plupart sans éducation et désormais sans lieu de vie, situation qui justifia leur presque totale prise en main par les services du ministère du « *native welfare* » et de leurs successeurs[86].

c) La fin des disciplines

Ce changement radical dans les conditions de vie se traduisit par l'afflux massif des travailleurs pastoraux aborigènes en bordure de ville où ils s'installèrent dans des camps de fortune qu'ils construisirent progressivement en communautés. Ils continuèrent à trouver des emplois saisonniers sur les stations et s'orientèrent aussi vers d'autres activités, participant à la construction de nombreuses infrastructures telles que

[86] Voir en annexe la lettre de l'ancien stockman Butcher Cherel, aujourd'hui peintre renommé, protestant contre le renvoi des travailleurs sans compensation.

le barrage de Camballin sur le fleuve Fitzroy, la création du lac Argyle, la construction des jetées en eau profonde des ports de Derby, Wyndham et Broome ou encore celle de la grande autoroute du nord en bitume. D'autre part, cet exode aborigène hors des stations provoqua aussi l'arrivée tout aussi massive d'une entière population de fonctionnaires chargés de les prendre en main et les aider à gérer leur nouvelle citoyenneté – octroyée en 1972 aux Aborigènes d'Australie Occidentale.

La sortie des stations d'élevage dans les années 1960 marque donc une transition fondamentale : la fin de la politique de ségrégation des Aborigènes, définis comme tels par la loi, dans des institutions séparées établies pour les domestiquer. De ce point de vue, comme nous l'avons vu, l'ensemble des institutions séparées où furent im*mob*ilisés (certes non sans mal) les Aborigènes du Kimberley peuvent être considérées comme formant un « archipel disciplinaire » au sens de Foucault dans *Surveiller et Punir* : un ensemble d'institutions participant du développement du pouvoir économique et politique d'un Etat moderne construisant ses sujets, processus dans lequel l'accroissement de la docilité et celui de l'utilité économique des sujets se nourrissent l'un l'autre.

Au cœur de ces dispositifs de domestication au sein desquels les Aborigènes furent im*mob*ilisés se trouvait la volonté d'empêcher leur mouvement autonome et nomade, insupportable du point de vue d'un pouvoir centralisé et hiérarchique en formation ; c'est dans cette volonté même, outre les moyens par lesquels elle fut déployée, que réside la violence de la domination coloniale dans la mesure où « *la capacité à contrôler l'accès et manipuler des dispositifs d'action particuliers est un trait fondamental de l'opération du pouvoir en tant que domination* »[87]. Or c'est justement là, dans le contrôle du mouvement autonome indigène, que le bât blesse et que se nourrit la nostalgie des anciens *stockmen*.

3. Nostalgies

"*Ma grand-mère nous racontait souvent des histoires sur les gens à la peau rose appelés* kartiya*. J'étais curieuse et l'interrogeais sans cesse à leur propos. J'imaginais que les* kartiyas *étaient comme des arbres ou des chiens ou quelque chose.*

"*A quoi ressemblent les* kartiya*? Est-ce qu'ils ressemblent à du sang? Ou sont-ils comme la cendre? Dis moi.*"

[87] Tilley, 1994, p. 27.

Elle répondait : *"Non, ils sont comme des hommes. Ils ont deux yeux, une bouche et un nez. Et deux mains*" [...]

Lorsque j'ai été assez âgée, ma jeune sœur et moi avons été envoyées auprès de notre mari, dont le nom était Pijaji, pour vivre auprès de lui. Ma sœur n'était encore qu'une enfant alors.

Un peu plus tard, notre mari nous a dit : "Nous allons aller au nord vers les stations de bétail – mon père, et mes deux mères, mes deux grand-mères, ma belle-mère, vous deux, mes femmes, et mes sœurs aussi. Lorsque j'ai voyagé là-haut auparavant, j'ai vu qu'il y avait quantité de nourriture et de bœufs des Blancs. Je veux vous emmener tous avec moi parce que si je laisse quelqu'un derrière, des étrangers pourraient venir et vous tuer après que je sois parti"[88].

Dans leur autobiographie, les deux artistes walmajarri Jukuna Mona Chuguna et Ngarta Jinny Bent racontent comment elles ont quitté leur désert natal pour aller s'installer dans les stations d'élevage et, plus tard, à Fitzroy Crossing. Une telle lecture, de même que celle de *Out of the desert : stories from the walmajarri exodus* (Bulagardie *et al* 2002), dans lequel dix-sept narrateurs walmajarri, livrent leurs histoires, permet d'avancer d'autres causes que la seule force pour expliquer l'installation des Aborigènes sur les stations : les contraintes écologiques (une sévère sécheresse qui sévit dans le *Great Sandy Desert* pendant les années 1930) mais aussi la curiosité pour les hommes nouveaux, leurs objets et leurs denrées alimentaires (en particulier la farine toute prête) et surtout l'impossibilité de se maintenir seul longtemps dans un pays où la survie, tant biologique qu'émotionnelle et culturelle, reposait en grande partie sur des interactions régulières entre différents groupes nomades et entre différents territoires : le mouvement au sein de réseaux de relations.

Si le mouvement d'installation sur les stations permettait de maintenir les réseaux de parenté et de solidarité existants, il offrait aussi la possibilité de les étendre à de nouveaux lieux – la résidence prolongée permettant d'acquérir certains droits

[88] Bent *et al.* 2004, p. 92-93: "My grandmother used to tell me about the people with the pink skin, called *kartiya*. I was curious and kept asking her about them. I imagined kartiya were like trees or dogs or something.
"What are kartiya like? Do they look like blood? Or are they like ashes? Tell me."
She'd answer, "No, they are like people. They have two eyes, a mouth and a nose. And two hands". […]
When I was old enough, my young sister and I were sent to our husband, whose name was Pijaji, to live with him. My sister was still only a little girl.
Some time later our husband said to us: "We'll go north to the cattle stations – my father and two mothers, my two grandmothers, my mother-in-law, both of you, my wives, and my sisters as well. When I travelled up there before, I saw there was plenty of food and beef belonging to the white people. I want to take all of you with me because if I live anyone behind st*rangers* may come and kill you after I've gone."

d'usage voire de propriété (Sutton 1995) – mais aussi, par le jeu de l'alliance, à de nouvelles personnes : peuples du fleuve – Nyikina, Bunuba, Gooniyandi, Kija – et *Kartiyas*. C'est dans cette stratégie relationnelle que doivent se comprendre les vagues de migration Walmajarri puis Wangkajungka (initialement désignés sous le terme de Yulparija, terme indiquant seulement leur origine méridionale : les gens du sud en Walmajarri) qui déferlèrent sur le sud du Kimberley à partir des années 1910 et, plus largement, l'installation de tous les groupes habitant le Grand Désert de Sable à la périphérie de celui-ci aux points de fixation coloniaux. Dans les années 1970, plusieurs auteurs parlèrent de « walmajarrisation » du sud Kimberley pour évoquer non seulement l'implantation des populations du désert dans la région du fleuve Fitzroy mais aussi la manière dont ceux-ci parvinrent à y imposer leur Loi et leur langue (Kolig 1981 ; Richards & Hudson 1984).

L'importance sociale, culturelle et politique de ce mouvement d'alliance interne aux sociétés aborigènes et son poids dans la constitution politique d'un Kimberley aborigène sera examiné plus avant dans le chapitre suivant ; ici, je veux considérer les stratégies d'alliances par lesquelles les Aborigènes déployèrent leurs pratiques relationnelles envers les patrons blancs la pertinence d'un tel mouvement par rapport à l'idée d'une « bonne vie » sur les stations.

a) Interdépendance

Sur les stations, les Aborigènes attribuèrent aux Blancs avec lesquels ils vivaient et travaillaient des « noms de peau » par lesquels ces derniers furent inclus dans le fonctionnement des systèmes locaux de parenté classificatoire. Moins qu'une intégration effective cependant, cette attribution relève plutôt d'une manière autochtone de donner un sens à la présence de ces nouveaux acteurs qu'étaient les patrons et les *Kartiyas*, tout en donnant un cadre formalisé aux échanges qui s'établirent entre eux, notamment à travers le rationnement.

Selon Collmann, en effet, le fait de situer les Blancs dans les systèmes de parenté aborigènes - dans l' « idiome » relationnel ou « grammaire de l'échange » qui régit ces réseaux - relève d'une logique qui permet de transformer un rapport de force en une forme d'interdépendance maîtrisée par les Aborigènes : « *L'utilisation de l'idiome de la parenté dans l'interaction n'est pas simplement une mystification rhétorique mais un appareil d'interaction par lequel les Aborigènes transforment les*

besoins qu'ils ressentent dans le court terme en engagements sur le long terme. Dans cet idiome, les Aborigènes n'admettent pas que les biens qu'ils obtiennent de leurs employeurs découlent d'une relation de dépendance née d'une nécessité économique. L'idiome de la parenté inscrit ces biens dans le contexte de relations sur le long terme qui reconnaît peu de dettes et légitime toutes les requêtes en tant qu'elles font partie de ce qu'il est normal d'attendre d'une 'relation' »[89]. De cette manière fut établie une relation non pas de soumission mais d'interdépendance.

Celle-ci correspondait à un état de fait : les employeurs blancs étaient absolument dépendants de la main d'œuvre à bas coût que représentaient les Aborigènes, tandis que les Aborigènes devinrent, par leur sédentarisation, même relative, dépendants économiquement de leurs patrons blancs (sans compter une certaine addiction à leurs biens tels que le tabac, le sucre ou le thé). Que cette relation d'interdépendance ait été prise dans une relation inégale, asymétrique, de pouvoir, ce que traduit efficacement l'expression de Smith de « *relation dialectique asymétrique* » (Smith 2001, p 94), n'invalide pas pour autant les mécanismes à l'œuvre du point de vue des Aborigènes et de certains commentateurs. Au contraire, cette asymétrie fut même recherchée puisqu'elle garantissait la poursuite des relations d'échange; c'est la raison pour laquelle dans le nord du Kimberley, certains anciens firent explicitement alliance avec des éleveurs pour prendre soin de leur groupe en échange de sa force de travail (Jebb 2002). « *Les Aborigènes jugèrent que les Européens possédaient d'abondantes richesses et tentèrent alors de s'assurer d'être aussi endettés que possible envers eux* »[90].

Dans la relation pastorale, les Aborigènes cherchèrent à se mettre en dette face aux Blancs afin de garantir sur le long terme l'obtention de biens de leur part. Autrement dit, ils voulurent faire des colons des partenaires d'échange et établir leur relation sur cette base. L'asymétrie de la relation de pouvoir apparaît alors seulement dans le fait que, du point de vue de la tradition classique, puisque les Blancs occupaient et utilisaient les ressources d'un pays qui n'était pas le leur, ils auraient au préalable dû

[89] Collmann 1988, p. 147-148 : "the use of the kinship idiom in interaction is not merely a rhetorical mystification but an interactional device whereby Aborigines transform needs they experience in the short term into long-term commitments. In this idiom, Aborigines do not recognize that the goods they obtain from their employers derive from a dependent relationship born of economic necessity. The kinship idiom casts such goods in the context of long-term relationships that recognize few debts and legitimate all demands as simply part of what is expected between 'relations' ".

[90] McGrath 1987, p. 157: "Aborigines judged Europeans as having abundant wealth, so tried to ensure they were as indebted to them as possible".

demander l'autorisation aux propriétaires rituels de ces pays et les payer en conséquence[91].

En outre l'interdépendance entre Blancs et Aborigènes n'avait pas qu'une seule dimension économique : de fait, l'engagement sexuel et émotionnel des hommes blancs avec les femmes aborigènes constitua la principale contradiction des stratégies de contrôle qu'ils s'appliquaient par ailleurs à développer (McGrath 1987 : 103). D'autre part, les enfants du *boss*, blancs ou métis, étaient confiées aux femmes aborigènes ; autrement dit les futurs patrons étaient nourris au sein de leurs futures employées, le rapport de domination se voyant ainsi constamment détourné en une relation de dépendance nourricière et affective[92].

b) Domaines séparés

Le travail pastoral, en outre, offrait la possibilité de maintenir une relation culturellement signifiante au pays, à la fois pendant le travail lui-même - le parcours des stations, l'entretien des barrières, moulins et abreuvoirs, permettant dans le même temps d'accéder aux sites à partir desquels « prendre soin du pays », sans compter que le nombre même de travailleurs présent sur chaque station permettait une rotation et donc de s'absenter quelques jours pour satisfaire à des obligations rituelles et/ou économiques – et surtout pendant la période de vacances (durant la saison des pluies, de décembre à mars) pendant laquelle les travailleurs et leurs familles étaient relativement libres de circuler, donc de retrouver leurs partenaires sur d'autres stations, ce qui explique que la saison des initiations ou « Temps de la Loi » (*Law Time*) y fut décalée (elle se déroulait autrefois juste après les pluies lorsque l'abondance d'eau et de nourriture rendent les grands rassemblements possibles et plus aisés)[93].

---

[91] C'est précisément ce type de relation qu'en d'autres endroits des visiteurs ét*rangers* établirent avec les Aborigènes : ainsi pour les pêcheurs venus de Makassar voulant exploiter les concombres de mer des eaux Yolngu au nord est de la terre d'Arnhem (McIntosh 1996, 2000).

[92] Retraçant l'interaction entre Aborigènes et Blancs sur une station en pays Ngarinyin sur trois générations, Redmond révèle que les stratégies déployées par les deux groupes pour incorporer l'autre à soi, dans un système de production et de relation, visaient cependant aussi à maintenir, voire entretenir, leur différence. Il montre ainsi que chacun des groupes a tenté, malgré l'échange prolongé de substances, de services et de biens entre eux, de limiter les 'exigences de partage' de l'autre. De la part des Blancs, par une négation de l'interdépendance réelle (dans le cadre de la production comme dans le cadre familial), de la part des Ngarinyins par l'adoption de modèles de comportement caractéristiques de relations lointaines (Redmond, 2005).

[93] Aujourd'hui cette saison s'est réduite de décembre à février, période qui correspond aux grandes vacances scolaires en Australie.

Cette possibilité de maintenir une activité rituelle significative dans le *bush*, à l'écart du pouvoir blanc et sous la direction d'une génération d'anciens qui ne l'avaient pas connu, n'était pas propre aux seules stations mais fut réalisée dans chacune des institutions séparées dans lesquelles le pouvoir colonial tenta d'im*mob*iliser les autochtones - on l'a déjà vu à propos des missions et Jebb (2002, p.148) fait la même remarque à propos de la léproserie de Bungarun –, permettant effectivement de traduire « *le déploiement technologique de la technique pastorale au sein d'une relation intersubjective avec le pays* »[94].

Enfin, dans ces conditions particulières, le travail sur les stations fut l'occasion pour ses acteurs aborigènes d'acquérir de nouvelles compétences dans une série de domaines (tout ce qui touche directement à l'élevage mais aussi la mécanique et la construction) ainsi qu'un moyen de se familiariser avec le monde blanc, même si cela n'était qu'à travers la lorgnette des patrons et *stockmen* et en le maintenant à distance de leur propre domaine de pratiques.

c) Nostalgie contemporaine

Ces différents facteurs – engagement des Blancs dans des rapports de réciprocité et possibilité de maintenir une activité rituelle régulière – expliquent que, dans une large mesure, l'activité pastorale ait été « indigénisée » par les acteurs qui l'ont vécue. La transposition des termes hiérarchiques de *boss* et *offsider* dans la sphère rituelle aborigène en est un exemple fort mais cette indigénisation se manifeste avant tout dans le fait que l'élevage ait été au cœur et reste encore central dans la plupart des projets communautaires de « *develop-man* » - pour reprendre l'expression de Sahlins (1992) désignant des projets construits à partir des catégories et pratiques autochtones signifiantes - qui émergèrent après le renvoi des stations : que près de 40% des stations du Kimberley soient aujourd'hui gérées par des compagnies aborigènes en est le signe le plus sûr.

Cette profonde indigénisation d'une activité au départ imposée sous-tend la nostalgie exprimée par toute une génération d'anciens dans le Kimberley. Plus encore qu'une dégradation effective des conditions de vie (que l'on peut interroger au regard des *black camps* des stations), c'est de la perte d'une discipline dans le travail et dans le

[94] Smith, 2003, p. 91: "This […] recasts the technological deployment of pastoral technique within an intersubjective relationship with country".

rituel sous l'autorité d'individus connus et résidents à long terme, les patrons, capables d'offrir autorité et protection, d'une manière de souder le tissu social par l'échange et de la possibilité, malgré les apparences, de contrôler son mouvement, que se nourrit la violence autodestructrice qui déchire de nombreuses communautés du Kimberley depuis que ses habitants doivent négocier leur existence avec les représentants de la nébuleuse du gouvernement, terme qui en kriol désigne l'ensemble des agences et représentants des gouvernements australiens.

Dans l'analyse marxiste que produit l'historienne Dipesh Chakrabarty dans *Provincializing Europe*, l'idée d'une histoire subalterne ne se réduit pas à une histoire de minorité, récit qui s'inscrirait nécessairement dans le grand récit du développement de la modernité et du Capital, mais dans la persistance de réalités alternatives, mondes de relations, qui se maintiennent et se reproduisent dans les espaces sociaux où le Capital ouvre la possibilité de sa propre contestation voire de sa destruction (Chakrabarty 2000). Les institutions – missions, prisons, hôpitaux, stations - dans lesquelles l'administration coloniale tenta d'im*mob*iliser les « natifs », mais qui ne parvinrent jamais totalement à contraindre ou endiguer un mouvement autochtone autonome, constituent de tels espaces dans lesquels se reproduit une réalité, ou une série de réalités et systèmes de relations, alternatifs. Ce sont justement ces traces d'un mouvement relativement – on pourrait dire relationnellement – autonome que toute une génération a inscrit, et désormais projette et lit dans le paysage contemporain avec une nostalgie à la mesure des problèmes, plus complexes encore, qu'a posés la période qui s'est ouverte avec la sortie des stations.

4. Massacres et performances

a) Luunia

J'ai visité le site de Luunia sur la Sturt Creek, au nord-est du Grand Désert de Sable, dans le cadre d'un voyage du programme Yiriman, qui vise à raffermir les liens entre les générations et avec les territoires traditionnels, organisé avec les Walmajarri des communautés de Wirrimanu (Balgo), Mulan et Billiluna[95]. Contrairement à mes attentes, le programme qu'avaient imaginé les anciens et anciennes responsables du séjour n'était pas axé sur les sites sacrés qui jalonnent cette rivière alimentée par les eaux de Paruku (Lake Gregory), mais sur des sites de massacres remontant aux premiers

[95] Sur le Projet Yiriman, voir chapitre 4.

moments de la colonisation de cette zone, après l'exploration de Canning, ainsi que sur la collecte et l'enregistrement des souvenirs de ceux qui, jusqu'aux années 1970, avaient travaillé sur la station d'élevage de Sturt Creek.

La première journée commença ainsi, au site même où nous avions établi le camp, par le récit d'un ancien, en Walmajarri, racontant par le menu comment des policiers avaient été chercher des natifs jusque loin dans le désert pour les mettre au travail sur la station de Sturt Creek. Derrière lui se tenaient les restes à peine visibles d'un pont de pierre construit par des prisonniers aborigènes enchaînés par le cou, dont plusieurs moururent à la tâche.

Au site de Luunia même, c'est la période précédant cette mise en servage, celle d'une violence indiscriminée, qui apparaît à même le sol sous diverses formes: là une fosse commune signalée par des graviers blancs et une grande croix blanche érigée en souvenir par les familles dans cette région, soumises depuis les années 1930 à une intense activité missionnaire, et une autre fosse un peu plus loin, sans décoration ni monument, celle des enfants ; juste derrière, un arbre dont l'écorce enserre une boucle de fer rouillé où les prisonniers étaient exécutés ; plus bas, à flanc de coteau, les ruines d'une bergerie que les anciens et anciennes désignent sous le terme de *courthouse*, cour de justice, où les prisonniers étaient remisés en attendant leur jugement et leur exécution sommaires. Toutes les explications sont données individuellement dans des murmures, mais la raison ou la date du massacre, on parle des années 1920[96], ne sont pas précisés : l'enjeu est que tous soient témoins des récits qui sont faits, que nous connaissions la nature du sol où nous laissons nos empreintes. La proximité des morts, à la fois dans le temps et dans les familles des participants, construit une émotion sourde qui gagne tout le monde.

b) Guerres de l'Histoire

De telles histoires de massacre sont légion en Australie, notamment dans le Kimberley, mais elles n'ont émergé sur la scène publique australienne que dans un passé récent, à la faveur de la politique officielle de Réconciliation adoptée dans les années 1990 suite à l'une des recommandations de la Commission royale d'enquête sur

[96] Les différentes périodes coloniales – la frontière violente, les stations de domestication, l'autodétermination, l'assimilation – correspondent moins à des périodes historiques qu'à des types de relation entre Aborigènes et non-Aborigènes et, de ce fait, se prolongent ou sont toujours susceptibles de resurgir les unes dans les autres.

les morts aborigènes en garde à vue. Cette révélation a adopté des formes très diverses dans le Kimberley : livres, films, expositions de peintures, pièces de théâtre, comédies musicales[97]. La créativité artistique et les collaborations de recherche apparaissent comme un moyen essentiel par lequel les Aborigènes ont non seulement pu mettre leurs histoires sur la scène publique mais aussi en jouer, et par là même tenter de dépasser les multiples traumatismes sur lesquels cette expression se fonde. L'humour, tel que déployé par exemple dans la comédie musicale *Bran Nue Dae* écrite par un Aborigène de Broome, Jimmy Chi, racontant le retour d'un enfant volé sur la péninsule de Dampier, est un outil essentiel de ce travail de dépassement sans oubli d'une histoire traumatique (Jimmy Chi & Kuckles 1991).

En 2000, l'exposition de peinture *Blood on the Spinifex* des artistes Kija de Jirrawun Arts consacrée aux massacres perpétrés pendant la colonisation de leur pays, constitua le point de départ d'une controverse appelée en Australie les « Guerres de l'Histoire ». L'exposition était accompagnée d'une pièce de théâtre, *Marnem Marnem Dililib Benuwarrenji* (*Fire Fire Burning Bright*), la mise en scène d'un massacre survenu sur la station de Bedford Downs à partir du chant Kija qui en transmet le souvenir : le récit du voyage de l'esprit des morts vers leur lieu de repos à travers le pays Kija. Tous les rôles, y compris ceux des tortionnaires, étaient joués par des descendants et parents des victimes dudit massacre (Préaud 2007).

L'expression "Guerres de l'Histoire" renvoie à un débat hautement médiatisé en Australie portant sur l'impact historique de la colonisation sur les populations autochtones en termes démographiques : en réponse aux historiens progressistes (c'est-à-dire s'appuyant sur l'histoire orale) tels que Henry Reynolds (1981, 1998, 2000), des intellectuels, politiciens et commentateurs de la droite libérale ont développé une attaque contre ce qu'ils ont dénoncé comme une vision endeuillée de l'histoire (*black armband history)*. La controverse était d'autant plus tendue que, dans le même temps, les Aborigènes menaient campagne pour que le gouvernement australien présente des excuses nationales aux Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres pour leur

[97] Voir en particuliers le livres de témoignages tels que les récits collectés et publiés dans *Moola Bulla : in the Shadow of the Mountain* auprès des anciens résidents de cette station d'élevage gouvernementale KLRC 1996) ; le documentaire *Whispering in Our Hearts : the Mowla Bluff Massacre*, 2001, de la cinéaste Gooniyandi Mitch Torres sur un massacre commis sur la station de Mount Anderson ou, dans le domaine de la fiction le film actuellement en cours de développement à propos de Jandamarra/Pigeon sous la direction des anciens Bunuba, groupe dont était issu ce résistant, qui après avoir servi comme traqueur pour la police mena une rébellion armée contre elle et les colons, suscitant plusieurs expéditions punitives sanglantes dans la vallée et les plaines du fleuve Fitzroy (Pedersen & Woorunmurra 1995).

traitement passé, en particulier à propos des générations volées, ce que le premier ministre conservateur John Howard refusa systématiquement au motif de l'inutilité et de l'inefficacité d'une réconciliation symbolique (voir aussi Macintyre & Clark 2003 et Attwood 2005). L'une des premières actions du premier ministre travailliste Kevin Rudd, élu en 2008 après douze ans de gouvernement Howard, fut de présenter ces excuses qui, pour être symboliques, n'en ont pas moins été reçues.

En évoquant ici le site de Luunia, mon intention n'est nullement d'entrer dans ces « guerres » mais plutôt de souligner le fait que ce que les participants et « patrons culturels » (*cultural bosses*) walmajarri choisirent de lire et révéler en premier lieu dans le paysage était leurs morts, produisant divers récits de la légèreté avec laquelle colons et policiers tuèrent un certain nombre de leurs parents proches : d'un point de vue relationnel cet espace prenait sens sous forme de paysage comme évocation du passage et du décès de ces aïeux. De la même manière, tandis que nous nous tenions près de la « cour de justice » à Luunia, plusieurs personnes m'indiquèrent en face, de l'autre côté de la Sturt Creek, la maison de maître en me disant qu'elle était construite à proximité d'un ancien cimetière qui marquait la frontière entre les pays Jaru et Walmajarri : les morts (ceux qui sont « finis », "*finished*", terme qui en kriol est ambigu quant à l'action, indiquant une pause plutôt qu'un arrêt définitif) - témoins ici d'une relation d'affrontement, là d'une relation d'échange. Les aïeux tout autant que les ancêtres totémiques[98] donnent corps et sens au paysage par leur présence, entretenue par les visites et les récits qui en sont produits. Dans ce cadre là, les formes récentes par lesquelles les Aborigènes ont voulu livrer leur histoire au public australien – livres, films, peintures, spectacles – représentent l'appropriation par les indigènes de technologies nouvelles, une forme d'indigénisation de la discipline historique, au service d'un travail ancien : la révélation de ce qui, dans le sol même, anime le pays.

c) Simultanéités stratigraphiques

La visite au site de Luunia s'acheva par une cérémonie durant laquelle les participants, réunis autour de la fosse commune surmontée d'une croix, écoutèrent la lecture d'une lettre d'excuse et de regrets que des travailleurs blancs des trois communautés voisines – prêtres, enseignants, infirmiers - avaient enfouie au pied de la croix lors du premier *National Sorry Day*, instituée en 1997 à la suite de la publication

[98] Je choisis la dénomination d' « aïeux » pour traduire l'anglais « *old people* » et afin de le distinguer clairement des ancêtres, terme qui dans cette thèse se réfère exclusivement aux ancêtres totémiques et générateurs du Rêve.

du rapport d'enquête sur les générations volées et du refus du gouvernement de l'époque d'en reconnaître publiquement les recommandations et de présenter des excuses officielles à ceux qui avaient souffert de ces politiques. Au terme de la lecture, l'archéologue qui participait à l'expédition enjoignit tout le monde, réuni en cercle, de se tenir par la main et improvisa une courte prière sur le thème de la Réconciliation entre Aborigènes et non-Aborigènes.

Au cours de cette cérémonie, différentes phases historiques se trouvèrent réunies en un seul lieu et moment : la violence initiale du contact manifestée par la fosse commune ; la phase d'institutionnalisation, marquée par les habits de *stockmen* des hommes et la grande croix catholique surmontant la fosse ; la période de la reconnaissance enfin, signalée par la lettre d'excuses relue par un Blanc et la prière pour la Réconciliation. Quant au nom du lieu lui-même, Luunia, il renvoyait à une autre toponymie, à une strate plus ancienne encore, celle de la formation du paysage et des hommes par les ancêtres totémiques.

Ici, les événements historiques, en tant qu'ils se présentent sous leur forme relationnelle de traces inscrites dans le paysage, coexistent simultanément dans le présent de leur rencontre par les vivants et de leur énonciation : l'horreur des massacres n'a pas disparu, elle est encore une sensation épaisse, palpable et bouleversante ; l'oppression vécue sur les stations ne s'est pas effacée mais est reformulée en nostalgie ; la ruse de la reconnaissance et la déception engendrée par la Réconciliation se lisent dans la nécessité de toujours l'affirmer sans que la couche primordiale du Rêve, elle aussi présente, n'ait encore droit de cité autrement que comme curiosité culturelle et touristique.

Dans ce sens, le paysage du Kimberley, comme ailleurs en Australie, ressemble au palimpseste décrit par Gillian Cowlishaw dans le Territoire du Nord : les strates originelles y sont toujours susceptibles de ré-émerger à la surface visible, que ce soit mêlées aux strates plus récentes ou en opposition avec elles : « *l'original reste, caché par de nouveaux motifs, mais il est encore là, susceptible de ré-émerger, peut être sous une forme altérée parce que la forme étrangère ne parvient pas à prendre ou parce qu'elle est endommagée par l'original, toujours vivant, vibrant en dessous* »[99]. Dans une perspective relationnelle, si les événements et les temps se présentent ainsi de manière

[99] Gillian Cowlishaw, 1999, p.15: "The original remains, hidden by new patterns, but still there, and able to re-emerge, perhaps in altered form as the foreign surface fails to congeal or is damaged by the still living original pulsing beneath it".

simultanée dans le paysage, c'est bien leur énonciation qui les ordonne et leur confère un sens.

« *La réinscription spatiale et temporelle des réseaux d'affiliation et de responsabilité implique une participation active et créatrice des agents sociaux. Cette conscience historique longtemps refusée aux sociétés où prédomine la « pensée sauvage », doit être entendue ici dans le sens d'une volonté et d'un pouvoir à la fois de perpétuer et de transformer l'état du monde* » (Poirier 1996, p. 265). La question du mythe et de l'histoire est un topos de l'anthropologie australianiste et dans la dernière décennie, les travaux abordant cette question sous l'angle de l'inscription et de la performance de la mémoire se sont multipliées : la réorientation des problématiques de recherche sur le changement culturel à partir des années 1970 ainsi que la prise en compte croissante des épistémologies autochtones dans les modèles anthropologiques ont ainsi débouché sur une reconsidération des pratiques mémorielles aborigènes par laquelle ils travaillent leur passé, de manière « active et créatrice », dans un champ immanent de relations sociales (Glowczewski 1996, Rumsey 1994, Redmond 2001).

De ce point de vue, l'idée développée par Eric Kolig (1996) selon laquelle dans la rencontre et les déplacements coloniaux les Aborigènes seraient passés d'un mode de pensée mythique à un mode historique, si elle est recoupée par l'opposition d'Ingold entre orientation cosmologique et technologique, se heurte à la manière dont les événements, qu'ils soient mythiques ou historiques, sont inscrits et coexistent dans un même espace du point de vue de ceux qui les lisent : manière de faire l'histoire qui n'est pas contrainte dans un mouvement unidirectionnel mais se conjugue en fonction d'un contexte d'énonciation.

Les deux pièces de théâtre mentionnées précédemment, *Bran Nue dae* et *Marnem Marnem Dililib Benuwarrenji (Fire Fire Burning Bright)*, ne sont que les plus visibles et les plus formalisées, en tant qu'elles sont destinées à des scènes à l'européenne, des performances de l'histoire dans lesquelles les Aborigènes du Kimberley se sont engagés. Si la prégnance des moyens performatifs de traiter l'histoire, par le chant, la danse, la narration ou encore la peinture, témoignent sans doute de l'importance que garde la sphère rituelle dans la région, il faut aussi la mettre en lien avec des modes pédagogiques activement renouvelés par les nouveaux moyens d'expression dont les autochtones se sont emparés, ainsi qu'au nouvel intérêt du public pour de telles performances. Il est notable par ailleurs que le mode performatif soit

largement utilisé dans le Kimberley dans le cadre d'activités politiques – festivals culturels ou manifestations publiques d'opposition (voir chapitre 2) – mais aussi dans le cadre d'initiatives de prévention sur la santé ou encore dans celui de processus légaux, en particulier dans les revendications foncières.

Outre ces performances formelles, mon récit de Luunia indique aussi la multitude d'actes parfois discrets, limités, au travers desquels les générations actuelles énoncent leur passé dans le but de produire des témoins et de transmettre tout en la remettant à jour une mémoire : « *dans le sens d'une volonté et d'un pouvoir à la fois de perpétuer et de transformer l'état du monde* ».

En tant qu'espace sur lequel est projetée la mémoire mythique, sociale et historique, le paysage du Kimberley tel que vécu par les détenteurs de la mémoire ressemble à l'image de la psyché humaine que Freud esquissait dans l'introduction de *Malaise dans la Culture* : un forum romain dans lequel *toutes* les strates historiques tiendraient simultanément debout, un espace où « *rien de ce qui fut une fois formé ne peut disparaître, [où] tout se trouve conservé, d'une façon ou d'une autre et peut, dans des circonstances appropriées, par exemple par une régression allant suffisamment loin, être ramené au jour* »[100]. Freud cependant écarte rapidement cette image en ce qu'elle confine à l'irreprésentable voire l'absurde car « *un seul et même espace ne supporte pas d'être rempli de deux façons* »[101]. Or le paysage aborigène du Kimberley nous confronte précisément à ce problème d'ordonner des événements hétérogènes qui se présentent comme simultanés. Je suggère ici que c'est par la performance de récits, qu'ils soient directs ou rapportés, que les Aborigènes résolvent ce problème, ordonnant et déployant cette réalité hétérogène dans le mouvement du corps et de la voix, la conjuguant toujours au présent de son énonciation.

A travers les exemples du travail sur les stations et la nostalgie qu'il nourrit, ainsi que de l'histoire coloniale telle qu'elle est lue et déployée au présent, nous venons de voir deux exemples de modalités par lesquels ceux qui aujourd'hui se reconnaissent comme Aborigènes dans le Kimberley s'y ancrent au travers de relations déployées au présent et dans un mouvement, au travers d'histoires qui donnent corps à leurs pays et sur lesquelles ils appuient cette identité autochtone en ce qu'elle reste présente et

[100] Sigmund Freud, 1995 [1948], *Le Malaise dans la Culture*, Paris : PUF (Quadrige), p. 10.
[101] *Ibid*., p.12.

agissante dans la situation contemporaine : « *à quoi bon se donner le mal de se souvenir d'un passé qui ne peut pas être remodelé en présent ?*»[102].

IV — PAYS CONTESTÉS DU KIMBERLEY

Dans le centre ville de Broome, derrière l'une des églises et en contrebas du pub-hôtel très fréquenté, le Roebuck Bay, une parcelle entière est laissée à l'abandon, alors même que la ville, grâce au moteur du tourisme, connaît depuis une dizaine d'années un développement sans précédent. Ce « bloc » est un ancien terrain rituel yawuru et l'une de mes interlocutrices, Teresa Barker - fondatrice du groupe de femmes *Jardu Yawuru Women's Group* qui mena des actions d'éducation, de lobbying et d'enregistrement de l'histoire orale locale notamment - me raconta comment dans sa jeunesse les anciens lui avaient appris à éviter cet endroit en raison des dangers attachés à ce terrain rituel réservé aux hommes initiés : les esprits des danseurs et de leurs Rêves continuent de hanter l'endroit. En outre, cette ville de Broome est aussi hantée par le souvenir de la forte présence asiatique jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale et la destruction de la flotte de *luggers* qui avaient rendu la perle de Broome fameuse de par le monde – le centre ville, reconstruit pour laisser la place aux touristes, est encore désigné comme *Chinatown*. Tout un monde de rencontres entre populations locales et aventuriers du monde entier – depuis l'Ecosse jusqu'à l'Extrême Orient – animait ce port du bout du monde où, malgré les lois de ségrégation, régnait une atmosphère multinationale faite de mixité, d'opium, de prostitution ; une certaine liberté d'échanges et d'influences en somme, source notamment d'une tradition musicale originale poursuivie jusqu'à aujourd'hui par des groupes comme les Kuckles ou les Pigram Brothers.

Que la parcelle du terrain cérémoniel reste aujourd'hui encore en friche est le signe que, dans le Kimberley, la strate autochtone du paysage affleure encore à la surface, même si elle est contestée ou va à l'encontre d'autres intérêts. Comme le souligne Peter Bibby dans son introduction à la comédie musicale *Bran Nue Dae* : « *L'Assimilation ne pouvait pas réussir et cette comédie musicale dit pourquoi. L'Australie a une âme noire* »[103], détournement d'un slogan de la campagne pour les

[102] Kierkegaard cité dans Chakrabarty, 2000, p. 108 : "Why bother remember a past that cannot be made into a present?".
[103] Peter Bibby in Chi *et al*, 1989, p.vi: "Assimilation could not succeed and this musical tells the reason why. Australia has a black soul".

droits civiques et territoriaux « l'Australie a une histoire noire » (*Australia has a Black History*). Dans cette dernière sous-partie, je resitue au travers de deux exemples comment cette strate autochtone entre directement en jeu dans certains des conflits contemporains où sont engagés ceux qui se reconnaissent et, selon certaines modalités sont reconnus comme Aborigènes.

1. A qui appartient le pays ? qui le produit ?

a) Native Title

La construction de pays autochtones à la rencontre de réseaux à la fois en déplacement et en extension (sur de nouveaux lieux, individus, objets, histoires et personnes) a été profondément affectée par le passage en 1993 du *Native Title Act* dont les dispositions et amendements exigent que les plaignants autochtones démontrent l'existence d'une loi antérieure à l'acquisition de la souveraineté britannique transmise sans interruption jusqu'à ses héritiers contemporains. Son adoption fut présentée comme le renversement de la doctrine de *terra nullius* qui avait justifié *a posteriori* la colonisation d'une Australie sans cultures.

Le *Native Title* a eu un impact colossal dans le Kimberley où il représente la première opportunité légale pour les Aborigènes d'obtenir la reconnaissance, à travers un titre foncier, de leur statut de « propriétaires traditionnels » voire, selon leurs propres termes, de « bosses for country » (patrons pour le pays), l'Australie Occidentale étant le seul Etat de la fédération à ne jamais avoir adopté de législation en la matière malgré plus de quarante ans de militantisme politique de la part des autochtones en faveur de leurs *land rights*.

Ce mouvement politique a fait irruption sur la scène publique australienne dès les années 1960 dans le Territoire du Nord : grâce aux Yolngu de Yirrkala qui en 1963 s'opposèrent à la construction d'une mine de bauxite en vertu de leurs droits de propriété et de responsabilité traditionnels – lesquels furent exprimés sous la forme d'une pétition ornée de motifs picturaux signifiant ces droits et devoirs - puis grâce aux Gurindji de Wave Hill qui en 1966 quittèrent en masse cette station pour protester contre leur exploitation et, au terme d'un vif débat, se virent attribuer une « aire de vie » sur laquelle ils établirent leur propre station et communauté. Ces mouvements débouchèrent sur l'adoption en 1976 dans le Territoire du Nord de *l'Aboriginal Land Rights Act* (ALRA) qui reconnaissait une forme de propriété traditionnelle de la terre préexistant l'appropriation coloniale et en permettait la restitution à condition de

pouvoir faire la preuve d'un lien culturel ininterrompu de la part de ceux qui obtinrent dès lors le statut de « propriétaire traditionnel » que reprend le *Native Title Act* avec des modifications importantes : alors que l'ALRA (NT) confère la propriété effective d'un territoire, le Native Title ne se traduit que par la détermination d'un titre foncier qui n'a pas valeur de propriété inaliénable (*freehold title*). Cela étant, les trois quarts de la superficie du Kimberley sont l'objet de revendication sous le régime du Titre Autochtone et près de 40% ont déjà été déterminés en faveur des plaignants.

b) *Ngurrara*

En 2007, les juges du Tribunal du *Native Title*, après quatorze ans de procédure, se déterminèrent en faveur des plaignants Walmajarri, Wangkajungka et Mangala qui, sous le nom de *Ngurrara* (« terre natale » en walmajarri), revendiquaient la moitié nord du Grand Désert de Sable. Dans le cadre du *Native Title*, les plaignants doivent compiler, avec l'aide d'avocats et d'anthropologues, un « rapport de connexion » prouvant 1°) que les plaignants descendent de gens qui formaient une société organisée qui possédait notamment des lois régissant l'utilisation, l'accès et la propriété de la terre au moment où la Couronne Britannique acquit la souveraineté (1829 pour l'Australie Occidentale) et 2°) que cette société et ces lois ce sont maintenues et sont toujours appliquées par les plaignants.

Outre le rapport de connexion, les plaignants de la revendication *Ngurrara* avaient réalisé en 1997 une immense toile (8x10m) représentant le paysage ancestral de la zone revendiquée, et tout spécialement les *jila*, trous d'eau pérenne qui sont au cœur de leur organisation sociale, territoriale et rituelle : « *Si les Kartiyas ne peuvent pas croire nos paroles, ils peuvent regarder notre tableau, tout cela dit la même chose* »[104]. Ils obtinrent du Tribunal qu'une session extraordinaire eût lieu sur le site où la peinture fut réalisée, à Pirnini, un large lac pérenne au milieu des *jilji* (dunes de sable), dans la zone revendiquée. Durant cette session, chacun des plaignants, debout sur la toile à l'endroit de son *Ngurrara* propre, expliqua dans sa langue les liens qui l'attachaient à cette terre, propos traduits par l'un des trois interprètes formés pour l'occasion.

[104] Tommy May cité dans Dayman 2007, p. 251 "If Kartiya can't believe our words, they can look at our painting, it all says the same thing".

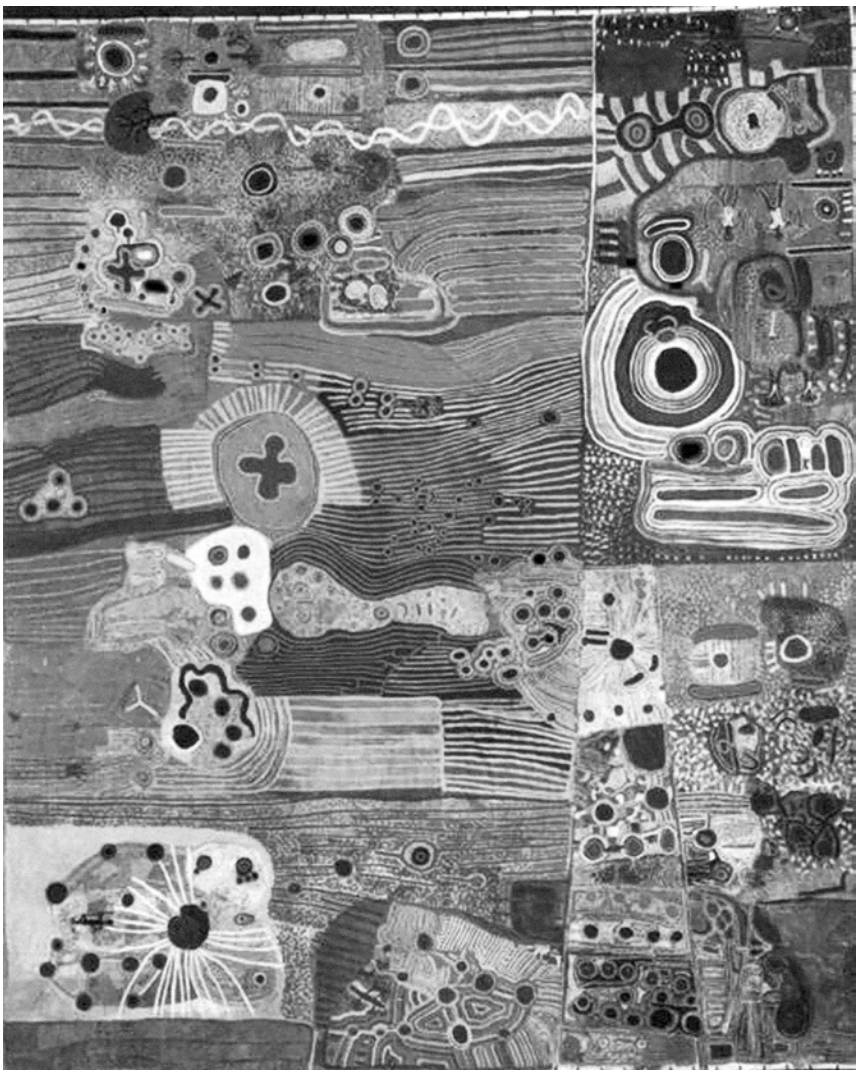


Figure 19 La toile *Ngurrara*

Toile collaborative en 1997 réalisée par plus de quarante artistes, hommes et femmes walmajarri, juwaliny, wangkajungka et mangala au site de Pirnini. Les peintres présentèrent le “grand tableau” (8 x 10 m) comme preuve de leur lien culturel ininterrompu avec les pays du nord du Grand Désert de Sable devant le tribunal du *Native Title*, en 1997, d’abord à Pirnini puis à Canberra même (Source: Mangkaja Arts Resource Agency).

La détermination prononcée en faveur des plaignants est la plus forte qui soit possible dans le cas du *Native Title* : une détermination de possession exclusive, ce qui signifie que les propriétaires traditionnels peuvent interdire l’accès à la zone déterminée à quiconque ; cependant de sévères dispositions limitent cette détermination de possession exclusive. En premier lieu, le titre foncier autochtone ne reconnaît pas la propriété foncière mais seulement le droit d’usage sous le régime de la loi autochtone préexistant à l’acquisition de la souveraineté : les propriétaires traditionnels ne sont autorisés en droit à mener sur ce territoire que les activités régies par cette loi autochtone - chasse, cueillette et cérémonies rituelles principalement.

Toute activité qui n'est pas régie par la loi autochtone doit faire l'objet d'une nouvelle procédure légale – dénommée *Future Act*, « loi future », débouchant sur un *Indigenous Land Use Agreement* (Accord d'Utilisation Autochtone de la Terre) – afin de veiller à ce que cette activité, comme par exemple la construction de maisons ou de routes, n' « éteigne » (*extinguish*) pas le titre foncier autochtone qui, depuis les amendements votés par le gouvernement Howard en 1998 suite au jugement *Wik* (qui reconnaissait la persistance du titre foncier autochtone sur une station d'élevage) est considéré comme annulé par toute activité de développement ultérieur (principalement afin de protéger les intérêts acquis par les municipalités, les compagnies minières ou les éleveurs).

A cette première limitation s'en ajoute une autre : pour préserver ses intérêts stratégiques, l'Etat conserve la propriété exclusive des eaux de surface et souterraines et ce alors même que c'est la ressource naturelle et culturelle la plus déterminante aux yeux des plaignants. Enfin, les « propriétaires traditionnels » reconnus par la détermination sont dans l'obligation légale de former une nouvelle corporation, un *Prescribed Body Corporate* (PBC), qui doit servir d'interlocuteur pour toutes les personnes, individuelles ou morales, intéressées par le développement d'activités dans la zone déterminée, sans que celle-ci ne soit financée.

c) Un pays vivant

L'un des peintres ayant participé à la réalisation de la toile *Ngurrara*, Peter Skipper, disait à son propos : « *Cette grande toile n'est pas une peinture insignifiante. C'est très important. C'est* wangarr *et* mangi. *C'est comme cela que nous l'appelons maintenant. Les histoires et les corps de nos aïeux sont dans leur pays, notre pays* »[105] Peter Skipper utilise ici deux concepts fondamentaux qui ont trait à la présence et à la permanence de la présence : *wangarr* et *mangi*. *Wangarr* désigne l'ombre ou l'image de quelqu'un et *mangi* désigne l'esprit ou l'essence d'une personne qui lui survit, les particules qui se détachent d'une personne dans un lieu et y font perdurer sa présence : la force d'inertie de l'action d'agents historiques.

Nommer un tableau *wangarr* et *mangi*, c'est rejeter son statut de représentation, et le désigner comme un tableau vivant, de la même manière que le pays

[105] Lowe *et al. 2000*, p. 33 : "That big canvas is not an insignificant painting. It is very important. It is wangarr and mangi [shadow/image and spirit/essence which remains as presence]. That's what we call it now. The stories and the bodies of our old people are in their country, our country".

est considéré comme vivant, c'est-à-dire dire habité d'une présence irréductible et visible: les traces et les images, c'est-à-dire la présence de ceux qui sont passés avant, non pas seulement les ancêtres totémiques nécessaires à la preuve d'une connexion mais aussi les aïeux : les corps et les histoires des parents et grands-parents des générations actuelles. Autrement dit, le tableau *Ngurrara* ne représente pas la partie nord du Grand Désert de Sable mais donne à voir sa vitalité, les relations qui l'animent, les mouvements et les flux qui le traversent, y compris la Canning Stock Route : il implique que le spectateur en fasse l'expérience.

"*Regarder les peintures du désert produites à l'ère de la peinture acrylique à points donne l'impression d'un* survol, *de voir le paysage d'en haut. En termes aborigènes, cela ne reflète pas une observation passive du paysage au-dessous mais un mode de vie dans lequel dessus et dessous se replient l'un dans l'autre. Voir le paysage c'est en faire l'expérience, le vivre*"[106]. Manning, reprenant certaines hypothèses de Glowczewski (1991, 2008), a récemment proposé d'adopter une approche topologique des peintures aborigènes contemporaines, de manière à les comprendre comme "*relationscapes*" : « paysages relationnels » (Manning 2007). Alors que dans une conception cartésienne de l'espace, celui-ci préexiste à son habitation, la topologie pose que l'espace est indissociable de son expérience par un agent : dans un système topologique les distances ne se mesurent pas en termes objectifs et quantifiables mais en fonction de l'expérience que l'on en fait - dans le désert, par exemple, une unité fondamentale de distance est le temps de marche qui sépare deux points d'eau : indépendamment du nombre de kilomètres, c'est en un jour la distance qu'il faut parcourir pour pouvoir survivre.

D'une manière similaire, la perspective relationnelle telle que la développe Tim Ingold (2000) fait écho à une conception aborigène selon laquelle l'environnement et les agents qui l'habitent ne peuvent être conceptuellement séparés mais doivent être considérés ensemble, nécessairement engagés dans des processus de constitution mutuelle, de génération et de subjectivation réciproque, de sorte que le « *paysage est constitué en tant qu'enregistrement durable – et témoignage – des vies et des travaux des générations précédentes qui ont habité en son sein et, ce faisant, y ont laissé*

[106] Manning, 2007, p. 150: "To look at the desert paintings produced in the era of acrylic dot painting is to have a sense of *survol*, of seeing the landscape from above. In Aboriginal terms, this reflects not a passive observation of a landscape below but a way of life where above and below fold into one-another. To see the landscape is to experience it, to live it".

quelque chose d'eux-mêmes »[107]. Les agents laissent dans leur sillage des traces qui constituent l'espace géographique, en tant que lieux, paysages : espaces subjectifs vécus et intimes ; inversement, ces lieux sont la base de subjectivations individuelles et de processus d'identification, autochtones, australiens, ét*rangers*.

Selon Ingold, la revendication d'autochtonie oscille entre deux pôles de justification : le premier, historique, repose sur l'argument d'antériorité – les autochtones étaient là avant -, il est la principale source du mouvement politique autochtone tel qu'il s'est constitué dans les milieux urbanisés d'Australie parmi les membres des générations volées et, dans ce cadre-là, les droits territoriaux sont présentés comme une mesure de justice sociale vis-à-vis du processus historique de colonisation et d'appropriation de la souveraineté : c'est ainsi que Paul Coe a introduit le concept de *terra nullius* dans le débat politique et légal australien au cours du procès qu'il intenta au gouvernement fédéral en 1977 par lequel il voulait obtenir restitution et compensation pour la dépossession historique des Aborigènes de leurs terres et de leur souveraineté ; le second pôle de l'autochtonie repose, lui, sur un argument relationnel : il s'appuie sur la conception culturelle particulière du lien qui unit un individu à un lieu, ou une série de lieux, par l'intermédiaire du totémisme et du système cosmologique du Rêve (*Dreaming*) qui établit un lien de consubstantialité : « la terre, ma chair », titre d'un article de Barbara Glowczewski (1992), est exemplaire de cette relation dans laquelle individus et environnement se génèrent, se nourrissent mutuellement et participent d'un même mouvement. Toute revendication d'autochtonie se situe entre ces deux pôles.

d) Ruses et reconnaissance

De la même manière, le régime du *Native Title* se situe entre ces deux pôles en choisissant de ne reconnaître comme « propriétaires traditionnels » que ceux des Aborigènes prouvant qu'ils ont maintenu vivantes les mêmes lois que leurs ancêtres au moment de l'acquisition de la souveraineté : en d'autres termes, ne sont reconnus comme Aborigènes authentiques que ceux qui sont en mesure de prouver que la colonisation n'a pas eu d'effet sur eux ou leurs familles. L'impact le plus décisif du *Native Title* dans le Kimberley tient aux reconfigurations locales du pouvoir qu'il

[107] Ingold 2000, p. 189: "the landscape is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves".

sanctionne en favorisant les propriétaires traditionnels au sein de communautés de déplacés, dans lesquelles populations historiques et traditionnelles se sont alliées, et en recentrant le pouvoir aborigène sur une géographie d'ancrages mythiques qui n'est plus directement en lien avec l'espace vécu contemporain : les peintres de *Ngurrara* sont d'anciens *stockmen* qui habitent en majorité les communautés de Fitzroy Crossing, ville située à plusieurs centaines de kilomètres de la zone déterminée, et c'est en grande partie dans le cadre de la préparation de la revendication qu'ils ont eu l'occasion, pour la première fois depuis plusieurs décennies, de revenir sur leur terres natales.

La « *ruse de la reconnaissance* » dénoncée par Elizabeth Povinelli (1999, 2002) tient non seulement à ce que les juges australiens établissent ce qui constitue la loi coutumière aborigène (*Aboriginal customary law*) mais que par cette définition ils excluent potentiellement la majeure partie de ceux qui s'identifient aujourd'hui comme Aborigènes, parce qu'ils ont été traités en tant que tels par l'administration et les institutions australiennes, et qu'elle pousse les Aborigènes à adopter une position de type essentialiste tout en gommant les aspects dynamiques qui caractérisent le fonctionnement de leurs réseaux et pratiques culturelles, les empêchant en pratique de conjuguer leur culture au présent : ils doivent cacher leur historicité pour satisfaire aux critères d'authenticité (Merlan 2006). En ce sens, les Aborigènes ont vu leur « essentialisme stratégique », au sens subalterniste de Spivak d'un essentialisme de circonstance adopté pour être entendu du pouvoir dominant (Spivak 1985), par lequel un mouvement politique pan-Aborigène national a pu se former et s'exprimer, être retourné contre eux par des pouvoir politiques et judiciaires de long temps habitués à définir des catégories en termes essentialistes.

Cette ruse, par ailleurs, a aussi contraint les anthropologues travaillant avec des groupes aborigènes à gommer ces aspects dynamiques qui pouvaient mener les juges à estimer que le titre autochtone était éteint (*extinguished*) : c'est ainsi que les aspects proprement historiques de la mémoire sociale que les Aborigènes projettent sur leur environnement et lisent dans le paysage, mémoire des rencontres et déplacements coloniaux, n'ont peut être pas été traités aussi minutieusement que ces aspects mythiques liés à l'espace-temps du Rêve. C'est aussi la raison pour laquelle de nombreux groupes passent directement des accords (*Indigenous Land Use Agreement*, *Indigenous Protected Areas*, etc.) sans passer par la longue et usante procédure du Titre Foncier Autochtone ni par la nouvelle forme d'humiliation qu'elle peut représenter en

imposant aux Aborigènes de satisfaire aux représentations caricaturales et objectivées de leurs cultures et de leurs lois.

2. Comment prendre soin du pays ?

La même contradiction entre une conception conservatrice et essentialiste de la culture et de son mouvement dans l'histoire se retrouve dans les questions contemporaines de gestion de l'environnement dans le Kimberley - domaine en constante croissance depuis une décennie en lien avec la prise de conscience écologique à l'échelle planétaire provoquée par l'épuisement de certaines ressources et le réchauffement du climat.

Dans ce contexte, les Aborigènes se définissent comme les habitants du pays, c'est-à-dire ceux qui sont engagés dans une relation de génération et d'entretien mutuel avec l'environnement, ses ressources et ses agents non-humains. Cette position et l'expertise attenante leur est cependant contestée par différents acteurs : compagnies minières, opérateurs de tourisme, association de défense (conservation) de l'environnement.

a) Le paysage naturel a aussi une histoire

Parce qu'il reste un espace peu densément peuplé[108] et traversé par une seule route goudronnée, le Kimberley est encore promu, par les opérateurs touristiques en particulier, comme la « dernière frontière » australienne, une région où expérimenter une « nature sauvage » (*wilderness*). Le discours qui décrit l'Australie précoloniale comme un espace purement naturel fait pendant à celui assimilant les Aborigènes à des hommes préhistoriques : celui-ci les situe hors du temps tandis que le premier les prive effectivement de lieu, de pays à habiter[109].

Car le paysage du Kimberley tel qu'il apparaît aujourd'hui aux visiteurs et habitants résulte directement de l'action humaine et, qui plus est, c'était déjà le cas au moment où les premiers colons y firent irruption. Depuis une trentaine d'années, en effet, des travaux de recherche ont mis en évidence le rôle actif des autochtones dans la formation du paysage, en particulier à travers leur usage du feu, qualifié « d'agriculture

[108] Une population estimée de 34 000 habitants pour plus de 420 000 km^2 selon les chiffres de la Kimberley Development Commission, d'après le recensement de 2006, accessibles en ligne.
[109] Lesley Head, 2000, p.61. Voir aussi Fabienne Bayet-Charlton, 2003 [1994].

au bâton de feu » (*fire-stick farming*) - qui a permis la constitution des grandes plaines, naguère terrains de chasse, si prisées des éleveurs - mais aussi à travers leurs pratiques de cueillette[110]. L'arrivée des colons et la mise en œuvre de leurs technologies d'exploitation et de transformation des matières premières ont profondément bouleversé les équilibres écosystémiques construits par les Aborigènes sur le long terme, de sorte que ces paysages prétendument "sauvages" vendus aux touristes sont en réalité tout entiers marqués par les millénaires d'interactions humaines qui l'ont façonné, en particulier le dernier siècle.

Les moutons et le bétail, premiers agents de la colonisation effective du Kimberley, leurs sabots et leurs appétits, ont eu un impact d'autant plus considérable sur le sol et la végétation que, dans le même temps, les éleveurs tentèrent d'exterminer les marsupiaux qu'ils considéraient comme des nuisibles mais qui jouaient un rôle déterminant dans le renouvellement de la végétation et, par là, contribuaient à renouveler et fixer les couches superficielles du sol. Outre le bétail, de nombreuses autres espèces furent introduites en Australie – chats, lapins, renards – qui entrèrent en compétition avec la faune endémique sur laquelle, en raison du caractère insulaire de l'Australie, ils possédaient un avantage décisif et destructeur. De la même manière, les habitants du Kimberley, qu'ils se considèrent autochtones ou non, vivent aujourd'hui dans la peur de voir le « cane toad » (littéralement "crapaud des cannes à sucre") - importé pour éliminer les insectes des plantations de canne à sucre de la côte du Queensland mais qui s'est depuis répandu jusqu'au Territoire du Nord où les poisons qu'il sécrète ont fait des ravages dans la faune locale – passer leur frontière.

D'autre part, l'implantation coloniale a eu pour corollaire la tentative de faire cesser le mouvement autonome et nomade des habitants originels qui empêchait le libre développement des entreprises coloniales : les autochtones, en effet, ont d'abord accueilli avec leurs outils de chasse le bétail et les moutons - formidables proies, à la fois volumineuses, nombreuses et dociles - ne sachant pas qu'ils avaient perdu leur souveraineté en 1829 et qu'en 1881 le Kimberley avait été entièrement découpé en parcelles et mis en bail auprès d'exploitants qui tenaient la propriété privée comme un bien sacré. Les conséquences de ces actions, emprisonnement massif puis mise en servage sur les stations, eurent pour résultat effectif la séparation des habitants d'avec leurs territoires, ce qui a effectivement interrompu pendant plusieurs décennies toutes

[110] Sur l'usage aborigène du feu voir R. Jones, 1969, 1980; Hallam, 1975; Head, 1994; pour une critique de la notion de *wilderness*, Langton, 1998 ; sur des formes aborigènes d'agriculture voir Kimber, 1976, Tindale 1959, Keen 2003.

les pratiques de gestion de l'environnement susmentionnées par lesquelles ils entretenaient et renouvelaient leurs habitats, particulièrement pour ceux qui n'étaient pas situés dans des zones d'élevages.

Enfin, les grandes œuvres de développement d'infrastructures routières, agricoles ou minières ont eu un impact décisif sur l'aspect contemporain du *bush* dans le Kimberley. A l'est, le lac Argyle, grande destination touristique, un lac artificiel créé dans le cadre d'un vaste projet d'irrigation agricole (l'*Ord Irrigation Scheme*), recouvre une bonne partie du pays Mirriwoong et a transformé le cours du fleuve Ord dont le barrage alimente le lac. Quelques kilomètres en amont, la mine de diamant à ciel ouvert du même nom creuse une gigantesque plaie dans un site sacré lié au Barramundi, poisson endémique à l'Australie particulièrement prisé par les pêcheurs pour sa chair délicate. De la même manière, à l'ouest du Kimberley, la construction, la surélévation et le bitumage dans les années 1970 de la Grande Autoroute du Nord, qui traverse le Kimberley d'est en ouest, reliant la région à celles voisines du Pilbara, au sud-ouest, et au district du fleuve Victoria, à l'est dans le Territoire du Nord, allié à la construction du barrage de régulation de Camballin, a profondément modifié les régimes de crue des deux grands fleuves du Kimberley, Fitzroy et Ord, dont les débordements saisonniers qui assuraient un dépôt annuel de limon et une régénération des grandes plaines inondables si chères aux éleveurs sont devenus de violents raz-de marée d'un côté de la route, ineffectifs de l'autre.

b) Habiter et prendre soin

John Watson, qui a participé à la construction de cette route, exprime dans *Raparapa* sa propre culpabilité d'avoir participé à une telle entreprise sans connaître les conséquences de telles actions sur l'écologie de son pays : « *J'ai aidé à construire cette chose en 1959 et j'en ai retiré quelques milliers de dollars. Lorsque j'y repense aujourd'hui, je vois quel mal j'ai fait. A l'époque je ne savais pas que j'avais tort de faire tant de mal à mon pays* » [111]. Il est important ici de noter que les Aborigènes ont participé à la construction de toutes les infrastructures actuelles du Kimberley, depuis les barrières des stations d'élevage jusqu'à l'autoroute de bitume: ils revendiquent

[111] Marshall, éd., 1993 [1989], p.249: « *I helped build the thing in 1959 and I got a few thousand dollars out of it. When I look at it now, I can see what wrong I've done. At the time I didn't know I was wrong doing such great damage to my country* » .

d'avoir effectivement "construit le pays" par leur travail – et pendant longtemps en échange de simples rations.

Une autre anecdote, permet en outre de mettre en lumière une logique partagée par ceux qui se reconnaissent comme autochtones, à savoir la volonté de « prendre soin de leur pays » (*caring for country*), c'est-à-dire non seulement de leur environnement mais de ceux, humains et non-humains, qui l'habitent et avec qui ils vivent et grandissent. En juillet 2007 dans la communauté de Mulan, je vis ainsi pâlir d'incompréhension un représentant du ministère de l'environnement d'Australie Occidentale quand, après avoir présenté un plan de réintroduction d'espèces endémiques dans la région de Paruku (Gregory Salt Lake), la première réaction de l'assistance walmajarri fut de lui demander de bien vouloir aussi réintroduire les lapins et les chats car c'était là de la « bonne viande ».

Que les autochtones veuillent et puissent penser au présent leur culture et leur place *dans* l'environnement reste une source majeure d'incompréhension dans le dialogue qu'ils entretiennent avec le reste de la société australienne. Avec la prise de conscience écologique et le développement de programmes de gestions de l'environnement ces dernières années, cette incompréhension a trouvé un nouveau terrain où les positions Aborigènes et non-Aborigènes peuvent s'énoncer. L'anecdote rapportée ci-dessus montre ainsi deux aspects de la traduction pratique de cette prise de conscience : d'une part la formation de partenariats entre les pouvoirs publics chargés de la gestion de l'environnement et les groupes autochtones habitant depuis plusieurs millénaires des niches écologiques particulièrement riches et fragiles mais, d'autre part, un désaccord profond entre ces partenaires – et la question se pose de la même manière vis-à-vis d'ONG spécialisées – quant à la manière de vivre et gérer ces questions. « *Prendre soin du pays* » (*caring for country*), expression sous laquelle sont rangés les programmes autochtones de gestion des ressources naturelles et culturelles (voir chapitre 4), n'a pas le même sens selon le point de vue, relationnel ou technologique, duquel on se place : l'un se situe dans une perspective dynamique, l'autre cherche à fixer un certain état de fait, voire à inverser le cours du temps[112]. En outre la manière d'en prendre soin dépend des caractères spécifiques du pays dont il est question : aux contraintes environnementales les groupes autochtones associent toujours des protocoles culturels spécifiques dans la mesure où, de leur point de vue, chaque pays est

[112] La constitution de groupes de *rangers* aborigènes dans le Kimberley et le développement contemporain de techniques culturelles de gestion de l'environnement, au cœur de ce débat, est plus profondément examinée dans le chapitre Yiriman.

habité par des agents non-humains avec lesquels l'existence se *négocie* dans une relation d'échange plutôt qu'elle ne se *produit* dans un rapport de force.

3. Hétérogénéités ontologiques.

Si le *Native Title* suscite de nouveaux conflits au sein des groupes aborigènes eux-mêmes, entre populations historiques et propriétaires traditionnels, ses limitations, imposées à coup d'amendements successifs sous le gouvernement conservateur de John Howard (1996-2008), témoignent aussi et surtout du fait que l'environnement et le territoire restent au cœur des relations conflictuelles au sein desquelles se définit l'autochtonie. Ce conflit ne touche pas à la seule propriété de la terre, puisque les seules terres susceptibles d'être revendiquées sont les terres vacantes de la Couronne (*Vacant Crown Land*) et que le titre autochtone n'est pas à proprement parler un titre de propriété foncière au regard de la loi australienne. Il tient avant tout à la conceptualisation de l'environnement et au type d'usage qui en découle : le « pays » au sens aborigène classique, relationnel, du terme n'est ici qu'une manière parmi d'autres.

Au cœur des conflits que le *Native Title* cristallise entre Etat et autochtones se trouve la question du développement et de l'exploitation économique. Comme nous l'avons vu, la colonisation du Kimberley s'inscrit dans le double mouvement de la constitution de l'Etat d'Australie Occidentale et du développement de son économie : le rapport au territoire et à l'environnement relève d'une idéologie, d'une construction culturelle et politique particulière. De fait si aujourd'hui les ressources clés ont changé – ce n'est plus tant l'espace que les ressources du sous-sol (minérales et en hydrocarbures) ainsi que le patrimoine naturel et culturel (la nature sauvage et les Aborigènes authentiques) – l'objectif de leur exploitation à des fins de développement reste lui inchangé[113].

La législation du *Native Title* a profondément modifié la donne en ce sens qu'elle impose aux développeurs de négocier, et ne leur permet plus d'entrer en force ou de simplement consulter les propriétaires traditionnels même si, de par leur marginalisation économique, ces derniers sont rarement en position de refuser quoi que ce soit mais seulement de demander le respect de certains protocoles ou une répartition plus équilibrée des bénéfices. La renégociation récente des conditions d'exploitation de la mine de diamant d'Argyle, suite à la détermination du titre autochtone en faveur des

[113] Pour une critique du développement en contexte aborigène, voir Coombs 1989.

plaignants Mirriwoong-Gajerong, par laquelle l'implication de la communauté - en termes d'emplois, de formation interculturelle des personnels, de royalties - a été considérablement augmentée, en est la preuve : aujourd'hui ce sont les propriétaires traditionnels qui exercent leur « protection » sur les employés de la mine par le biais de cérémonies de fumigation qui doivent apaiser les esprits habitant le site de la mine[114]. Dans la réalité aborigène, le paysage est habité de nombre d'agents avec lesquels l'exploitation des ressources doit être négociée, par voie de rituels notamment.

Le point d'achoppement majeur entre Etat, développeurs et autochtones ne réside ainsi pas seulement dans la question de l'exploitation ou non de ces ressources mais dans la *manière* de conceptualiser ces ressources et, partant, de les exploiter : le deuxième principe mis en avant dans le rapport de la conférence sur les Economies Appropriées dans le Kimberley qui en octobre 2006 réunit les principaux acteurs économiques aborigènes aux côtés des organisations de propriétaires traditionnels et d'organisation écologiques non-gouvernementales stipule ainsi que « *pour les peuples Autochtones, la Culture guide l'activité économique et le développement durable doit être fondé sur un pays sain et une culture forte* »[115].

a) Univers de référence en tension

Depuis plusieurs années une perspective « ontologique » a fait son chemin dans les sciences sociales, particulièrement dans le champ des études autochtones ou des chasseurs-cueilleurs, afin de resituer la différence entre autochtones et non-autochtones dans un concept moins problématique que celui de culture, en l'occurrence à un niveau qui soit en deçà de la culture à partir duquel ses formes particulières sont générées, à un niveau proprement politique en ce que « *Ce n'est pas simplement au niveau de la conscience, des représentations et dans ce qu'on croit savoir, mais* au niveau de ce qui rend possible *un savoir que se fait l'investissement politique* »[116]. Si cette approche a le mérite de faire écho au discours des autochtones eux-mêmes, par exemple à ce que les Aborigènes du Kimberley appellent leur Loi, si des intellectuels aborigènes ont repris en Australie ce discours ontologique (Grossman 2003, Langton 2005, Nakata 2004), elle présente néanmoins la difficulté de nous offrir un nouveau

[114] Marcia Langton, communication personnelle, décembre 2006.
[115] Hill *et al.* 2006, p.163: "Culture guides economic activity for the Indigenous people, and appropriate development must be based on healthy country and strong culture".
[116] Foucault 1975, p.217 ; accentuation personnelle.

dualisme que l'hétérogénéité profonde des situations rencontrées sur le terrain remet nécessairement en question.

L'enjeu consiste moins à mon avis à établir une typologie des identités possibles que de rendre compte des modalités et des contextes générant leur énonciation : au cours de ce chapitre nous avons ainsi vu que les relations aborigènes à leurs pays, ce qui construit le paysage du Kimberley en tant qu'expérience sociale, était de nature profondément hétérogène et que l'histoire coloniale et postcoloniale y jouaient un rôle tout aussi crucial que la cosmologie du *Dreaming*. A cette première hétérogénéité ontologique aborigène qui présente à la fois des aspects rhizomiques et généalogiques, il faut ajouter les autres groupes qui prennent part à la construction du paysage du Kimberley et à l'exploitation de ses ressources naturelles et culturelles : compagnies minières (activement soutenues par le gouvernement qui y gagne une part non négligeable de son PIB), urbanistes, écologistes conservationnistes et opérateurs de tourisme pour ne citer que les plus prééminents dans le cadre des conflits fonciers. Dans ce cadre-là, les conceptions autochtones, qu'elles se fondent en creux sur une histoire de dépossession et de déportation, ou en plein sur des relations avec des agents non-humains, ne représentent qu'un point de vue parmi une quantité d'autres qui sont tout autant ancrés dans des pratiques, des récits, des individus et des lieux.

Le mythe, les systèmes de parenté, l'histoire coloniale, le développement (durable ou capitaliste), la conservation ou la gestion des ressources naturelles et culturelles, constituent autant d' « univers de référence » - pour reprendre le vocabulaire développé par Guattari pour rendre compte des mouvements de subjectivation au sein d'une réalité hétérogène[117] - ou de mythes, au sens ontogénétique du terme, dans lesquels s'ancrent les revendications identitaires et les positions politiques individuelles.

Le danger d'une focale purement ethnographique vis-à-vis d'un groupe aussi hétérogène que « les Aborigènes du Kimberley » est de ne prendre en compte que la seule modalité mythique de tels ancrages en raison d'une prétendue im*mob*ilité de celle-ci, alors même que les déplacements et déportations auxquels furent soumis les Aborigènes dans le cadre de la colonisation de leurs pays non seulement ont suscité la reconfiguration de ces ancrages mythologiques mais ont aussi généré de nouvelles

[117] Dans *Chaosmose*, (Guattari 1992), où il entend forger une conception transversaliste de la subjectivité, il définit celle-ci, p.21, comme « l'ensemble des conditions qui rendent possible que des instances individuelles et/ou collectives soient en position d'émerger comme Territoire existentiel sui-référentiel, en adjacence ou en rapport de délimitation avec d'une altérité elle-même subjective » ; voir chapitre 5 pour une discussion approfondie.

formes d'attachement aux lieux et aux individus. Ce qui perdure à travers ce parcours historique et qui s'affirme aujourd'hui comme autochtone c'est une manière d'inscrire la mémoire dans un espace physique, de produire à partir de cela des ancrages identitaires et de générer des appartenances et des différences. L'enjeu pour ces populations consiste donc moins à produire des critères typologiques qu'à affirmer sa manière d'ancrer, même et peut-être surtout dans le mouvement, comme vérité. De ce point de vue, la législation du *Native Title* apparaît comme l'échec de la transposition de l'instance collective « aborigène », telle que générée simultanément par le mythe et l'histoire, dans la loi, la conscience nationale et la réalité australiennes.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, je suis parti de la définition administrative du Kimberley pour aboutir au constat d'une hétérogénéité de son paysage et de ses habitants. Les réalités sociales se manifestent au présent sous la forme d'une hétérogénéité irréductible à partir de laquelle les acteurs individuels se positionnent selon des logiques de relation, notamment de pouvoir, et se regroupent en fonction de récits partagés. J'ai particulièrement voulu montrer que, du point de vue des habitants du Kimberley qui s'identifient et se reconnaissent comme autochtones, ces récits puisaient dans l'histoire coloniale et s'ancraient dans un travail constant d'entretien de réseaux de relations projetés dans l'espace social de la parenté et l'espace géographique ainsi constitués en paysages. J'ai volontairement atténué l'importance des récits mythiques comme facteur de ce positionnement autochtone, non pas parce que ce récit serait moins pertinent ou présent - les succès des revendications sous le régime du *Native Title* fournissent la preuve du contraire - mais parce que l'idée même d'autochtonie s'ancre d'abord et ne se justifie que dans le cadre de la réalité historique et politique des rencontres coloniales. Montrer que ces rencontres ont été travaillées à partir des catégories relationnelles propres aux réseaux indigènes constituait un enjeu important de ce chapitre ; la manière dont celles-ci ont été déployées dans l'espace politique et social du Kimberley, au travers d'organisations représentatives autochtones, est le sujet du chapitre qui vient.

L'organisation socio-territoriale et politique classique des Aborigènes en Australie, qui génère sans cesse de la différence afin de mieux générer des possibilités d'échange et s'étend horizontalement en réseaux interpersonnels selon des lignes de relation, a été comparée au modèle du rhizome imaginé par Deleuze et Guattari dans

Mille Plateaux[118]. Tim Ingold l'a utilisé comme modèle pour rendre compte des relations entre les groupes de chasseurs-cueilleurs et leurs environnements, parce que cette organisation se déroule horizontalement dans l'espace et le paysage et qu'elle ne révèle pas à première vue de principe hiérarchique à l'œuvre (Ingold 2000).

D'une certaine manière, la mosaïque du Kimberley que je viens de décrire en montrant quelles variétés recouvrait le terme catégoriel d' « Aborigènes », quels que soient les termes de référence que l'on utilise, semble confirmer la validité d'un tel modèle, d'autant que cette diversité est d'abord structurée par des lignes – réseaux de parenté, réseaux d'échange, itinéraires du bétail, déplacements et déportations. Cependant, en décrivant la position autochtone comme articulée à la notion de « pays », dans un engagement relationnel, j'ai aussi fait apparaître une frontière signifiante entre Aborigènes et non-Aborigènes : celle que les premiers développent afin de reproduire leurs singularités dans la société australienne en général et dans le Kimberley en particulier ; celle aussi sur laquelle s'appuient les gouvernements australiens pour légitimer leur interventionnisme. Autour de cette frontière se noue une relation d'inégalité et d'interdépendance simultanées que les changements législatifs et de société participent plus à reproduire qu'à transformer.

Le problème que le Kimberley contemporain pose en tant qu'espace géographique ou espace relationnel n'est pas seulement celui de savoir comment les Aborigènes font rhizome mais surtout celui, laissé vacant par les auteurs de *Mille Plateaux*, de l'articulation entre ce système rhizomatique aborigène et un système de racines verticales, celui des colons européens : comment les Aborigènes font-ils rhizome dans un paysage relationnel désormais aussi structuré hiérarchiquement, comment l'organisation verticale et typologique européenne – de l'Etat, de la production agricole, de l'exploitation minière, du développement – s'est-elle insérée et travaille-t-elle les réseaux autochtones ? Si le modèle du rhizome ne permet pas bien de rendre compte des processus locaux de hiérarchisation entre les différentes strates du paysage, les individus ou les groupes, l'on peut néanmoins admettre comme hypothèse qu'il rend compte d'une certaine réalité autochtone : l'organisation en réseaux. Au sein d'un tel système, des individus émergent en tant qu'ils condensent en un seul point plusieurs de ces réseaux de relations. J'entends par là des hommes, tel que Patrick Dodson, petit-fils d'un homme de Loi yawuru, prêtre, homme politique et militant ; des

[118] Notamment Muecke, Bentarrak & Roe, 1984; Rainbird 2001; Rumsey, 2001; Glowczewski, 1998, 2004.

lieux, tels que Beagle Bay ou Moola Bulla, où se rencontrent et interagissent les réseaux d'alliances et de parenté aborigènes et les univers, missionnaire ou capitaliste, du pouvoir australien ; ou encore des organisations, telles que les organisations régionales représentatives des Aborigènes du Kimberley, articulant la position des anciens dans le cadre politique de l'Etat australien.

Chacun de ces individus articule à sa manière les différents réseaux qui le traversent afin de continuer à « prendre soin du pays », c'est-à-dire de ceux qui l'habitent. Les conditions de possibilité de cette articulation dans l'espace politique australien, telles que les anciens du Kimberley fédérés au sein d'organisation régionales en font l'expérience, sont examinées au chapitre 2.

CHAPITRE 2 - LE CENTRE ABORIGÈNE DE LA LOI ET DE LA CULTURE DU KIMBERLEY : KALACC

INTRODUCTION

Le Kimberley autochtone est représenté publiquement et politiquement au travers de trois organisations régionales : le Centre de la Terre (KLC), le Centre de Ressource des Langues (KLRC) et le Centre de la Loi et de la Culture Aborigènes (KALACC). De 2005 à 2007, j'ai, en guise de terrain, participé aux activités déployées par KALACC et, pour ainsi dire vécu avec cette organisation (j'habitais dans son enceinte dans la ville de Fitzroy Crossing). KALACC est cependant indissociable des deux autres organisations, non seulement au niveau de son action – dont le cœur est l'organisation de la saison de la Loi et le festival culturel régional – mais aussi au niveau de sa structure qui donne aux « anciens » siégeant dans les comités exécutifs de ces organisations le pouvoir de donner les grandes orientations politiques et de prendre des décisions.

L'enjeu de ce chapitre, à partir de descriptions de KALACC, est d'une part de révéler ce que peut signifier son concept organisateur de Loi et Culture (avec des majuscules) et, par là, d'identifier qui sont ces « anciens » qui constituent le personnel politique de ces organisations et d'autre part, en explorant les difficultés de mettre en pratique ce concept dans le contexte contemporain d'incorporation bureaucratique des identités aborigènes, de mettre au jour les mécanismes de la politique autochtone telle qu'elle est orientée par les anciens et appliquée par ceux qui les suivent.

Au cours d'une réunion du comité exécutif de KALACC en décembre 2006 à Kununurra, le *chairman* de l'organisation à l'époque la présenta à ceux qui voulaient monter leur propre centre de la Loi et de la Culture dans l'est du Kimberley (dans le

cadre nouveau dessiné par la reformulation de l'accord de la mine de diamants d'Argyle) comme « la route que les anciens nous ont donnée » (*the road old people bin give us*). Cette « route » se suit comme une « orientation » au sens d'Ingold (2000) ou comme les Aborigènes engagés dans les activités rituelles disent « suivre la Loi » - elle est un point d'entrée dans la réalité subalterne autochtone, où l'existence se négocie avec d'autres agents que les seuls humains, que les anciens entreprennent de reproduire grâce à une organisation telle que KALACC. Il s'agit donc ici pour moi de décrire quelle « route » les anciens ont établie pour les générations suivantes et de la suivre telle qu'elle traverse la modernité australienne contemporaine.

I - « LAW AND CULTURE »: ETHNOGRAPHIE D'UN CONCEPT.

Dans ce chapitre, j'examine d'abord le terme de « Loi et Culture » qui justifie l'existence institutionnelle de KALACC afin, dans un deuxième temps, de le confronter à une description de sa mise en pratique dans l'espace social du Kimberley. Ce terme est, à proprement parler, le terme de relation choisi par les anciens qui ont fondé l'organisation pour défendre leur vie rituelle au sein de l'Australie Occidentale et de la fédération d'Australie. Pour en rendre compte, j'utilise, outre des travaux ethnographiques sur le Kimberley autochtone, en particulier ceux de Kolig et d'Akerman, les témoignages des Aborigènes eux-mêmes collectés durant mon terrain mais aussi présentés dans des publications telles que le livre édité par KALACC en 2007, intitulé *New Legend : A Story of Law and Culture and the Fight for Self-Determination in the Kimberley*. Cette « nouvelle légende », titre que l'on doit à Joe Brown, homme walmajarri qui fut longtemps *chairman* de KALACC et en reste un « conseiller spécial » privilégié, désigne la période historique qui s'est ouverte à la sortie des stations et institutions dans le Kimberley, au début des années 1970, qui correspond à celle du développement de l'autochtonie politique, dans le monde en général comme dans le Kimberley ; or une particularité du Kimberley est que cette transformation politique s'est opérée en étroite association avec une génération d'anciens dont l'expérience et la pratique étaient centralement organisée autour de la pratique rituelle. Comment deux termes clé des politiques publiques aussi bien que du discours académique, la "Loi" et la "Culture", s'inscrivent-ils dans ce mouvement politique : que signifient-ils et comment ont-ils été déployés par les acteurs aborigènes ?

1. KALACC à Fitzroy Crossing

Suite à son élection en 1993 au poste de *chairman* du comité exécutif de KALACC, Joe Brown, un homme walmajarri résidant à Fitzroy Crossing, organisa avec le coordinateur nyikina Wayne Bergmann le déménagement des bureaux de l'organisation de Broome, où ils étaient installés depuis sa création en 1984, à Fitzroy Crossing. Après un passage par des locaux temporaires dans un magasin de vêtements d'occasion, le personnel de KALACC s'installa finalement dans l'enceinte qu'il occupe toujours aujourd'hui, adossée à la communauté de Kurnangki, peuplée en majorité de walmajarri et wangkajungka, face à l'office du tourisme et à la ville, dont il est séparé par la Grande Autoroute du Nord.

A l'intérieur de l'enceinte se trouve un corps de bâtiment entièrement peint par des artistes locaux, Bunuba et Wangkajungka, qui abrite les bureaux que l'organisation partage avec le KLC, ainsi que d'autres bâtiments (bureaux, archives, hangar, douches) et un grand espace de réunion en plein air.

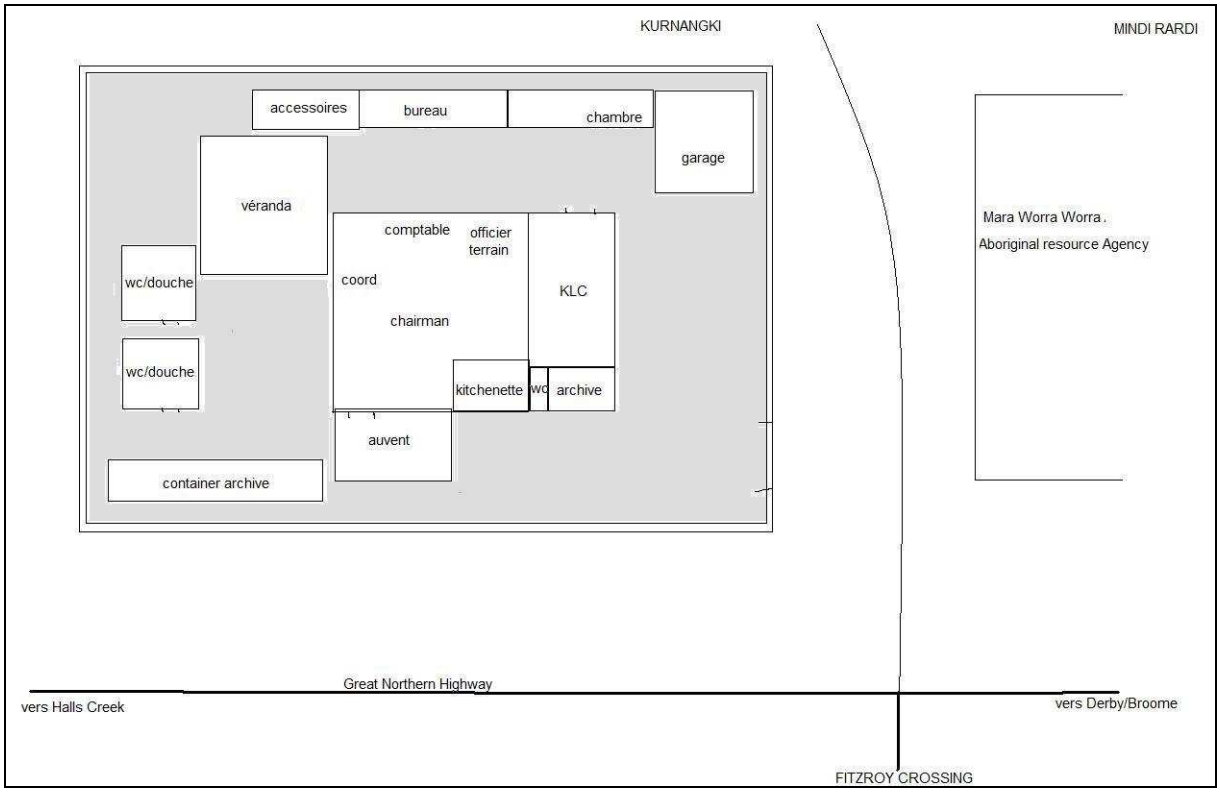


Figure 20 Représentation schématique des bureaux de KALACC à Fitzroy Crossing

Au quotidien, le personnel de KALACC se résume à quelques personnes : un coordinateur (qui recherche les financements pour les programmes de l'organisation), le comptable (qui gère ces financements), l'officier de terrain (quand il n'est pas sur le

terrain pour mettre en œuvre l'un des programmes de l'organisation ou y participer) et, quand il s'en trouve une, une secrétaire. Le *chairman* de l'organisation, qui n'est pas un employé de l'organisation, passe régulièrement pour discuter des affaires courantes avec le coordinateur, participer à des réunions ou signer chèques et documents. Le moteur de l'organisation est le couple formé par le coordinateur et le *chairman*, qui représente l'organisation dans les différents forums auxquels elle participe, véritable charnière par laquelle les avis du comité exécutif - composé de représentants de chacun des trente groupes linguistiques qui participent à KALACC, à raison de deux représentants par groupes, un homme et une femme nommés par leurs pairs en raison de leur engagement dans la « Loi et la Culture » - sont transformés en actes.

Le déménagement de l'organisation à Fitzroy Crossing en 1994, suscité par l'élection d'un homme walmajarri à la tête de l'organisation, est intervenu d'une part au moment où l'organisation connaissait de graves difficultés financières en raison d'abus commis par les premiers coordinateurs, et d'autre part immédiatement après le vote du *Native Title* et la transformation subséquente du KLC en *Native Title Representative Body* (NTRB) limitant son champ d'action au cadre de cette loi.

Mais ce déménagement répondait aussi à une tension inhérente à l'organisation même qui, au cours des dix premières années d'existence de KALACC à Broome, avait dans une certaine mesure réduit le contrôle que le comité exécutif d'hommes et de femmes de Loi du Kimberley avaient sur l'organisation.

2. Loi rituelle et Culture aborigène.

"Nous avons commencé à KALACC parce que nous trouvions qu'il était très difficile pour nous d'obtenir des véhicules et de l'argent pour nourrir les jeunes hommes initiés et voyager avec nos chants et nos danses. Nous n'avions aucun des moyens que nous voulions, nous avons donc pensé qu'il valait mieux créer un centre de la Loi pour nous… Le Centre de la Loi et de la Culture a été créé pour une chose, pour que nous puissions laisser la Loi continuer. La chose la plus importante est la Loi, l'enseignement par la Loi »[1].

[1] Roy Wiggan, in KALACC 2007, p.96: "*We started it in KALACC because we found it was very hard for us to get cars and money for feeding initiated boys and travelling round with songs and dancing. We didn't have whatever means we wanted, so we thought it's best to start up a Law Centre for ourselves… The Law and Culture Centre was formed for one thing, so we can let the Law carry on. The main thing is the initiation Law, teaching Law.*" Voir aussi la lettre des Bardi au premier ministre d'Australie reproduite en annexe.

Comme le souligne ici l'ancien bardi Roy Wiggan, KALACC fut d'abord créée afin de financer les communautés aborigènes du Kimberley pour la « saison de la Loi », saison des initiations pendant laquelle on fait « passer la Loi » aux jeunes : les anciens la leur font traverser comme une épreuve (ils sont "*put through Law*"). La décision de former KALACC constituait la réponse des anciens du Kimberley, fédérés depuis 1978 au sein du KLC, aux menaces que représentaient selon eux l'accès libre à l'alcool, la scolarité obligatoire des enfants dans les écoles australiennes et l'arrivée de la télévision dans les foyers aborigènes, sur la transmission et la reproduction de leur Loi. La Loi désigne donc ici en premier lieu les rituels initiatiques pratiqués par les différents groupes du Kimberley, que les anciens et les personnes dans la Loi comparent souvent à une université aborigène (*blackfella university*).

En ce sens, la Loi renvoie à un mode spécifique d'encodage, de reproduction et de transmission des connaissances par le biais de représentations performatives. Kolig (1996, 1981) a soutenu à de nombreuses reprises que la période de la « nouvelle légende » témoignait d'un changement cognitif chez les Aborigènes, passant d'une conscience mythique et magique à une conscience historique et politique (1996, p. 258). En suivant la route tracée et suivie par les patrons culturels (*cultural bosses*) de KALACC, j'entends montrer que, si la pratique rituelle a effectivement été profondément transformée, les processus et fonctions rituelles, l'articulation de séries de relations, ont non seulement été maintenues mais été étendues à de nouveaux contextes.

Cependant, la mission de l'organisation - "*Assister et promouvoir les cérémonies, chants et danses des peuples aborigènes du Kimberley, encourager et renforcer leurs valeurs sociales, culturelles et légales, et assurer à leurs traditions une place dans la société australienne*"[2] – incluait aussi un autre objectif que le seul maintien de la Loi : celui de contrôler les représentations des cultures aborigènes afin d'en promouvoir le respect dans la société australienne. Les deux grands premiers projets de KALACC, à Broome, furent ainsi la création d'une maison d'édition, Magabala Books, indépendante depuis 1987, et celle d'un centre d'art où les artistes de la région pourraient vendre équitablement leurs œuvres.

A un premier niveau, donc, l'expression « Loi et Culture » semble renvoyer à une dichotomie entre la Loi – un domaine de pratiques appartenant exclusivement aux

[2] www.kalacc.org.au : "To assist and promote the ceremonies, songs and dance of Kimberley Aboriginal people, to encourage and strengthen their social, cultural and legal values and ensure their traditions a place in Australian society".

Aborigènes et structurant le pouvoir autour du secret qui y est attaché[3], la sphère rituelle constituant le « domaine aborigène » par excellence (Elkin 1951, von Strumer 1984) – et la Culture la partie visible, non secrète qui est adressée aux non-Aborigènes. Le déménagement de KALACC, parce qu'il résulte d'une reprise en main de l'organisation par le dense réseau d'hommes et femmes de Loi du désert installés à Fitzroy Crossing et sa périphérie, peut ainsi être interprété comme l'affirmation par les anciens que l'objectif principal de l'organisation est bien la Loi et sa reproduction au sein des réseaux aborigènes, par opposition à la Culture et sa représentation dans la société australienne.

Lorsqu'en 2006 je demandai au *Chairman* une traduction de « loi et culture » il me fit une tout autre réponse, tenant en deux mots - *Wunan* et *Kuruwarri* – deux mots qui renvoient directement à la sphère rituelle, aux conditions d'échange et de reproduction des patrimoines culturels aborigènes tels qu'ils sont manifestés dans des chants, des langues, des cérémonies, des motifs picturaux et, en fin de compte, des individus – une réponse renvoyant entièrement à la sphère de la Loi. C'est à partir de ces deux mots que j'examine « la Loi et la Culture » du point de vue aborigène, ou plutôt du point de vue de ce que j'ai pu en apprendre et de ce que l'on a bien voulu m'en montrer.

II - *WUNAN* : SÉCULARISATION DU POUVOIR RITUEL

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le *Wunan* désigne un réseau d'échange cérémoniel, dont le cœur était situé dans les pays Ngarinyin, Worrora et Wunambal, mais qui, durant la période coloniale, fut déplacé et re-territorialisé à la suite de multiples déplacements, sur la géographie des villes, des communautés et des routes au début des années 1970 ainsi que le montre la carte d'un réseau d'échange régional publié par Akerman en 1979 (chapitre 1, fig. 10). L'utilisation même de ce mot dans la bouche d'un walmajarri originaire du Grand Désert de Sable est le signe de cette reterritorialisation d'un réseau d'échange dans la géographie (post)coloniale.

Cependant, cette reconfiguration d'un réseau d'échange et de circulation non seulement sur une nouvelle géographie spatiale mais aussi sur une nouvelle géographie

[3] Le pouvoir dans les sociétés aborigènes classiques est organisé autour de la révélation de secrets, c'est-à-dire la possibilité pour un individu non seulement d'en apprendre mais d'obtenir le droit et le devoir de les transmettre. Voir Michaels 1994 pour les Warlpiri du désert central et leurs voisins ou Keen 1995 pour la terre d'Arnhem.

sociale et dans des conditions de mouvement transformées par l'accès aux véhicules, ne s'est pas faite toute seule. Elle a été effectuée, entérinée et actualisée, quand de nouveaux déplacements le demandaient, par la circulation au sein de ce réseau d'objets d'échange très particuliers qui ont retenu l'attention de nombreux ethnographes : des rituels initiatiques nomades, échangés de groupe résidentiel à groupe résidentiel. Trois de ces rituels ont particulièrement marqué l'histoire rituelle du XXème siècle dans le Kimberley : les rituels *Kurangara*, *Juluru* et *Worgaia*, les deux derniers s'étant *croisés* dans le sud du Kimberley – entre les communautés de Bidyadangah (anciennement La Grange), Looma, Mowanjum, Noonkanbah, Fitzroy Crossing, Wangkajungka (anciennement Christmas Creek), et Balgo en particulier – au cours des décennies 1960 et 1970, tandis que le *Kurangara* circula avant ceux-ci.

Ces trois ensembles rituels ne sont assurément pas les seuls à avoir traversé et à traverser le Kimberley, d'autres les ont précédés ou leur ont succédé[4]. Les rituels constituent un objet à part entière circulant au sein des réseaux autochtones, qui peuvent aussi, particulièrement après les travaux d'Eric Michaels avec les Warlpiri de Yuendumu, être interprétés comme des réseaux d'information (Michaels, 1986, 1994a [1986]). Ils y sont des objets d'autant plus valorisés qu'ils permettent localement de renouveler les structures hiérarchiques fondées sur la révélation tout en renforçant ou créant, par leur échange même, des relations d'alliance entre groupes (Widlock 1992).

Si de nombreux ethnographes se sont arrêtés sur ces trois rituels nomades, c'est qu'ils traitent tous, chacun de manière singulière, de la relation coloniale et de la situation des Aborigènes dans cette relation. Appelés au départ « cultes itinérants » (*wanderkulten*) par les ethnographes germanophones qui les observèrent lors des expéditions Frobenius dans le Kimberley en 1938-39 et 1953-55 (en particulier Petri & Petri-Odermann 1970 et Lommel 1950, voir aussi Micha 1970 et Worms 1942) ils sont désormais plutôt qualifiés de « rituels nomades » (Poirier, 1992), tandis que ses praticiens aborigènes leur préfèrent l'appellation de « Loi » (*Law*) ou, dans le désert en particulier, de « *business* »[5]. Dans le Kimberley, à la fin des années 1970, le terme de « Loi » est imposé par les Aborigènes sur la scène politique d'Australie Occidentale

[4] Pour des exemples d'autres rituels nomades, voir par exemple Widlock (1992) sur le *Maiangari* dans le Nord Kimberley, Poirier (1992, 1996) sur les cérémonies échangées par les femmes de Balgo, C.H. Berndt (1950) et R.M. Berndt (1951) sur le culte *Kunapipi* en terre d'Arnhem, Meggitt (1966) et Glowczewski (1991) sur la cérémonie *Gadjari* dans le désert central, ou encore McCarthy (1949) et Glowczewski (1996) sur le rituel *Molongo* du Queensland.

[5] Il existe une importante bibliographie sur les rituels nomades, voir en particulier: Glowczewski 1983, 1996, 2002 ; Kolig, 1980 1981, 1987; Lommel 1950; McCarthy 1939 ; Meggitt 1966; Petri 1950; Poirier 1992, 1996; Petri & Petri-Odermann 1970, 1988; Widlock 1992, 1997 ; Worms 1942.

durant la dispute de Noonkanbah. Pour comprendre la préférence pour cette traduction précise et son rôle dans l'avènement de l'autochtonie politique dans cette région, il me faut revenir sur ces rituels nomades et décrire ce qu'ils ont *fait*.

1. Les rituels nomades

Je ne veux pas ici reprendre l'ensemble des descriptions et analyses de l'abondante littérature ethnographique sur les rituels nomades mais montrer comment ces différents rituels participent d'un travail de réseau débouchant sur la *mob*ilisation des Aborigènes, en tant que groupe, dans une lutte politique face aux Blancs australiens. La documentation sur ces rituels nomades, de par leur circulation même, est nécessairement fragmentaire (Widlock 1992, p. 115) et rendue d'autant plus problématique que, comme l'a notamment montré Poirier (1992 et 1996, mais aussi Glowczewski 1983, Widlock 1992, et Michaels 1994a [1986]), le contenu de ces rituels, à chacune de leur performance par un nouveau groupe, est reformulé en fonction des traditions totémiques et culturelles locales ainsi que de l'histoire de la rencontre coloniale propre à chaque groupe. Par exemple, Glowczewski explique les différences entre les performances du *Juluru* à La Grange (Bigyadangah) dans les années 1920 rapportée par Paddy Roe et celle à laquelle elle a assisté à Hooker Creek (Lajamanu) en 1979 par les différents mythes d'origine attribués au culte (Glowczewski 1983, p. 27).

Pourtant, dans la mesure où les éléments structurels de la mise en scène de ces rituels - les gestes, les temps, les danses - ne varient guère que dans leur ordre, si «*les histoires respectivement mises en scène à Lagrange et à Hooker Creek diffèrent, un message identique reste l'enjeu du culte* » (Glowczewski 1983, p.27). D'un point de vue performatif, les rituels ont cette caractéristique que le contenu et le support de leur message, de l'information qu'ils permettent de transmettre, sont identiques : le participant au rituel lui-même qui, parce qu'il met en actes un certain état de fait, l'accepte et le fait exister (Rappaport 1979 : 192). On peut énoncer la même idée à un niveau collectif en disant que ce que la performance a de spécifique comme outil de représentation, c'est que la chose représentée et sa représentation se confondent : il s'agit de relations sociales établies entre des acteurs, des objets et des chants dans des lieux spécifiques, des relations mises en mouvement et tangibles, incarnées (Préaud 2007). Ce que la Loi enseigne, en tant qu'université, ce sont ainsi des séries de relations entre personnes, lieux, ancêtres et objets et la manière de les articuler ensemble dans un même mouvement en fonction de contextes spécifiques. Il est à cet égard remarquable

que les trois rituels dont il est ici question soient des rituels initiatiques qui transforment à la fois les participants et leur société, par opposition aux rituels totémiques locaux dont l'enjeu était le renouvellement du Rêve tel que manifesté localement dans une espèce, un phénomène ou un lieu, sous une forme à la fois similaire et différente. Quels message ces rituels nomades ont-ils véhiculé et, ce faisant, comment ont-ils actualisé les relations des groupes aborigènes du Kimberley ?

a) Trois rituels nomades : *Kurangara, Juluru, Worgaia.*

Ces trois ensembles rituels ont en commun d'une part d'être des rituels révélés, par opposition aux rituels localement ancrés, rêvés au cours du XXème siècle en lien avec des événements historiques ou culturels : le *Kurangara* serait lié à un massacre dans le Queensland (Glowczewski 1996b), le *Juluru* au naufrage du bateau Koombana transportant des prisonniers aborigènes et au bombardement de Broome (Glowczewski 1983, Widlock 1992), tandis que le *Worgaia* reformule la mythologie chrétienne en termes aborigènes (Petri 1970). Cette méthode d'innovation traditionnelle est attestée dans de nombreuses régions en Australie : le rêveur reçoit en rêve de la figure d'un parent défunt de nouveaux corpus qui sont ensuite validés ou non en fonction de la possibilité et de l'opportunité de les articuler à la mythologie locale dans le contexte de leur énonciation (Dussart 1998, Poirier 1996). Une conséquence importante de cette nature révélée est que ces rituels nomades ne sont pas directement liés aux cosmologies locales des pays dans lesquels ils furent mis en circulation, autorisant une participation dépassant le seul cadre des loges totémiques de la tradition classique (Widlock 1992, p. 115).

D'autre part ces rituels furent échangés, séquence par séquence, de communautés à communautés dans le cadre de transactions commerciales (Kolig 1981, voir aussi Poirier 1996 sur les modalités d'échanges des rituels dans le désert). En outre ces transactions ont lieu entre ce que les Aborigènes appellent des *mobs* qui correspondent à des groupes résidentiels (Samson 1980) et qui, dans le Kimberley, sont associés aux localités sociales créées pendant la période coloniale : groupes constitués par le regroupement au sein des institutions : missions et stations en particulier.

Toutefois ce « business » ne répond pas à une logique capitaliste d'accumulation mais à une logique relationnelle de circulation et d'échange dans laquelle le contenu est adapté localement mais l'origine reconnue et conservée – ce que

Annette Weiner (1992), en se référant en partie aux analyses de Barbara Glowczewski sur l'échange rituel de cordes de cheveux chez les Warlpiri et en s'appuyant sur ses propres travaux sur la circulation des nattes (*mats*) de femmes à Samoa, a dénommé « le paradoxe de garder-tout-en-donnant » (*keeping while giving*), paradoxe à l'œuvre dans la circulation contemporaine de logiciels en *open-source*. D'autre part, la circulation de ces rituels correspond à une logique où « *le secret est lié à la valeur économique dans ces échanges* » dans la mesure où, dans une économie de l'information, c'est la capacité à révéler, le droit de dire plus que le contenu en lui-même, qui prime[6]. Aussi, si des éléments de ces rituels peuvent être achetés (voir Kolig 1981, chapitre 4 « La religion comme marchandise »), ils ne peuvent vraiment être payés que par un objet équivalent (Poirier 1992).

Enfin, c'est le cœur du problème pour les ethnologues et sans doute la raison de l'enthousiasme que ces rituels suscitèrent chez les groupes aborigènes qui les échangèrent, ces trois ensembles rituels concernent tous un certain aspect de la situation et de l'histoire coloniale et, par là même, constituent des moyens d'action performatifs sur celle-ci. Voyons maintenant en quoi.

b) Actualisation de la géographie coloniale

Comme je l'ai déjà dit, la caractéristique de ces rituels est d'avoir été transmise de *mob* à *mob*, que ce soit entre des institutions coloniales comme pour le *Kurangara* - dont Lommel et Rowse précisent qu'au terme de son passage à travers le Kimberley, à l'est, il est exécuté à proximité des installations européennes (Lommel 1951 :23, cité par Widlock 1992 : 126) -, ou que ce soit entre des institutions postcoloniales, communautés urbaines et excentrées, comme dans le cas du *Juluru* et du *Worgaia* en particulier. Autrement dit, la circulation de ces rituels, c'est-à-dire leur transport physique – individus initiés et initiant, objets et accessoires - d'un groupe à l'autre, par voie routière dans des convois de véhicules (voire par le train)[7], actualise les possibilités de déplacements offerts par la géographie régionale remodelée par la colonisation – des distances beaucoup plus grandes que dans les circulations classiques - et les indigénisent en y inscrivant leur propres réseaux d'échanges. Il est encore habituel dans le Kimberley que les communautés de la région soient prévenues du passage d'un tel

[6] Michaels 1994 [1986], p. 8 « Secrecy is related to economic value in these exchanges ».
[7] Akerman 1979. Petri, (1950, p. 167), note que, au sud de l'Australie Occidentale, dans la plaine de Nullarbor, la voie de chemin de fer transcontinentale est une route prioritaire du *kuran-gara*.

convoi de Loi : toute personne aborigène qui les croiserait serait exposée au risque d'être punie pour avoir vu des secrets ou d'être emportée par le convoi pour être initiée.

Kolig (1981) illustre d'une autre manière ce phénomène lorsqu'il décrit la production de tablettes sacrées *taruku*, objets essentiels des rituels *Kurangara* et *Worgaia*, par les anciens et patrons rituels Walmajarri récemment installés à Fitzroy comme le moyen par lequel ces hommes « construisent » Fitzroy Crossing, et plus précisément le terrain cérémoniel de la communauté du Moulin (*Windmill camp*, aujourd'hui communauté de Mindi Rardi), comme un nœud incontournable du réseau d'échange régional du *Wunan* postcolonial. Ainsi routes et lieux furent redéfinis par la circulation de ces rituels et l'on peut supposer avec Widlock (1992 : 122) que l'une des raisons pour lesquelles ni le *Worgaia* ni le *Juluru* n'ont été échangés dans le nord du Kimberley est que, au moment où ces cultes ont circulé dans le sud du Kimberley, la communauté urbaine de Mowanjum, réunissant une grande part de la population de ce nord, avait déjà été établie et que dans l'arrière-pays traditionnel « l'infrastructure humaine », en termes de communautés et de population, n'était pas suffisante pour permettre une bonne circulation de ces rituels : les groupes du nord – Ngariyin, Worrora et Wunambal en particulier – envoyèrent leur jeunes individuellement au sud pour être initiés à ces rituels mais n'acquirent pas ces derniers.

c) Un "cercle de feu" autour du désert

L'autre phénomène qu'il est essentiel de mettre en lien avec la circulation de ces rituels nomades est le fait non seulement qu'ils aient circulé en priorité au sein de ces communautés rendues mixtes par l'installation des peuples du désert à la périphérie de celui-ci (voir fig.3 ci-dessous) mais que, dans ces rituels, ce soit en priorité les hommes issus des groupes du désert qui en aient particulièrement échangé la propriété (avec un bémol pour le *Juluru* dans la mesure où la distinction de sexe y était moins importante que la distinction en classe d'âge). Il est par exemple caractéristique que le *Kurangara* et le *Worgaia* aient tous les deux successivement été rattachés aux mythes et rituels antérieurs associés aux *Tingarri* (*Dinari* chez Petri, *Dingari* chez Kolig), ensemble de lignes parallèles associées à différentes figures totémiques appartenant aux hommes ou aux femmes traversant le Grand Désert de Sable d'Est en Ouest, et

inversement[8]. C'est plus particulièrement le cas pour le *Worgaia* dont le message millénariste intègre une terre promise appelée Tingarri située à l'est du Grand Désert de Sable en bordure de l'« eau salée » dont ils sont originaires, possiblement Paruku, le lac salé Gregory (Glowczewski 1996b).

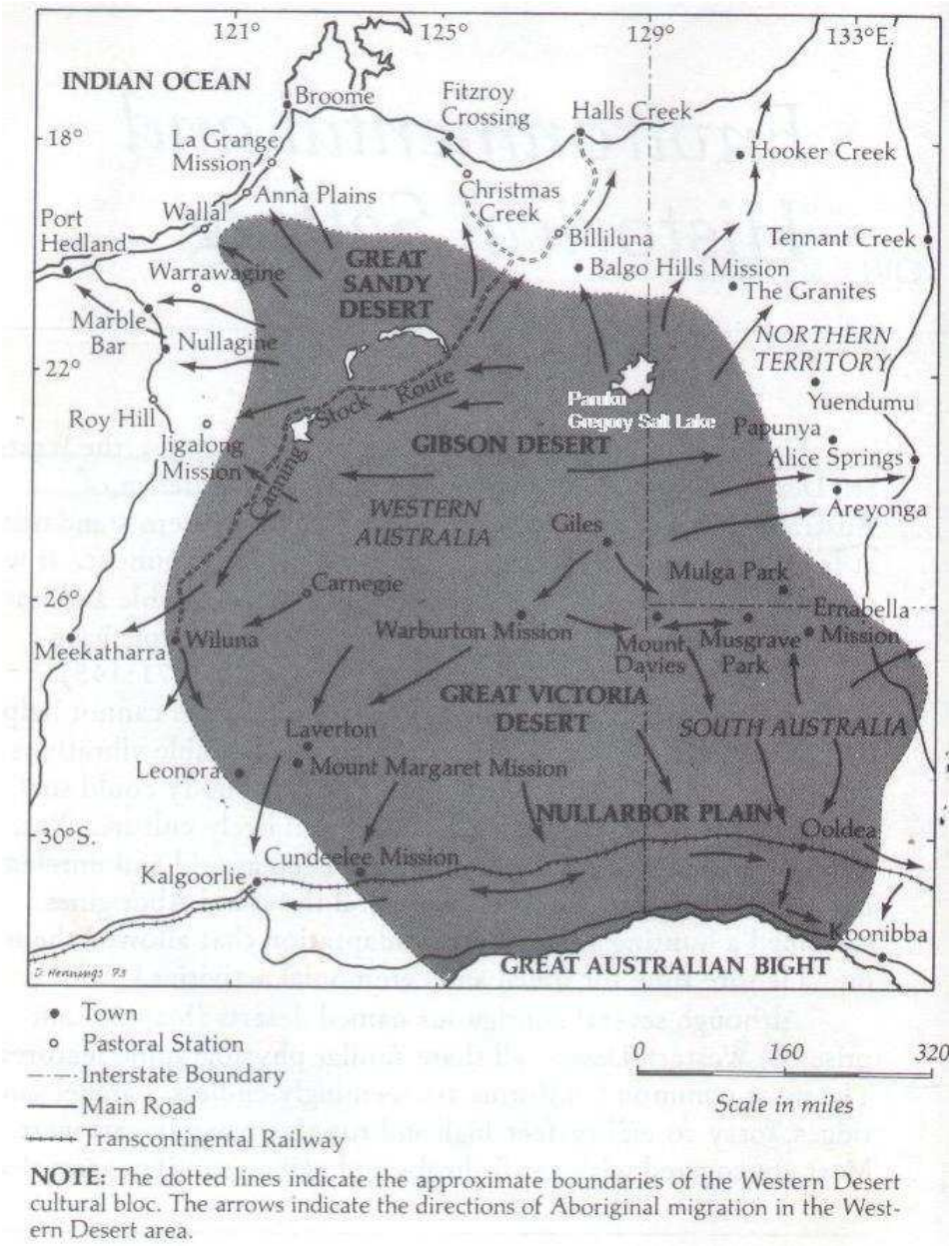


Figure 21 Carte des migrations des peuples du bloc du désert occidental

La carte montre les différentes localités dans lesquelles les groupes sortis du désert au cours du XXème siècle se sont installés (Source : Tonkinson 1991).

La circulation des rituels *Worgaia* et *Juluru* en périphérie du désert, qu'Akerman décrit par l'image d'un « cercle de feu » dans son article consacré au *Worgaia* et à la « Renaissance de la Loi Aborigène dans le Kimberley » (1979a), semble

[8] Pour une description détaillée des itinéraires Tingarri dans le nord du Grand Désert de Sable, voir Vachon 2006.

bien avoir été l'outil par lequel les peuples du désert ont légitimé leur présence sur des territoires auxquels ils n'étaient pas affiliés par un totémisme local mais qu'ils devaient néanmoins habiter suite à leur départ des stations qui, elles, se trouvaient souvent aux marges de leurs territoires connus (cf Skyring 1998 à propos des Walmajarri). Ce phénomène a été décrit pour le sud du Kimberley comme une "walmajarrisation" de la région manifesté dans l'emploi du *walmajarri* comme langue de communication et de prestige (Hudson *et al.* 1984, Kolig 1981), mais il ne s'est pas passé sans résistances parmi les groupes locaux où s'implantèrent les hommes et femmes du désert, comme en témoignent les affrontements rapportés par Petri (1950 et 1980) dans la communauté de La Grange (Bidyadangah), d'abord à propos du *Kurangara* (que Petri appelle *dinari-kurangara* par opposition au *dinari-wandji* plus ancien) puis à propos des rituels *Worgaia*. Cette walmajarrisation du sud du Kimberley doit en outre être mise en relation avec le choix des missionnaires de l'*United Aborigines Mission* et des linguistes du *Summer Institute of Linguistics* d'utiliser le Walmajarri comme langue de communication (et d'évangélisation) des populations locales, ce qui a effectivement fait de ses locuteurs des intermédiaires privilégiés avec les pouvoirs blancs à Fitzroy Crossing et explique en partie la prééminence des Walmajarri dans les organisations locales. A cela, il faut sans doute ajouter un tempérament particulier des Walmajarri, que Petri (1970) qualifie de colonisateurs, en tant que groupe en situation d'éloignement de ses terres traditionnelles sans possibilité immédiate de retour cherchant à légitimer sa position nouvelle en s'installant dans les postes de pouvoir, aussi bien au niveau de la Loi aborigène que du secteur aborigène administratif ; en ce sens le déménagement de KALACC à Fitzroy Crossing en 1994 peut aussi se lire dans la continuité d'une telle entreprise.

Ce mouvement de re-territorialisation des peuples du désert a, pour le sud du Kimberley, été particulièrement accompli par le transfert sur deux décennies (des années 1950 aux années 1970) des différentes séquences composant la « constellation » rituelle du *Worgaia*. Celle-ci serait entrée dans le Kimberley par le nord-est et la région de Port Keats où Stanner, qui y avait décrit le système local d'échange cérémoniel, le signale. Mais les auteurs qui se sont intéressés au *Worgaia* (Kolig, Akerman, Petri et Petri-Odermann notamment) mettent en lien cette constellation avec le culte *Kunapipi*, un culte de fertilité étudié par R.M. Berndt (1951) en terre d'Arnhem et qui aurait aussi donné aussi lieu à la cérémonie initiatique Gadjerri (*Kajirri*, bouclier) des Warlpiri qui en serait un segment (Berndt 1951, Meggitt 1966, Glowczewski 1996b), l'entrée par le

désert expliquant par ailleurs mieux la force et l'enthousiasme avec lesquels les Aborigènes remontés du désert dans le sud du Kimberley s'en sont emparés.

La transmission du *Worgaia* dans le sud du Kimberley, d'est en ouest, correspond en outre au moment où la multitude de lignes du cycle Tingarri, ancrée dans la géographie du désert rythmé par des dunes solidifiées et parallèles orientées est-ouest, fut réduite à deux « macro-mythes » (Kolig 1981), deux loges principales dont l'accès n'était plus limité par l'affiliation totémique, soit ce que Kolig décrit comme un mouvement de démocratisation de la vie religieuse, l'appartenance à une *mob* résidentielle et la volonté individuelle devenant les principaux critères de participation à un rituel.

Il est remarquable à cet égard que, bien qu'ils aient été chacun rattachés localement à des traditions antérieures, aucun des trois rituels nomades dont je parle ici ne se rapporte directement à un être totémique précisément localisé dans la géographie sacrée - c'est particulièrement le cas du *Juluru* dont l'action est structurée autour d'événements historiques – de sorte que c'est l'Aboriginalité d'un individu, son ancrage dans un réseau social plus que dans la géographie sacrée, qui permet sa participation ou non à un culte. Cette délocalisation de l'activité religieuse est l'une des raisons principales pour lesquelles ces rituels nomades ont été mis en lien (Akerman 1979a, Petri 1970, Glowczewski 1983) avec l'émergence d'une identité pan-Aborigène régionale et d'une conscience politique ethnique, phénomène vers lequel je me tourne maintenant avant de conclure sur cette question.

2. Rituels de politique anticoloniale

A la fin des années 1960, à La Grange, Petri et Petri-Odermann (1970) notèrent que « *Ce que nous avons observé en 1960 et qui n'était absolument pas apparu six ans plus tôt dans la même région était plus ou moins le contour d'une 'conscience culturelle'. Ceci doit être compris comme une tentative de préserver ces concepts et institutions du passé considérés comme essentiels pour la continuité de la vie dans le présent et le futur* »[9].

[9] H. Petri et G. Petri-Odermann, 1970, p. 251 : « What we observed in 1960 and what had in no way stood out six years earlier in the same area , was more or less the outline of a 'culture consciousness'. This should be understood as an attempt to preserve those institutions and concepts of the past which were considered essential for the continuity of life in the present and future ».

Le *Kurangara* était un rituel dont l'enjeu était la possibilité de maîtriser la magie meurtrière associée à l'être mythique Djanba et aux tablettes *taruku* permettant de causer à distance des maladies européennes, et non pas seulement locales, chez les victimes ; en cela ce rituel représentait déjà une manière d'appropriation magique des désastres et des pouvoirs, pensés comme magie, attribués aux *Kartiyas* tout en en transférant l'origine et la responsabilité dans la cosmologie aborigène. Widlock (1992, p. 126-127), d'après les travaux de Lommel, suggère que, dans la pratique, le *Kurangara* aboutit à une sorte d'équilibre de la terreur – la magie de Djanba comme arme de dissuasion – à la fois entre les différents groupes aborigènes et entre eux et les *Kartiyas*, soit à une impasse au niveau de l'action. Au contraire, les rituels *Worgaia* et *Juluru* non seulement proposaient mais mettaient en acte des formes de *mob*ilisation collective des Aborigènes, sous la direction de leurs patrons rituels, contre les Blancs.

Dans son analyse détaillée du *Juluru*, Glowczewski (1983) identifie plusieurs points – les nouveaux statuts établis par le rituel, en particulier à travers la danse du feu figurant un combat et la danse des tables figurant l'appropriation et le sacrifice des marchandises coloniales par un « *boss* » aborigène – qui lui permettent de mettre en lien ce rituel initiatique avec les *mob*ilisations intertribales face aux Blancs (1983 :13), et d'affirmer que le message central du rituel est : « *les Noirs peuvent prendre la place des Blancs ou plutôt assimiler leur Loi (tables), tout en préservant la Loi traditionnelle* » (Glowczewski 1983, p. 29).

L'accomplissement du rituel en effet n'est pas organisé en fonction des catégories classiques en Australie associant des propriétaires ou patrons à des travailleurs (Palmer 1983), mais autour de nouveaux statuts : les prisonniers d'une part, premier degré initiatique, les *middle men*, *table men* et *nyiniri* d'autre part qui ont ou peuvent obtenir le statut de *boss* (propriétaire) et sont chargés de l'organisation du rituel (préparation du terrain et de la nourriture) et enfin les *kangara*, rôle attribué aux anciens et leurs épouses, qui ne peuvent changer de statut, et les *katirinia*, gardiens des prisonniers et combattants avec le feu lors de la danse éponyme qui, eux non plus, ne peuvent changer de statut (Glowczewski 1983, p. 26). De fait la répartition des rôles rituels oppose ceux qui en étant initiés peuvent devenir progressivement des patrons *nyiniri* et ceux qui ne peuvent pas changer de statut : les anciens gardiens rituels des cultes totémiques locaux, et les *katirinia* voués aux seuls combat et sacrifice. Cette division des rôles recoupe une division en classes d'âge et non pas une division sexuelle ou une division en fonction de la parenté, comme la plupart des rites initiatiques

classiques : ceux qui peuvent être initiés au culte sont des individus jeunes qui ont de ce fait toujours vécu dans la situation coloniale, de même que ceux qui combattent et se sacrifient, tandis que les anciens *kangara* ne jouent qu'un rôle auxiliaire par rapport à l'action rituelle elle-même en s'occupant du feu et de la nourriture. La Loi du *Juluru* établit ainsi deux statuts nouveaux liés à des conduites spécifiques et qui ont tous deux à voir avec la relation coloniale : celui de combattant, voué à une impasse, et celui d'apprenti voire « boss » qui opère l'articulation entre deux Lois différentes, celle des *Kartiyas* et celle des Aborigènes.

Le *Worgaia* quant à lui, tel qu'il fut observé à La Grange par les Petri dans les années 1960 (Petri et Petri-Odermann 1970) présente de forts éléments syncrétiques avec les traditions chrétiennes, ainsi qu'un fort aspect millénariste ou nativiste : le message de *Worgaia* s'articule en effet sur la révélation de *Jinimin*, un Jésus à la peau à la fois noire et blanche, promettant une société juste dans le futur, sans distinction de race, sans différences sociales et où les Aborigènes seraient reconnus dans leur antériorité en Australie, mais *à la condition expresse* que les Aborigènes maintiennent la Loi traditionnelle (Petri et Petri-Odermann, 1970). De la même façon, les traditions *Worgaia* affirment l'existence d'une arche de Noé dans le désert, en pays Walmajarri, pleine d'or et de cristaux de quartz, qui servira de refuge aux Aborigènes fidèles à leur Loi après la destruction des Européens et de ceux qui auraient succombé à leur Loi (*Ibid*. p. 264, voir aussi Kolig 1980).

Selon Kolig (1981 : 160-161), ces aspects millénaristes ou nativistes n'auraient pas été présents à Fitzroy, et il suggère que c'est à Myroodah (Looma) que les éléments syncrétiques et millénaristes du *Worgaia* auraient été élaborés avant d'être passés à l'ouest. Toutefois, les traditions *Worgaia* voyageant à travers le Kimberley sont marquées par d'autres caractères distinctifs qui se retrouvent tout au long de leur cheminement. D'une part un formalisme rituel appuyé, au point que le passage et la transmission des traditions *Worgaia*, qui circulaient par fragments, se soient accompagnés de la résurgence de punitions rituelles pour ceux qui ne respecteraient pas cette nouvelle Loi (Petri et Petri-Odermann 1970, p. 263, Kolig 1981, p. 161). D'autre part cette constellation s'appuyait sur une division rituelle du travail en fonction du système de sous-sections adopté au début du XXème siècle par les groupes du Grand Désert de Sable, système qui ne vient pas remplacer les anciens systèmes de parenté (à quatre sections ou deux moitiés) mais s'y superpose, de manière à offrir un cadre de référence et de comportement plus large afin que tous les Aborigènes d'une localité

donnée, issus de groupes variés, puissent effectivement et efficacement s'y rapporter en fonction de la répartition entre deux patrimoitiés de propriétaires et travailleurs. De la même manière que le *Worgaia* a permis de délocaliser (et donc re-territorialiser) les rites du désert à sa périphérie, l'adoption des sous-sections a permis une *mob*ilisation élargie pour la tenue de rituels et une coopération entre tous les groupes du Kimberley, voire au-delà, sur cette base.

Glowczewski (1991, p. 279-289), dans une analyse détaillée, montre comment la cérémonie initiatique *Kajirri* (qui dériverait du culte *Kunapipi* de terre d'Arnhem auquel selon Berndt se rattache aussi le *Kurangara*) qu'ils ont reçue des Kurintji (Gurindji) au nord a été le véhicule par lequel les Warlpiri ont adopté et systématisé l'usage des sous-sections dans leur organisation rituelle et la division en deux patrimoitiés - et l'ont transmis à leurs voisins au sud, Pintupi et Pitjantjatjara – dans un contexte caractérisé par la fréquence des rencontres interclaniques à grande échelle. Mon hypothèse ici est que le *Worgaia*, dans le Kimberley, de la même manière, a permis de systématiser l'usage rituel des sous-sections afin de permettre une participation de tous les membres d'une localité donnée aux rituels associés à cette Loi, posant par là même la base d'actions et de *mob*ilisations collectives à grande échelle.

a) *Mob*ilisations collectives

Glowczewski suggérait que le *Juluru* favoriserait une *mob*ilisation intertribale face au Blancs (1983 : 13), thème qui apparaît aussi dans divers travaux sur le *Worgaia*. Ainsi, pour Akerman (1979 : 240-241) : « *En un sens, le* Worgaia *transcende les langues locales et les frontières mytho-rituelles. Tandis qu'il poursuit son mouvement d'inclusion vers l'ouest, son propre contexte territorial divorce de son message. En d'autres termes, ce message concerne la terre en général, les questions plus larges de fertilité et les implications d'un engagement religieux collectif. Ces facteurs sont importants parce que nombre de ses adhérents sont, de fait, séparés de leurs propres territoires particuliers. Ainsi le* Worgaia *peut être vu comme* un mécanisme vital, unifiant les Aborigènes *amenés dans sa puissante étreinte, couvrant tout le pays sans tenir compte de l'être mythique jusqu'alors responsable de segments de celui-ci* »[10].

[10] Akerman, 1979a, p.240-241 : *In one sense the* worgaia *transcends local languages and mythico-ritual boundaries. As it continues its embracing movement into the west, its own land-based context becomes divorced from its message. In other words, that message concerns land in general, the wider issues of fertility, and the implications of collective religious commitment. These factors are important because many of its adherents are, in fact, removed from their own particular territories. The* worgaia, *then, can*

De fait, plusieurs auteurs insistent sur le lien qui existe entre la circulation de ces rituels nomades, qui traitent de la relation coloniale, et l'émergence d'un militantisme politique aborigène marqué, et ceci d'autant plus que *Juluru* et *Worgaia* se sont croisés dans le Kimberley dans la période même où les groupes aborigènes du Kimberley, suite à leur sortie des institutions coloniales, se trouvaient confrontés aux dilemmes de l'autodétermination - dont l'émergence de revendications autochtones et la formation d'un secteur aborigène administratif et organisationnel sont deux des plus visibles effets. D'autre part, Widlock (1997), s'appuyant sur la théorie des foules de Canetti, met particulièrement en avant le fait que les *mobs*, sur lesquelles se fonde la circulation de ces rituels, constituent des « groupes d'action », soit le niveau d'organisation social critique pour toute *mob*ilisation collective face au pouvoir de l'Etat (Widlock, 1997, p. 21).

En outre, le *Juluru* venu de l'ouest apportait avec lui l'influence du Pilbara, région qui avait vu en 1946 la première grande grève des travailleurs aborigènes sur les stations d'élevage, à l'initiative d'un militant communiste blanc, Don Mc Leod, et de ses partenaires aborigènes, dont un certain Coffin, homonyme du créateur du *Juluru* originel[11]. C'est à la communauté de Strelley où s'installèrent McLeod et ses associés aborigènes et à l'influence directe de ce qu'ils appellent « la Loi de Mc Leod » que Petri et Petri-Odermann attribuent l'aspect de révolution sociale et nativiste que prend le *worgaia* à La Grange, communauté qui fait la jonction entre les deux régions du Pilbara et du Kimberley. De la même manière, à l'est, il est possible de s'interroger sur le lien entre le passage du *Worgaia* et le départ en masse des travailleurs Gurindji de Wave Hill en 1966 dans le district de la Rivière Victoria, qui fut l'un des événements majeurs amenant à la discussion des droits territoriaux dans le Territoire du Nord et au vote de l'*Aboriginal Land Rights Act* (NT) en 1976 avec le procès des Yolngu en 1963 (de chez qui le cycle *Kunapipi* était parti) contre Nabalco et l'implantation d'une mine de bauxite sur leurs terres traditionnelles. Il est tout aussi remarquable, enfin, qu'en 1980, alors que le *Juluru* était transmis des Warlpiri aux Gurindji (Glowczewski 1996a) de Wave Hill, ce rituel fut de nouveau célébré dans la communauté de Noonkanbah (soit à six étapes

---

be seen as a vital mechanism, unifying all Aborigines brought within its embracing power, covering all country regardless of the particular mythic being hitherto responsible for sections of it." Accentuation personnelle.

[11] Swain (1993) affirme que Peter Coffin (ou Coppin), qui fut le premier manager de la première compagnie minière autochtone fondée avec Mc Leod dans les années 1950 avant de rompre avec lui, serait le même que le Coffin que Glowczewski (1983) identifie, selon les informations de l'ancien de Broome Paddy Roe, comme le rêveur du culte après le naufrage du *Koombana*, le 20 mars 1912. L'écart entre ces dates suggère qu'il s'agit là de deux personnes différentes.

d'échange de distance en arrière) qui était alors tout entière occupée par son opposition à une compagnie minière et au gouvernement d'Australie Occidentale au nom de sa Loi.

b) Noonkanbah : Deux Lois.

Le travail de la rencontre et de l'histoire coloniales par voie de rituels nomades dans le Kimberley a débouché, à la fin des années 1970, sur l'exigence de justice sociale et la revendication de droits fonciers fondés sur la Loi autochtone. En Australie Occidentale, ces questions émergèrent sur la scène publique – journaux, télévisions, livres – à l'occasion de la dispute de Noonkanbah dont l'histoire détaillée est racontée dans le livre au titre révélateur - *Noonkanbah : Whose Land ? Whose Law ?* - de Steve Hawke, journaliste australien qui avait été appelé par les membres de la communauté de Yungngora possédant le bail pastoral de la station de Noonkanbah pour être leur officier de relations publiques - une innovation de leur part sur laquelle je reviendrai.

Noonkanbah est le nom d'une station d'élevage dont le gouvernement fédéral racheta le bail et, en 1976, après quatre ans de négociations, l'octroya aux communautés Kadjina et Yungngora, composées d'anciens travailleurs de cette station qui, exilés à Fitzroy Crossing, en faisaient la demande depuis qu'ils l'avaient quittée pour protester contre les conditions d'emploi. Ils y établirent leur communauté dans un projet qui répond à la définition par Sahlins (1992) d'un projet de *develop-man* : soit un projet de développement économique, ici à travers la station d'élevage qu'ils reprirent en main, dont les revenus sont investis dans la culture locale, ici sous la forme d'une école indépendante et bilingue établie avec l'aide de Strelley et l'ancrage de la communauté de Noonkanbah dans le réseau du *Wunan* régionalisé.

En 1978, les membres de la communauté Yungngora tentèrent d'empêcher la compagnie d'exploration pétrolière Amax, soutenue par le gouvernement d'Australie Occidentale, de forer en quête de pétrole sur des sites de la station qu'ils considéraient du point de vue de leur géographie sacrée et des devoirs de protection qu'elle leur imposait. Pendant plus de deux ans, un bras de fer tendu autour du site de P Hill/*Umpampurru*, et qui bénéficia d'une couverture médiatique sans précédent, opposa les membres de la communauté Yungngora et tous leurs alliés, classiques et nouveaux, à Amax et au gouvernement d'Australie Occidentale qui finit par passer en force, sous la forme d'un gigantesque convoi encadré par les forces de police. Au terme de trois ans

de dispute le forage eut finalement lieu sur le site sacré que ses gardiens rituels avaient voulu défendre ; aucun pétrole n'y fut découverte.

Les habitants de Noonkanbah s'opposèrent au forage par deux arguments reliés : d'une part leur responsabilité vis-à-vis de leur Pays dans le cadre de la Loi aborigène et d'autre part au nom de l'*Aboriginal Heritage Act WA* de 1972 censé permettre de protéger des 'sites sacrés aborigènes', définis comme « *tout lieu d'importance ou qui possède une signification spéciale pour les personnes descendant d'Aborigènes, y compris tout site sacré, rituel ou cérémoniel* [12]». Le cœur de la dispute fut donc la définition d'un site sacré et surtout de sa délimitation géographique : l'existence d'une « zone d'influence » soutenue par plusieurs rapports anthropologiques (de Peter Bindon, Kingsley Palmer, et Ronald M. Berndt) fut dénoncée par le gouvernement et la compagnie minière comme une fiction élaborée pour justifier une opposition aborigène politiquement manœuvrée par des « gauchistes ». Mais cette opposition fut articulée publiquement par les Aborigènes réunis à Noonkanbah eux-mêmes en tant qu'un conflit entre deux Lois, vocabulaire qu'il est possible de mettre en relation avec d'une part l'influence du *mob* de Strelley à Noonkanbah – une reformulation ethnique de la lutte des classes prônée par McLeod - et d'autre part avec les « Lois » qui circulaient alors, *Juluru* et *Worgaia*.

« *La loi gudia [Kartiya] est très forte. Sa loi s'est tenue au-dessus depuis ce jour, dès que l'homme blanc est venu. Ils ne croient tout simplement pas la Loi des Aborigènes. Maintenant, voici ce que nous pensons – tirer l'homme blanc par les oreilles pour qu'il écoute ce que la Loi aborigène a à dire* »[13].

Dans cette affirmation d'une opposition irréductible entre deux Lois, la dénonciation de la loi australienne comme « loi de papier », vérifiée par l'opportunisme juridique du gouvernement de Charles Court qui, au cours de la dispute, modifia plusieurs fois la loi d'Australie de l'Ouest – loi relative à l'exploitation minière et loi électorale notamment –, s'appuyait en outre sur un ensemble d'histoires circulant parmi les Aborigènes mettant en scène la figure de Captain Cook et sa Loi[14].

---

[12] "Any place, including any sacred, ritual or ceremonial site, which is of importance or of special significance to persons of Aboriginal descent", Gallagher et Hawke, 1989, p. 119, texte intégral disponible sur Internet www.atns.net.au

[13] Citation de Dickie Skinner, porte parole de la communauté Yungngora in Hawke & Gallagher 1989, p. 30 : « Gudia law is very strong. His law was standing on top from that day as soon as the white man came. They just don't believe in Aboriginal Law. Now this is the way that we are thinking – to pull the white man from the ears to listen to what Aboriginal Law will say".

[14] Voir aussi en annexe la lettre des patrons de Noonkanbah au Premier ministre Charles Court.

Les anthropologues qui ont rapporté ces récits (Kolig 1979 pour le Kimberley, Rose 1984 pour le district du Fleuve Victoria, McIntosh 1996 pour la terre d'Arnhem) ont analysé la manière dont ces récits constituent Captain Cook (qui n'a jamais mis les pieds dans le Kimberley ou en terre d'Arnhem) en tant que « héros culturel » des *Kartiyas*, c'est-à-dire comme le fondateur de leur Loi, soit une manière de faire sens d'un comportement qui, du point de vue aborigène, est fondamentalement immoral vis-à-vis du cosmos, pays et habitants, d'une part[15] ; et d'autre part une manière de présenter la reconnaissance et le respect par les *Kartiyas* de la Loi Aborigène - fondation d'un équilibre dynamique entre tous les éléments du cosmos - comme la seule possibilité d'une vie à long terme sur le continent australien (Rose 1984).

Il est remarquable, dans le mouvement de construction d'une expression politique de la Loi religieuse du Kimberley autochtone, que la dispute de Noonkanbah ait commencé le jour même de la fondation du *Kimberley Land Council* au cours d'un festival culturel réunissant des Aborigènes issus de toutes les communautés du Kimberley (et quelques unes du Territoire du Nord voisin), ainsi que Galarrwuy Yunupingu, *chairman* du *Northern Land Council*, organisation statutaire et reconnue officiellement puisque créée dans le cadre de la Loi sur les Droits Fonciers Autochtones du Territoire du Nord adoptée en 1976. En ce jour où les anciens réunis à Noonkanbah discutaient de la manière de se donner une organisation politique, un bulldozer d'Amax vint raser sur la station de Noonkanbah un terrain cérémoniel ainsi que l'arbre sous lequel Nipper Tabagee, alors leader de la communauté Yungngora, était né (Hawke & Gallagher 1989).

Noonkanbah marque le moment où les Aborigènes du Kimberley sont entrés en politique : les anciens qui siègent actuellement aux comités exécutifs des trois organisations régionales ont tous participé à la dispute. La dispute marque donc un moment décisif, celui de la naissance de l'autochtonie politique dans le Kimberley : le moment où l'élite religieuse se donne une organisation, le KLC, *dans les termes de la loi australienne* (ce qui suscita l'opposition vigoureuse du *mob* de Strelley), même si elle ne sera pas reconnue officiellement avant 1993 et le vote du *Native Title Act* comme organisation statutaire. La fondation du KLC, malgré ses difficultés initiales à exister, concrétise un mouvement entamé à la sortie des stations : la différenciation entre un

[15] Kolig 1979 et Rose, 1984 – discutant chacun de versions du mythe du Captain Cook décrivent cet univers mythique et narratif comme univers moraux au sein desquels l'action des Kartiyas apparaît comme immorale. De la même manière Berndt, en 1970, dans un article consacré aux cycles Tingarri, les décrivait comme un « univers moral ».

secteur politique séculier et le secteur rituel. Si les deux domaines restent étroitement liés jusqu'à aujourd'hui, cette sécularisation a cependant eu pour conséquence décisive de déplacer le lieu de la négociation collective de l'existence des groupes aborigènes d'un domaine à l'autre et, subséquemment la réduction du rituel à la seule activité religieuse et non au travail sociétal[16] central : la Loi devait désormais s'exprimer dans un autre contexte pour continuer à remplir sa fonction directrice. La fondation de KALACC en 1984 (et du KLRC) est une conséquence directe de ce même mouvement.

Que Noonkanbah marque le début des politiques de l'autochtonie dans le Kimberley est aussi signifié par l'émergence de porte-paroles, que ce soit au niveau de la communauté même – Dickie Skinner et Ivan McPhee qui sera ensuite *chairman* du KLC de 1993 à 1998 – dans les médias – le Ngarinyin David Mowaljarlai notamment – mais aussi dans les institutions représentatives nationales telles que la *National Aboriginal Conference* (NAC)[17] à Canberra, dont le Walmajarri Jimmy Bieunderry et le Mirriwoong Reg Birch furent les premiers représentants pour le Kimberley, et internationales : à l'issue de Noonkanbah ces deux mêmes représentants furent les premiers Aborigènes d'Australie invités à Genève pour témoigner et participer aux travaux du Groupe de Travail sur les POpulations Autochtones (GTPA) nouvellement établi au sein de la Sous-Commission aux Droits de l'Homme de l'ONU où s'est élaboré le concept même d'autochtonie dans son sens politique.

La dispute elle-même fut l'occasion pour les membres de la communauté Yungngora et les Aborigènes du Kimberley d'identifier leurs nouveaux alliés et partenaires dans cette situation : non plus seulement les « actionnaires » traditionnels du pouvoir rituel distribué, mais aussi les membres d'autres organisations aborigènes, locales, nationales et internationales, certains médias, certaines parties de l'opinion publique et des acteurs politiques : leur univers relationnel et les possibilités de représentations s'étaient considérablement élargis.

---

[16] Ici et dans le reste de ce travail je distingue entre une dimension sociale – qui concerne la manière dont les individus font société, se reconnaissent notamment en établissant des institutions – et une dimension sociétale – qui concerne la reproduction de ces institutions et de l'organisation sociale particulières dont s'est dotée une entité sociale particulière.

[17] La NAC, qui remplaçait le *National Aboriginal Consultative Committee* (NACC) était un organe consultatif pour le gouvernement fédéral, dont les membres étaient élus localement, établi dans le cadre de la politique d'autodétermination adopté en 1972 et dont ATSIC fut une continuation et une expansion en ce sens que la Commission des Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres était aussi dotée de pouvoirs exécutifs.

c) De la Loi aborigène en politique

Des lois nomades à la Loi pan-Aborigène du Kimberley, la « Loi » apparaît comme terme de relation au sein d'un rapport de pouvoir dans lequel chaque camp l'investit d'une signification particulière : elle est l'effet d'une relation. « *L'émergence d'un domaine appelé (de manière variable) le 'coutumier', le 'traditionnel' et/ou 'l'indigène' est surtout rendue visible dans le contexte biculturel de l'Etat-nation moderne. 'L'invention de la tradition' n'est pas, comme l'expression peut le suggérer, une transformation générée essentiellement de manière autonome au sein d'une communauté perçue comme spatialement et culturellement distincte. C'est un vernis pour un moment particulier des relations interculturelles, particulièrement quand elles sont de nature asymétrique* »[18] ou, pour le dire autrement : « *la loi coutumière n'existait pas jusqu'à l'introduction d'une sphère d'activité politique dont il a fallu la différencier* »[19], ce qui est précisément ce que la dispute de Noonkanbah représente comme moment en tant qu'aboutissement d'un processus d'unification régionale derrière des objectifs politiques et culturels : la sécularisation du pouvoir rituel aborigène.

Cette émergence se situe dans un rapport complexe de soumission à un Etat englobant, ce dernier étant à même de s'approprier le pouvoir de codifier et définir le contenu de la Loi aborigène ainsi que le démontrent en Australie les lois sur les droits fonciers autochtones. Cependant, et dans le même mouvement, l'émergence du terme de Loi dans le discours politique aborigène du Kimberley correspond aussi à la volonté d'y soumettre, selon leurs propres termes, le gouvernement en contrepartie des révélations qu'une telle codification exige. Autrement dit, la sécularisation du pouvoir rituel poursuit la logique relationnelle à l'œuvre dans le rituel : en tentant de s'établir comme partenaires autonomes par l'affirmation de leur Loi, les Aborigènes du Kimberley ont développé leur propre tactique d'indigénisation d'une catégorie australienne. Afin de mieux définir la tension inhérente à ce double mouvement, et par là même penser la relation entre Loi et Culture, je me tourne maintenant vers le second mot de la traduction du *Chairman* : *Kuruwarri*.

---

[18] Weiner & Glaskin, 2006, p. 4 : "the emergence of a domain called (variously) the 'customary', the 'traditional' and/or 'the indigenous' is made visible chiefly in the bi-cultural context of the modern nation-state. The 'invention' of tradition is not, as the phrase might suggest, an essentially autogenously generated transformation from within a community perceived to be spatially and culturally distinct. It is a gloss for a particular moment in inter-cultural relations, especially of an asymmetric nature".

[19] Demian, 2003, p.99: "customary law did not exist until the introduction of a sphere of political activity from which it had to be differentiated".

III - *KURUWARRI* : PERFORMANCES DE L'INDIGÉNITÉ

1. Définition

Lors de notre entretien, Joe Brown m'expliqua que le terme de *Kuruwarri* renvoyait aux images et aux histoires liées à certains lieux, en particulier les *jilas*[20], et qui appartiennent aux membres du groupe local qui se le transmettent de génération en génération : leur « patrimoine » (*heritage*). Le mot *kuruwarri* appartient aux langues pama-nyungan du désert occidental. Il a en particulier été relevé chez les Warlpiri installés à Lajamanu, Yuendumu et Balgo[21]. S'il peut être simplement traduit comme « dessin ou marque » (Poirier 1996 : 56), voire « peinture » (E. Michaels 1992), Poirier et Glowczewski (1991a : 32) insistent toutes deux sur la dimension dynamique du terme, le traduisant respectivement par « essence vitale » et « image-force » : « *Davantage qu'une simple représentation, de tels dessins sont une manifestation directe des êtres ancestraux et de leurs actions* » (Poirier 1996 : 56), la présence du Rêve (*Tjukurrpa*, *Ngarrangarni*, *Bugarrigarra*) au sens fort du terme : les *kuruwarri* sont tous les aspects sous lesquels peut se manifester localement une réalité totémique - peinture corporelle (ou sur toile), récit, objet, site, totem. Plus spécifiquement encore, Glowczewski caractérise les *kuruwarri* comme ce qui habite et anime de l'intérieur les êtres et phénomènes liés à un ancêtre totémique mais qui doivent être extériorisés pour déployer leur « essence vitale » : « *Les rituels territoriaux et totémiques sont à ce titre une incessante extériorisation des images-forces Kuruwarri, condition de la vitalité de chaque clan* » (Glowczewski 1991 : 32). En d'autres termes, *Kuruwarri* représente le patrimoine totémique d'un groupe d'affiliation qui doit être régénéré à chaque rituel, chaque génération : son « patrimoine vivant ».

En ce sens, *Kuruwarri* s'inscrit dans une dynamique rituelle mise en évidence dans l'ethnographie australienne (Glowczewski 1991, Morphy 1991, Taylor 1989) qui est le passage du « dessous » au « dessus » (ou du « dedans » au « dehors »), soit la nécessité constamment renouvelée d'actualiser dans le rituel (mais pas exclusivement) ce qui existe virtuellement dans le Rêve en tant que « matrice de devenirs » : extérioriser un *kuruwarri*, c'est choisir et affirmer une certaine forme de vie.

[20] Littéralement « eaux vivantes » : trous d'eau pérennes des pays walmajarri et wangkajungka, sites majeurs de la géographie sacrée locale ; voir Vachon 2006.

[21] Glowczewski 1991a et 1991b; Dussart 1992; Michaels 1992; Poirier 1996; Christine Watson, 2003; Meggitt 1962; Peterson 1969.

A propos des négociations qui précèdent un rituel chez les Yolngu de terre d'Arnhem sur le choix des séquences rituelles se référant à des épisodes mythiques (et donc à des réalités totémiques) et leur ordre – quels *kuruwarri* ? dans quelle succession ? – le linguiste Michael Christie explique que « *Dans le monde yolngu, ce n'est pas tant que chaque réalité a une structure inhérente, mais plutôt que chaque structure peut être vue comme inhérente à toute une série de réalités*[22] ». C'est en ce sens que le *Dreaming* peut être considéré comme une matrice de virtualités devant être actualisées: elle vient donner un sens, c'est-à-dire une direction, à une situation. Une telle perspective impose de renverser le point de vue structuraliste posant derrière chaque réalité sociale un ensemble stable de structures immuables : elle impose de considérer la multiplicité des structures pouvant rendre compte d'une même réalité et remet au premier plan l'agentivité des acteurs qui, en s'accordant par la négociation sur la structure pertinente pour chaque réalité particulière, se donnent par là même les moyens non seulement d'en rendre compte mais d'agir dessus : de la transformer en fonction de leurs intérêts ou aspirations. Les *Kurruwarri* sont, dans les termes de Christie, ces structures mises en œuvre au sein de la réalité sur laquelle ceux qui les produisent entendent intervenir : non pas seulement représentation mais moyen d'action opérant par l'agencement concret de séries de relation entre des êtres, des lieux, des images et des chants dans une action collective répondant à une situation particulière.

Il est possible dès lors d'interpréter le couple « Loi et Culture » à la lumière de ce mouvement, celui du passage constant du dessous au dessus et inversement : la Loi est ce qui est dessous – à la fois caché, virtuel et sous terre - c'était là une raison majeure de l'opposition au forage à Noonkanbah : la crainte de voir abîmer cette matrice – et la Culture ce qui est dessus, en chair et en actes. Or cette relation-là est directement mise en jeu dans la relation à l'Etat et à la société australienne dans la mesure où la situation postcoloniale a transformé les conditions de ce mouvement d'actualisation et d'ajustement perpétuel par lequel les « patrons » rituels actualisent du Rêve ces structures d'action qui permettent de donner un sens, une direction, à leur expérience.

2. Festivals culturels autochtones

Si les rituels sont des moments par excellence d'extériorisation des *kuruwarri*, d'actualisation d'une structure mythique et, par là même, de renouvellement culturel, ils

[22] Christie 1992, p. 7: "*In the Yolngu world it is not so much that very reality has an inherent structure, but rather that very structure can be seen to inhere in a whole range of realities.*"

ne constituent pas leur seul champ d'application. J'ai déjà mentionné que la peinture contemporaine, à l'acrylique et sur toile, était un site possible d'extériorisation des *kuruwarri*, mais l'histoire des trois organisations régionales représentatives du Kimberley autochtone est tout entière marquée par de tels moments : les festivals culturels.

Le KLC fut fondé lors d'un festival culturel en 1978 à Noonkanbah de même que KALACC et le KLRC furent fondées en 1984 au cours d'un festival culturel réunissant le Kimberley aborigène dans la communauté de Ngumpan. Chaque année, les assemblées générales que les trois organisations tiennent conjointement sont l'occasion de présentations publiques de danses par chacun des groupes participants. L'un des effets les plus visibles du déménagement de KALACC à Fitzroy Crossing a été l'organisation régulière de festivals culturels régionaux : Karranypany en 1993 (pays Kija), Yirra en 1994 (pays Nyikina), Ardiyooloon 1997 (pays Bardi), Biya Yuwa 2001 (pays Bunuba), Kupartiya 2003 (pays Wangkajungka-Gooniyandi), Ngumpan 2005 (pays Wangkajungka-Gooniyandi), Gaadmungungardi 2008 (pays Ngarinyin).

Chaque année, les assemblées générales annuelles conjointes, et donc le festival lorsqu'il a lieu, sont organisées dans une communauté différente de manière que ce type de rassemblement circule effectivement dans le réseau de groupes et communautés qui composent en s'agençant ainsi le Kimberley autochtone. Les groupes hôtes ont la responsabilité de fournir un site approprié à la tenue de l'événement (i.e. empêcher/prévenir de possibles entorses aux restrictions de nature secrète-sacrée), un environnement sûr – les consignes habituelles étant « *Pas d'alcool, pas d'alcooliques, pas de drogues, pas de chiens, pas de fusils, pas d'enregistrements* »[23] - et, avec le soutien de KALACC, de nourrir les participants.

Les hôtes « ouvrent » et « ferment » le terrain de danse avec la performance d'une danse liée à la localisation spatiale de l'événement dans la géographie mythique. Ainsi, en 2006, les Bunuba ouvrirent et fermèrent les assemblées générales sur la communauté de Yirramalayi par les chants du cycle *Yilimbirri* se rapportant à la formation de leur pays par ce Serpent mythique, et notamment du trou d'eau dont la communauté tient son nom[24].

[23] Affiche du festival Majarrka: "No Alcohol, no drunk people, no drugs, no dogs, no guns, no video or sound recordings".

[24] Cette même communauté a connu plusieurs noms – Wamali, Yirramalayi, - en fonction des groupes locaux Bunuba qui l'ont habitée successivement, chacun se rapportant à un mythe ou une version du

C'est à l'occasion d'un tel festival que, à la fin août 2005, dans la communauté de Ngumpan où l'organisation avait été créée 21 ans auparavant, j'ai officiellement commencé mon terrain avec elle. Pendant cinq jours, près de deux milliers de personnes en tout, en provenance d'une cinquantaine de villes et communautés du Kimberley, vinrent camper sur le site du festival, organisé cette année là à proximité de la communauté de Ngumpan, en bordure de la rivière des Pinnacles. Pendant les mois qui avaient précédé, un terrain avait été dégagé et aménagé pendant que, dans chaque communauté du Kimberley, les anciens préparaient leurs enfants et petits-enfants à danser et « redressaient » (*straightened*) les danses pour leur performance publique. Le nom du festival, Majarrka, était celui de la danse que présentèrent les danseurs Wangkatjungka et Walmajarri de Ngumpan et de la communauté voisine de Wangkatjungka (Christmas Creek) : c'est avec elle que le festival s'ouvrit et se conclut.

Les danses ont lieu exclusivement le soir (la nuit tombe vers 18h), à raison de quatre ou cinq groupes par soir : la plupart doivent être dansées de nuit selon la Loi, à la lueur des feux de camp, des projecteurs et/ou des phares de voiture ; certaines, comme le *Walungarri* que dansèrent les Nyikina de Jarlmadangah, ont lieu au crépuscule. Les trois journées pleines du festival sont occupées par les assemblées générales annuelles des trois organisations régionales du Kimberley autochtone – KLC, KLRC, KALACC, à chacune son jour – et nombre de réunions informelles. Les participants au festival qui ne sont pas membres de ces organisations ont la possibilité de s'adonner à différentes activités ou présentations « culturelles » : pour Majarrka, le centre d'art local avait organisé des ateliers de peinture pour les enfants et les visiteurs, KALACC la diffusion en continu de films d'archive dans une tente, et diverses associations locales - centre de soin, services de lutte contre les incendies - avaient des stands de présentation.

a) Du rituel au festival

« *Le festival sert trois objectifs – il rassemble des gens de tout le Kimberley pour célébrer leur culture ; il encourage le maintien de la diversité culturelle mais il permet aussi à chaque organisation de tenir son assemblée générale annuelle […] Les*

---

même mythe différente et donc à une source d'eau différente du voisinage dont ils avaient plus particulièrement la charge.

performances et échanges culturels sont accessoires par rapport aux réunions (ou bien les réunions sont accessoires par rapport aux danses) »[25].

Depuis le premier festival culturel aborigène tenu à Lockhart River sur la péninsule du Cap York en 1972, les festivals culturels autochtones régionaux ou locaux sont un phénomène en voie d'expansion en Australie et dans le Pacifique (Glowczewski & Henry 2007, Henry 2008). Dans le Kimberley, la tenue de festivals est inextricablement liée à l'existence des organisations régionales, dont ils sont à la fois la fondation et le moteur : tenir des réunions politiques et danser participent du même processus de reproduction de l'identité régionale du Kimberley autochtone tel que dessiné par la coopération entre les hommes et femmes de Loi de tous les groupes qui le composent. J'ai déjà noté que les assemblées générales annuelles conjointes des trois organisations étaient aussi l'occasion de présentations de danses ; ce qui distingue les festivals est le nombre de participants : non pas seulement les membres des comités exécutifs des organisations et leurs familles immédiates, mais tout le Kimberley autochtone et ses alliés dans les régions voisines ou dans les capitales.

De même que Chase (1980), citée par Henry, le constatait à propos du festival Laura dans le Cap York : « *tout en permettant aux peuples [du Kimberley] de célébrer leurs différences sociales et culturelles, le festival encourage les connections qui ont contribué à une identité régionale [du Kimberley] émergente* »[26]. Les danses, les performances ont reçu beaucoup d'attention en Australie de la part d'anthropologues comme Henry (2000, 2008) ou Magowan (2000), qui les considèrent d'une part comme un moyen essentiel *et* dynamique par lequel les liens de génération/reproduction mutuelle entre des gens et des lieux sont entretenus et redéployés dans l'espace public australien comme identité autochtone et, d'autre part, parce que les danses participent aussi de processus d'apprentissage (elles sont la démonstration même que cet apprentissage « traditionnel » continue) comme le lieu d'une transmission intergénérationnelle[27]. La présence de jeunes gens et même de jeunes enfants sur le terrain de danse à l'occasion des festivals - activement soutenue par les rires, les

[25] Lettre de Christine Robinson, coordinatrice de KALACC, à Rhys George, vice manager régional d'ATSIC, 1995, archives de KALACC : « The festival serves three purposes – it brings together people from all over the Kimberley to celebrate their culture ; it encourages cultural maintenance and diversity but it also allows each organisation to hold their AGM's […] The performances and cultural exchanges are really adjunct of the meetings (or the meetings an adjunct of the dancing) ».

[26] Henry, 2008, p.58 : "While allowing Cape York peoples to celebrate their social and cultural differences, the festival fosters connections that have contributed to an emerging regional Cape York identity".

[27] Voir en particulier le numéro spécial de *The Australian Journal of Anthropology* 11 (3), Special Issue "The Politics of Dance", 2000; Glowczewski & Henry 2007.

invectives et les encouragements du public – est à ce titre l'enjeu d'une compétition informelle entre les différents groupes à qui excelle dans la transmission de son patrimoine dansé aux nouvelles générations

A cet égard, les festivals culturels et leur focalisation sur les performances publiques, danses ou assemblées, s'inscrivent dans la continuité du mouvement de sécularisation du pouvoir rituel autochtone dans le cadre de la mise en relation directe des Aborigènes avec l'Etat pour la négociation de leurs singularités existentielles au sein de l'Etat-nation australien. Les rituels classiques, comme le relève par exemple Michaels (1994a), reposaient, en vertu de la distribution du pouvoir et de la connaissance sur des itinéraires longs, sur un principe numérique selon lequel plus les participants sont nombreux (comme dans les « gros festivals décrits par Tonkinson, 1990 [1978] à propos de la communauté de Jigalong) plus la performance d'un mythe est complète (sans jamais pouvoir l'être tout à fait) c'est-à-dire efficace au regard d'un « pays » plus large. De la même manière, dans les festivals, l'enjeu est la présence et la reproduction d'une entité politique large, régionale.

Les chanteurs et danseurs qui interviennent à ces occasions reçoivent une centaine de dollars pour leur performance ; il est possible de voir là une transposition contemporaine dans un cadre séculier du paiement de l'enseignement rituel (qui par ailleurs est aussi poursuivi dans les autres cadres que sont les funérailles et la saison de la Loi). Car les festivals culturels constituent l'application sécularisée de ce même principe de *mob*ilisation collective en tant qu'ils permettent d'entretenir et renouveler les relations qui constituent le pays « Kimberley aborigène » que les assemblées générales annuelles esquissent et soutiennent. Ce n'est certes pas un hasard que les assemblées générales annuelles soient l'occasion pour les hommes et femmes de Loi du Kimberley séparément de discuter ensemble du déroulement de la saison de la Loi qui se tient quelques mois plus tard : quelles communautés tiennent un rituel d'initiation ? quels groupes leur envoient des novices à initier ? Il est en outre remarquable que les festivals de KALACC aient à plusieurs reprises (Ardiyooloon 1997, Biya 2001, Gaadmungungardi 2008) été l'occasion de réaliser des tableaux collaboratifs, ou des séries de tableaux, manifestant picturalement ce même Kimberley aborigène.

D'autre part, les festivals, les assemblées générales et les réunions des comités exécutifs sont tous l'occasion d'une *mob*ilisation collective dans le Kimberley pour se rendre au site où se déroule l'événement. Sullivan (1996) notait que ce transport

régional était dans les faits aussi important que l'événement lui-même en tant qu'il mettait littéralement en mouvement le Kimberley aborigène et était un outil de formation pour les jeunes faisant partie des convois. De fait, l'absence ou la présence de groupes lors de ces événements de rassemblement permet, à chaque occurrence, de dresser un portrait du Kimberley Aborigène ; la constitution de groupes alternatifs, tels que le *Kamali Land Council* pour le nord du Kimberley ou du centre de la loi et de la culture de l'est du Kimberley (en projet) est une manière d'exprimer les conflits internes à ces organisations régionales bien que leur existence même soit liée à leur participation, ou du moins leur articulation, avec ces structures régionales : c'est par le KLC que les membres du *Kamali Land Council* obtinrent une victoire dans leur revendication sous le régime du *Native Title* en 2006 et c'est en partenariat avec KALACC que le centre pour l'Est du Kimberley cherche à se constituer.

Ainsi, dans le cadre *public* des festivals (par opposition aux rituels de la Loi qui sont secrets), c'est l'existence d'un Kimberley aborigène qui est mise en jeu, articulée et démontrée à travers les différentes performances qui composent le festival et le festival lui-même en tant que performance globale : la mise en avant des jeunes gens, que ce soit sur le terrain de danse ou dans les assemblées générales participent de la même conjugaison de la tradition au présent - dans la situation d'énonciation dont les cadres sont fixés par les gouvernements australiens. Le festival comme tactique : « *C'est une réponse politique des Indigènes, une tentative de contrôler leurs relations à l'Etat* »[28].

b) Festivals politiques

En tant que performances, les festivals de KALACC constituent des moments de sociabilité et de socialisation particulièrement intenses et, par là même, des événements de nature politiques. Comme on l'a dit, c'est d'abord et avant tout l'occasion d'une grande réunion familiale : un moment où les différents réseaux relationnels se concentrent *en un seul et même point*. Des parents, des alliés, des cousins qui ne s'étaient pas vus depuis longtemps campent ensemble, s'échangent des nouvelles ou pleurent ensemble leurs morts. Bien que des milliers de personnes y participent, le festival culturel du Kimberley aborigène est une affaire privée.

[28] Henry, 2008, p.57: "It is a political response by Indigenous people, an attempt to control their relationships with the state".

L'une de ses particularités déterminantes par rapport aux autres festivals de même nature, est que les touristes n'y sont pas admis : le festival est destiné en priorité aux Aborigènes du Kimberley et leur famille, aux non-Aborigènes qui travaillent avec eux ainsi qu'à un nombre limité d'invités – choisis, triés sur le volet. Ainsi lors du festival Majarrka ces invités furent : une classe d'une école privée de Melbourne engagée dans un programme d'échange avec le lycée de Fitzroy Crossing ; une délégation d'artistes de la fédération des centres d'art aborigènes du Nord de l'Australie ANKAAA (*Association of Northern, Kimberley and Arnhem Aboriginal Artists*), dont des représentants des îles Tiwi qui furent invités à montrer leur danse du bombardement de Darwin ; enfin, *last but not least*, deux sénateurs de l'opposition à qui fut adressée la déclaration commune des trois organisations rédigée au cours des trois jours d'assemblée.

Politiquement, le festival constitue l'un de ces rares moments où le pouvoir distribué du Kimberley aborigène (dans des communautés et des individus) se trouve réuni en un seul et même point et, en grande partie, en dehors de l'attention médiatique. Pour les membres des comités exécutifs des organisations régionales, c'est l'occasion de déployer une autre de leurs tactiques : la création de liens individuels de respect mutuel, d'écoute et d'échange avec des hommes politiques australiens, au niveau de l'Australie Occidentale comme du gouvernement fédéral, un moment de lobbying d'autant plus intense que le festival représente d'une part l'occasion rare de plonger ces responsables politiques dans un espace et une aire de sociabilité autochtones en les tenant pour ainsi dire captifs et d'autre part la possibilité de demander à ces mêmes responsables de rendre compte de leur action en se positionnant par rapport à eux comme maîtres en leur propre pays (*bosses for their country*)

En cela, les dirigeants du Kimberley autochtone ont fait un choix stratégique auquel ils se tiennent depuis leurs premiers festivals, celui de toucher un petit nombre de personnes, possiblement influentes, plutôt que de s'adresser au plus grand nombre en espérant sensibiliser l'opinion publique nationale ou internationale. « *Les performances d'un festival s'étendent au-delà du festival dans le monde quotidien et ne peuvent être pleinement comprises qu'en référence à des situations sociales plus larges, des intérêts politiques, économiques et sociaux et des processus et pratiques étatiques qui, en fait,*

les produisent »[29]. Ce choix du petit nombre, qui stratégiquement se comprend comme une volonté de garder le contrôle plein et entier sur l'événement festival, n'a rien d'évident dans un contexte d'intense promotion de la culture aborigène par les pouvoirs publics, essentiellement destinée à soutenir l'industrie touristique, et doit être mis en relation avec les conditions d'énonciation des savoirs culturels autochtones contemporains, telles que l'histoire du Kimberley les a dessinées, pour être bien compris.

c) Un festival Privé et/ou Public ?

Le 7 décembre 2006, le comité exécutif de KALACC réuni dans la salle de réception d'un hôtel de Broome, ainsi qu'il est tenu de le faire deux fois par an au moins, entre autres questions et présentations, accueillit la député du Kimberley Carol Martin, une Aborigène du sud de l'Etat installée à Broome depuis vingt ans qui avait une proposition à faire à propos du festival culturel de KALACC. Née à et élevée à Fremantle et Perth, Carol Martin a ensuite travaillé comme consultante et assistante sociale dans diverses organisations du secteur aborigène du Kimberley, particulièrement dans la ville de Derby. Lors de son élection en 2001 au Parlement d'Australie Occidentale, elle était la première femme aborigène à accéder à un tel poste, prenant la succession d'Ernie Bridge qui, en 1980, avait été le premier homme aborigène élu à une fonction nationale en Australie Occidentale.

Quelques années auparavant, le comité exécutif avait demandé à Carol Martin d'enquêter sur une manière pérenne de financer le festival culturel régional sans avoir systématiquement besoin de faire des dizaines de demandes de financements auprès d'agences gouvernementales et privées (un festival coûte au bas mot une centaine de milliers de dollars).

Carol Martin avait récemment été en contact avec des compagnies aériennes qui s'étaient dites très intéressées mais demandaient l'exclusivité, c'est-à-dire être les seules habilitées à faire venir des touristes au festival. « *Ce que les* Kartiyas *veulent, c'est voir du business culturel, et ils sont prêts à payer pour cela* ». L'avantage décisif mis en avant par la députée était que l'argent dégagé par un tel accord serait de l'argent que KALACC pourrait utiliser librement, non seulement pour le festival mais aussi pour

[29] Henry, 2008, p. 52: "Festival performances reach out beyond the festivals into everyday world, and can only be fully understood with reference to wider social situations and the political, economic, and social interests, and state processes and practices that, in fact, produce them".

ses autres activités et programmes, au contraire des financements publics dont l'emploi selon les directives administratives doit toujours être justifié par un ou plusieurs rapports. Sa proposition fut accueillie de la manière habituelle par les membres du comité : « *nous devons d'abord en débattre entre nous et dans nos communautés respectives* »[30].

Après le départ de Carol Martin, une longue discussion eut effectivement lieu entre les membres du comité exécutif. June Oscar, une femme Bunuba, *chairwoman* du KLRC et Secrétaire de KALACC entre autres responsabilités, posa un certain nombre de questions illustrant le dilemme que représente l'ouverture, ou non, du festival à un public non-Aborigène : « *Organisons-nous le festival pour un public de* Kartiyas *ou pour nous-mêmes ? Voulons-nous le transformer en entreprise commerciale à cause de la pauvreté de nos moyens financiers ? Nos enfants apprennent-ils la Loi et la Culture pour la prendre en charge ou seulement pour la montrer aux* Kartiyas *? Comment pouvons-nous avoir un festival public et rester fidèles à l'idée originale de démonstration mutuelle de notre survie ?* ».

Les membres du comité exécutif, en particulier le *chairman* Joe Brown et John Watson, reconnurent le potentiel bénéfique d'une telle ouverture en termes de sensibilisation de l'opinion publique et de développement de KALACC, mais soulignèrent aussi dans le même temps que cette ouverture ne devait pas pouvoir se traduire par la moindre perte de contrôle des anciens et des propriétaires traditionnels du site où a lieu le festival ; aussi la décision fut remise à plus tard, en attendant de pouvoir consulter d'autres organisateurs de festivals – en particulier la *Yothu Yindi Foundation* qui depuis 1999 organise Garma, un festival annuel au nord-est de la Terre d'Arnhem réunissant les Yolngus de la région, des chercheurs, des hommes politiques ainsi que de nombreux touristes (De Largy Healy 2007, Henry 2008) - et les membres de leurs communautés respectives. Ces consultations n'avaient pas abouti en 2008 et le festival de KALACC de cette année, organisé en pays Ngarinyin, n'accueillit pas de touristes ; en outre, les estimations de financements avancées par Carol Martin s'étaient avérées grandement exagérées. Ce débat, non résolu, reflète la tension inhérente à KALACC – reproduction de la Loi, représentation de la Culture – et illustre de manière plus générale les problématiques liées à l'énonciation des pratiques et savoirs culturels autochtones dans le Kimberley.

[30] KALACC Executive meeting minutes, 7.12.2006.

3. L'énonciation de la Loi et de la Culture

Ces nouvelles conditions d'énonciation de la Loi et de la Culture furent établies de manière performative dans la conclusion de la dispute de Noonkanbah : Ken Colbung, alors directeur aborigène de l'*Aboriginal Land Trust* d'Australie Occidentale – propriétaire du bail pastoral de Noonkanbah –, en remettant publiquement en cause d'après des sources aborigènes non-identifiées les informations révélées par les hommes de Loi de Noonkanbah aux anthropologues ainsi qu'aux représentants d'Amax et du gouvernement sous forme de tablettes *tarruku*, objets décisifs des rites initiatiques de révélation, afin de justifier leur opposition au forage dans les termes de leur Loi et de l'*Heritage Act 1972 (WA)*, permit au gouvernement d'Australie Occidentale de justifier son dernier coup de force : le convoi de la foreuse et son installation sur le site disputé de P Hill/*Umpampurru*. La reconnaissance légale de l'autochtonie en Australie impose aux anciens, sans garantie puisqu'ils peuvent être contestés, la révélation de leurs savoirs secrets-sacrés.

Dans le cadre des législations sur les droits fonciers autochtones, *ALRA 1976 (NT)* et *Native Title 1993 (Cwlth)*, la révélation de telles informations joue un rôle crucial dans l'établissement des rapports de connexion et la reconnaissance, ou non, de propriétaires traditionnels : non seulement ces informations relatives à la Loi doivent être révélées au juge mais, dans le même temps, les événements relatifs à l'histoire, à la Culture en tant que mode de vie dynamique, doivent être dissimulés (Sullivan 2005, Merlan, 2006**)**. C'est dans cette nécessité faite aux autochtones se revendiquant comme propriétaires traditionnels de rendre publiques les informations naguère secrètes et de nier le mouvement intrinsèque à leurs systèmes de savoirs et de pratiques que l'opposition entre public et privé manifestée dans le débat interne à KALACC est générée : comment garder une sphère privée dans le domaine public ?

Ce débat est le signe d'une « économie orale » bouleversée dans la période de relation la plus récente entre les Aborigènes et l'Etat. L'anthropologue Eric Michaels est l'un de ceux qui en Australie ont sans doute développé la perspective la plus pertinente sur l'oralité aborigène pour notre propos. Enquêtant dans la communauté warlpiri de Yuendumu (Territoire du Nord) sur l'adoption des nouveaux médias (principalement la télévision à l'époque), il a analysé dans le détail le fonctionnement de l'économie politique aborigène de l'oralité confrontée à un nouveau moyen de diffusion et circulation de l'information (Michaels 1986). Il suggère que les réseaux aborigènes dont il a déjà été ici question constituent essentiellement des réseaux d'information : que les

traces et itinéraires mythiques sont aussi des conduites à travers lesquelles circule l'information, sous forme de gens, d'objets ou de cérémonies[31].

Cependant, à la différence des réseaux contemporains tels qu'Internet, la circulation des informations n'y est pas libre dans la mesure où ces informations constituent aussi le fondement de l'économie, la matière et l'enjeu de l'activité politique : *Du point de vue de la communication, les structures sociales aborigènes incarnent et élaborent à la fois les contraintes régissant qui peut dire quoi à qui. Ce système permet à la parole (ou les motifs ou une autre forme d'information) d'accumuler une valeur particulièrement élevée au point même de devenir un capital d'une certaine espèce que les individus, et les communautés lors des échanges cérémoniels, peuvent manipuler pour leur avantage social et économique* »[32].

Dès lors, il apparaît que le pouvoir, économique, social ou politique, dans les sociétés aborigènes, est intimement lié au contrôle de l'information et, plus précisément, aux circonstances dans lesquelles un individu peut révéler une information à un autre :

« *L'oralité aborigène dépend de l'exploitation et du contrôle de l'information, ce qu'elle fait en segmentant chaque étape du processus de communication : émetteur/message/récepteur. Ce contrôle est réalisé en termes économiques en tant que différences de valeur associées avec le droit de parler, le droit de savoir et le droit d'entendre* »[33]. Dans ce cadre oral, la plus haute valeur est associée au droit de révéler une information, le secret devenant ainsi, puisqu'il permet de gérer cette révélation, le fondement du pouvoir politique, voire une technique d'oppression gérontocratique dans la mesure où ce sont les anciens, parce qu'ils ont eu le temps et la possibilité dans l'expérience d'accumuler un plus large capital d'informations, qui contrôlent cette révélation, particulièrement dans les rituels (Kolig 1981 ; Keen1995).

Dans la première phase de la rencontre coloniale, les morts, les déplacements et relocalisations des Aborigènes amenèrent les anciens à reconfigurer ces réseaux

---

[31] Sur l'utilisation aborigène des nouvelles technologies de l'information et de la communication, voir de Largy Healy 2008.

[32] Michaels 1985, p. 506: *"from a communicational standpoint, Aboriginal social structures both embody and elaborate the constraints on who can say what to whom. This system allows speech (or designs or other information) to accrue particularly high value, indeed, to become capital of a particular sort that individuals, and communities in ceremonial exchanges, can manipulate to social and economic advantage"*.

[33] *Ibid*. p. 507: *Aboriginal orality depends upon exploiting and controlling information, by segmenting each step of the communication process: sender/message/receiver. This control is realised in economic terms as differences of value associated with the right to speak, the right to know, and the right to hear"*.

d'échange autour des trous créés par la violence du pouvoir colonial et sur une nouvelle géographie. La phase qui s'ouvre avec les politiques de reconnaissance de l'autochtonie à partir des années 1970 les a confrontés à la nécessité de reconfigurer ce qui était au cœur même du fonctionnement de ces réseaux - les modalités de circulation, d'exposition et de révélation – en ce sens que la reconnaissance de leur statut particulier exigeait désormais qu'ils fassent la démonstration publique de leur identité culturelle.

a) Politiques du secret

L'exposition des informations aborigènes dans le domaine public, une situation que Noonkanbah inaugure pour le Kimberley, pose deux grandes séries de problèmes pour l'économie orale aborigène. La première est liée au fait que, dans la reproduction technique de ces savoirs, par l'imprimerie ou la télévision, l'information se détache de la personne de celui qui non seulement la possède mais est en droit de la révéler. C'est à cause de cela que ces informations peuvent être remises en cause, comme l'illustra Colbung dans l'affaire de Noonkanbah ; dans la mesure aussi où ce détachement de l'information et de son révélateur (qui équivaut à la perte de l'aura, du *hic et nunc* de l'œuvre selon Benjamin) permet l'intervention d'une quantité d'intermédiaires revendiquant différents degrés d'expertise : que ce soit les anthropologues en vertu de leur long terrain ou Colbung en raison de son aboriginalité : « *C'est l'une des particularités des affaires aborigènes que la plupart des Blancs* [non initiés] *prétendent être eux-mêmes des experts, et pensent qu'il est légitime d'ignorer les voix concrètes et les opinions exprimées par les Aborigènes eux-mêmes. Ils créent leur propre version de ce qui, selon eux, devrait être et affirment que cela constitue les sentiments 'réels' des Aborigènes 'authentiques'*»[34].

On se trouve ici confronté à l'un des nœuds du problème de la reconnaissance : celle-ci suppose une définition officielle de ce que sont la culture aborigène et une personne aborigène, définition à laquelle les Aborigènes doivent ensuite eux-mêmes se conformer afin d'obtenir les prétendus avantages liés à cette reconnaissance (cf Povinelli 1998, Merlan 2005). En d'autres termes, l'entrée des savoirs et pratiques culturels aborigènes sur la scène publique débouche à terme sur la problématique de la définition de l'identité aborigène : elle déplace l'ancienne problématique raciale en

[34] Hawke & Gallagher 1989, p. 225 : « It is one of the peculiarities of Aboriginal affairs that most Whites assume themselves to be experts, and think it is legitimate to ignore the actual voices and expressed opinions of the Aboriginal people themselves. They create their own version of what they think should be, and assert these as the 'real' feelings of the 'genuine' Aborigines ».

termes de pratiques, laissant une place toujours réduite, en tout cas sans pouvoir de décision réel, aux acteurs aborigènes eux-mêmes.

L'autre grande série de problèmes liée à la publication des savoirs autochtones au moyen de procédés de reproduction massifs, tels que la télévision ou l'imprimerie, est qu'elle intervient dans un régime de connaissance fondamentalement localisé et distribué : une connaissance secrète ici ne l'est pas nécessairement dans un autre lieu, et inversement. Ainsi la révélation par les groupes du nord du Kimberley d'objets cérémoniels réalisés avec des fils de laine sur des structures en bois lors de performances publiques à Broome dans les années 1990 s'est-elle heurtée à la nature secrète-sacrée qu'ont ces mêmes objets pour les groupes du désert, ceux-ci étant liés à une Loi qui a été « fermée » par les anciens en raison de la dangerosité de sa transmission à des générations affectées par la consommation excessive d'alcool (KALACC 2007). Ces objets continuent de faire polémique entre les groupes du Kimberley comme j'ai pu le constater lors de la préparation du festival Majarrka qui se tint à Ngumpan en 2007 - travaillant alors au centre d'art de Mowanjum, où ces objets sont publics, j'appris que les hommes de Loi locaux qui voulaient les montrer fièrement lors du festival se virent demander par les organisateurs wangkajungka de ne pas les apporter : les danseurs Ngarinyins, après négociations, se produisirent lors du festival avec des peintures et des branches feuillues en lieu et place des grandes structures tissées de laines colorées.

Ces grands problèmes ont imposé aux hommes et femmes de Loi du Kimberley de reconfigurer leur économie politique du secret dans la mesure où celle-ci doit maintenant aussi s'appliquer à la relation avec les *Kartiyas* et leurs moyens de communication : le caractère privé du festival de KALACC est l'une des tactiques par lesquelles des Aborigènes issus du domaine rituel ont voulu répondre à la menace d'une perte de contrôle sur les processus de révélation de leurs savoirs et pratiques provoquée par la nécessité nouvelle de leur publication et médiatisation. Les festivals publics s'inscrivent de la même manière dans une politique du secret renouvelée et sont l'enjeu d'âpres discussions sur ce qui peut ou non être montré, par qui et comment[35].

[35] Voir tout particulièrement Anderson, 1995; voir aussi de Largy Healy 2007 et Henry 2008, discutant la notion de "secret en public" (secrecy in public).

b) Tactiques de révélation

L'art contemporain fait partie des nouvelles stratégies relationnelles aborigènes dans le cadre de la reconnaissance afin de communiquer certains aspects des cultures aborigènes aux *Kartiyas*, en particulier ceux se rapportant à la terre et la propriété foncière, tout en préservant leur singularité : donner sans se perdre[36]. Ce n'est pas là la seule stratégie relationnelle qu'ils mirent en place dans les conditions nouvelles que l'autodétermination a établi et les nouvelles contraintes qu'elle fait peser sur la révélation des savoirs culturels.

L'exemple des *tarruku* révélés pendant la dispute de Noonkanbah s'inscrit dans le cadre d'une telle stratégie par laquelle les Aborigènes tentèrent de maîtriser ces nouvelles contraintes. Jeff Collman (1988, chapitre 1) identifie ainsi une classe spéciale de Kartiyas, les *white brokers*, à qui est donné accès aux savoirs secrets aborigènes, en particulier sous la forme de *tarruku* afin qu'ils servent d'intermédiaires entre Aborigènes et agences gouvernementales tout en étant tenus par les Aborigènes qui leur ont révélé ces secrets, c'est-à-dire chargé de la responsabilité d'en prendre soin et de les respecter. Pour Collmann, cette révélation s'inscrit dans le cadre d'une stratégie consciente de la part des Aborigènes qui tentent d'obtenir le maximum des agences gouvernementales tout en maintenant leur intrusion dans leurs affaires au plus strict minimum.

Ainsi, la monstration des *tarruku* peut être comprise comme la tentative, en séduisant certains *Kartiyas* - par l'exotisme, le mystère et la dangerosité de leurs secrets - d'assurer un engagement de réciprocité dans le long terme : le mécanisme traditionnel par lequel les anciens révèlent leur savoir aux initiants contre un paiement qui les engage leur vie durant dans le chemin de la Loi était ainsi transposé aux relations

[36] C'est dans le domaine de l'art contemporain, mouvement qui émerge dans l'Australie aborigène depuis le désert central à partir des années 1970, que se sont particulièrement élaborées les nouvelles formes visuelles de rétention des informations secrètes dans leur publication. En effet, si l'intention originale des peintres était de se servir des media de la toile et des acryliques pour continuer à reproduire les motifs encodant leurs savoirs, ils furent rapidement confrontés aux problèmes de leur exposition sur le marché de l'art : il fallut trouver des subterfuges pour pouvoir continuer à peindre, à véhiculer ces informations tout en ne révélant pas les éléments secrets ou sacrés s'y rapportant. C'est là une des interprétations possibles des petits points qui devinrent éponymes de l'art du désert occidental, *dot-painting*. Les Aborigènes continuaient d'inscrire leurs motifs sacrés mais, en les recouvrant de nuées de points ou simplement en ne révélant pas leur existence, les rendaient invisibles aux yeux des spectateurs non-initiés. Une fois une formule trouvée, négociée et adoptée dans le désert central, la peinture se répandit comme une traînée de poudre dans les communautés aborigènes du continent en tant qu'elle offrait un moyen non seulement de régénérer certaines pratiques et certains motifs culturels, d'effectivement transmettre des informations aux nouvelles générations nées en situation d'exil, mais aussi d'en retirer des revenus parfois substantiels. Ces formes de brouillage du secret, présenté mais non révélé, se retrouvent dans d'autres pratiques telles que la danse (Préaud 2004, Kolig 1995, de Largy Healy 2007).

interculturelles : le secret découvert pour mieux ancrer les fonctionnaires dans les systèmes relationnels aborigènes - l'invitation de politiciens aux festivals culturels régionaux relève de la même logique.

Cette tactique se heurte cependant d'une part au problème du roulement régulier des fonctionnaires en poste dans les régions isolées de l'Australie comme dans les administrations urbaines et d'autre part au fait que, au niveau stratégique où les décisions politiques sont prises, aucun responsable n'a jamais reconnu l'obligation de réciprocité et d'engagement que la révélation de ces secrets impliquait du point de vue aborigène, Noonkanbah en fut un frappant exemple.

Cet échec relatif (qu'il faut tempérer par les succès obtenus par la même stratégie dans le cadre des revendications territoriales où la monstration d'objets sacrés fut régulièrement acceptée comme preuve par les tribunaux dans le cadre de l'*Aboriginal Land Rights Act* 1976 pour le Territoire du Nord) fait néanmoins apparaître un changement extrêmement significatif : le déplacement de l'utilisation politique du secret du seul cadre de la Loi aborigène au cadre de la relation interculturelle et politique avec le gouvernement australien. Kolig (1995 : 40) suggère ainsi que « *le secret a en fait gagné une nouvelle importance dans la définition de l'aboriginalité. Ce qui est gardé secret fait non seulement partie d'une identité culturelle cultivée consciemment, le secret lui-même devient un facteur vital dans la délimitation de ce qui est aborigène. En pratique, cela implique de maintenir une zone de laquelle les Européens, dans l'ensemble, doivent être exclus* »[37]. Ainsi, on assiste à une reconfiguration politique du secret appliquée à la nouvelle distinction signifiante des politiques autochtones, celle entre Aborigènes et *Kartiyas*. Face aux critères développés par les *Kartiyas* pour contraindre et délimiter l'autochtonie, les Aborigènes proposèrent ainsi leurs propres critères, toujours fondés sur la Loi et sa pratique. Dans le long terme, cette politique se traduit par une restriction accrue de l'accès des *Kartiyas* aux pratiques et aspects secrets-sacrés des cultures aborigènes, à l'exception du seul cadre juridique[38].

[37] E. Kolig, 1995, p. 40 : «Secrecy has in fact gained a new importance as part of the definition of Aboriginality. That which is kept secret is not only part of a consciously cultivated culturally-based identity, secrecy itself becomes a vital factor in the delineation of what is Aboriginal ».

[38] La controverse qui fit rage autour du pont devant lier le continent à l'île Hindmarsh en Australie du Sud, à la construction duquel s'opposait un groupe de femmes autochtones en affirmant que la construction menaçait un de leurs secrets qu'elles furent obligées de révéler à a Cour, en fut en exemple flagrant dans la dernière décennie. Pour des comptes rendus critiques de cette affaire, voir Tehan 1996, Tonkinson 1997, Weiner 1999, Bell 2001, Massumi 2002.

Cet état de fait est aussi l'une des raisons pour lesquelles, lors de mon terrain d'enquête, j'ai moins cherché à recenser systématiquement des savoirs culturels (processus auquel la plupart des anciens se sont très largement livrés dans le Kimberley ces dernières années dans le cadre du *Native Title*, parfois jusqu'à l'épuisement) ou à observer-participer à des événements secrets-sacrés qu'à identifier les conditions et les modalités d'énonciation des cultures autochtones : les contenus spécifiques m'apparaissent moins déterminants que leur mise en jeu au sein d'une relation.

c) Révélation publique

KALACC et le KLRC sont deux organisations qui sont directement nées de cette menace d'une perte de contrôle sur les processus de révélation des informations et savoirs culturels, que ce soit dans le domaine des arts, de l'éducation, de l'histoire ou des revendications politiques. L'énonciation publique de la culture, par exemple dans le cadre de festivals, est un outil par lequel les anciens du Kimberley entretiennent une solidarité construite historiquement dans des conditions d'oppression, s'encouragent mutuellement à poursuivre le chemin qu'avaient tracé pour eux leurs propres anciens dans le *bush* ou les institutions, se démontrent leur survie, pour reprendre l'argument de June Oscar cité plus haut[39]. Les nouvelles possibilités d'énonciation qu'offrent les livres et les médias audiovisuels ont aussi été très largement utilisés par les Aborigènes du Kimberley, sous la direction de leurs anciens, pour générer des relations d'échange et de coopération avec les *Kartiyas*, dans la production même (de livres, de films, de CD-Roms, de sites internet) et dans la diffusion permettant de sensibiliser et éduquer un public plus large ; la maison d'édition Magabala, générée par KALACC, est l'exemple d'une telle réussite.

Mais ces nouvelles possibilités ne sont pas pour autant sans risque dans la mesure où l'utilisation du contenu de ces représentations d'un nouveau genre est difficilement contrôlable. C'est pourquoi les trois organisations développent, depuis une décennie maintenant, des protocoles de coopération et de partenariat engageant ceux avec qui ils collaborent à accepter leur contrôle : cinéastes, écrivains, chercheurs, etc. Le protocole d'accord de recherche que j'ai signé avec KALACC, d'après un modèle fourni par le KLC, lui-même inspiré des directives de l'Institut des Etudes Aborigènes et des Insulaires du Détroit de Torrès (AIATSIS), s'inscrit dans ce développement.

[39] Voir *supra* "Festivals Privés et/ou Publics?".

Cette thèse, du moins sa version anglaise, a d'abord été relue par le personnel de KALACC avant de pouvoir être soumise à l'approbation d'un jury de chercheurs australiens – elle est même utilisée par KALACC pour appuyer ses demandes de financement. L'enjeu de cette clause est moins de juger de la qualité scientifique ou éthique de mon travail que d'affirmer un contrôle sur l'information et sa circulation, en insistant sur le fait qu'elle est au départ *ancrée* dans une réalité sociale et culturelle qui est négociée avec le chercheur par des individus qui ont acquis le droit de parler et révéler.

d) Le mouvement de la Loi et la Culture

Le terme *Kuruwarri* renvoie à une « raison pratique » particulière, celle de l'oralité et du nomadisme, articulés tels qu'ils le sont dans l'économie orale classique du pouvoir distribué des hommes et femmes de Loi aborigènes du Kimberley. Plus spécifiquement il renvoie à cette nécessité d'extérioriser, d'actualiser la Loi dans des contextes culturels particuliers. En ce sens il ne peut y avoir d'invention de la tradition, au sens de fabrication, mais seulement son énonciation au présent - le mot de tradition lui-même ayant été inventé ailleurs. A l'opposé des modèles anthropologiques qui depuis les années 1970 ont présenté les cultures et traditions comme étant en perpétuelle réécriture ou reconstruction (Geertz 1973 ; Wagner 1975 ; Marcus & Cushman 1982 ; Hobsbawm & Ranger, eds., 1983 ; Clifford 1988), la pratique de la Loi et la Culture des Aborigènes du Kimberley nous invite plutôt à penser les traditions culturelles en termes de performances : non pas d'écriture mais d'articulation (aux sens propre et figuré) - une reformulation incarnée, portée par des corps et des voix, qui permet d'envisager un modèle rendant simultanément compte de l'essence durable d'une Loi reposant en premier lieu sur des modèles de pratiques collectives (et non sur des contenus prédéterminés) et du dynamisme d'une Culture qui englobe dans son champ l'ensemble des termes constitutifs de la situation dans laquelle elle se manifeste.

Les festivals culturels de KALACC, qui mêlent des sessions de danses préparées et répétées en vue de leur exposition publique en appui d'un forum de discussions politiques, représentent une actualisation dans le contexte australien contemporain des grands rassemblements rituels de la tradition classique qui étaient pareillement des moments d'échanges commerciaux, de règlement de conflits et de négociations sur la distribution des individus dans une géographie du pouvoir distribué.

Ce mouvement par lequel les anciens du Kimberley actualisent en permanence leur Loi en Culture – couple conceptuel qui permet de comprendre l'ancrage dans le mouvement, l'immuabilité d'une Loi régissant des réseaux fondamentalement ouverts – est précisément celui qu'ils cherchent à reproduire au sein – non pas contre ou en dehors - de la société australienne et de son espace public et politique. C'est dans cette relation de *feedback* dynamique, pour reprendre une expression de Glowczewski (1993), que se joue la reproduction des singularités épistémologiques et existentielles d'un ensemble qui se pense séparé pour mieux se positionner en possible partenaire vis-à-vis d'un autre. La relation entre Loi et Culture est le véhicule principal de renouvellement, d'actualisation des réseaux relationnels autochtones dans le Kimberley, que ce soit sous sa forme publique (les festivals) ou privée (la saison de la Loi, durant laquelle l'accès aux rituels est restreint en fonction de l'âge et/ou du sexe). La manière dont cette « raison pratique », qui est simultanément une « pratique de la raison » (Clammer *et al.* 2004), est déployée dans le Kimberley par rapport aux cadres administratifs et sociétaux australiens qui s'imposent aux hommes et femmes de Loi, c'est-à-dire la manière dont « la Loi et la Culture » est traduite en actes dans le cadre de la relation de KALACC aux pouvoirs publics, est l'objet de la suite de ce chapitre.

IV - TRADUCTION PRATIQUE DE « LAW AND CULTURE »

Dans ce qui reste l'une des rares analyses du fonctionnement d'une organisation aborigène régionale représentative du Kimberley, en l'occurrence le *Kimberley Land Council*, Patrick Sullivan, choisit de décrire le KLC comme un « *système intermédiaire* » situé dans la zone « *culturellement ambiguë* » à l'interface de la culture aborigène traditionnelle (c'est-à-dire ancrée dans le rituel) et de la culture bureaucratique européenne[40] (Sullivan 1996, p. 105-126). L'existence simultanée de deux ordres culturels au sein de l'organisation est, selon Sullivan, génératrice d'un style politique qui, en cherchant à reproduire l'aboriginalité de l'organisation, la voue à l'inefficacité politique[41]. En outre, il met cette faiblesse en relation avec la « *position structurellement indéterminée* » du KLC dans l'agencement administratif de l'Australie Occidentale et dans le secteur autochtone, tout en soulignant son rôle en tant

[40] Sullivan, 1996, chapitre 4 "The Kimberley Land Council and the Roots of cultural politics", basé sur son article de 1989 *East Kimberley Impact Assessment Project Papers*.

[41] Sullivan, 1996 : 116-117 – « *It is the ability to produce appropriate Aboriginal behaviour that keeps those [elders] active in the KLC in office. This is the foundation of its strength as an Aboriginal organisation, but has frequently been its weakness as a political force* ».

qu'organisation de traduction, de médiation et de représentation des aspirations culturelles en termes de propriété foncière des anciens du Kimberley. Une véritable politique interculturelle, selon Sullivan, serait liée à la reconnaissance et au maintien de l'ambigüité d'une telle organisation ; plus récemment l'anthropologue et consultant Martin avançait la même opinion à propos des *Prescribed Body Corporates* découlant de la détermination d'un *Native Title*, à savoir nécessité d'entretenir le flou au niveau des processus d'organisation et de décision afin de permettre à l'ensemble des acteurs du domaine aborigène de s'exprimer librement (Martin 2003).

Le discours de l'interculturel a été mis en avant ces dernières années dans l'anthropologie australienne (Merlan 1998, Martin 2003, Hinkson & Smith 2005) afin de renouveler l'interprétation des processus culturels mis en jeu par l'incorporation bureaucratique du « domaine aborigène » (von Sturmer 1984) et, dans son acception la plus large, a été formulé en termes d'une confrontation entre acteurs ne partageant et n'incarnant pas les mêmes ontologies (Poirier 2004, Langton 2005). Dans cette sous-partie, j'interroge la pertinence du modèle de la traduction et de l'interculturalité pour décrire, sans la réduire, la complexité de la relation politique entre Etat et autochtones dans le Kimberley, en m'appuyant sur des données récoltées auprès de KALACC, organisation-sœur du KLC, lors de mon terrain. Quels dialogues KALACC noue-t-elle autour de la question de la loi et de la culture ? Comment sont-ils menés et par qui ?

1. Le gouvernement des anciens.

« *La philosophie de KALACC est fondée sur le renforcement de l'autorité et la reconnaissance des dirigeants traditionnels qui, à leur tour, peuvent augmenter la pratique de la loi et de la culture et éduquer la communauté australienne dans son ensemble* »[42].

L'objet principal de KALACC en tant qu'organisation, à travers la mise en valeur de la Loi et de la Culture, est, comme cette citation l'indique, la restauration de l'autorité des anciens, hommes et femmes versés dans la pratique de la Loi traditionnelle, c'est-à-dire de leur rôle de dirigeants politiques de leurs groupes respectifs. Le meeting des anciens de KALACC à Wire Yard (pays Kija) pour discuter de son avenir après la remise d'un rapport sur les possibles développements de

[42] Oscar,1994: « *The philosophy of KALACC is based on empowerment and recognition of traditional leaders who, in turn, can increase the practice of traditional law and culture and educate the wider Australian community* »;

l'organisation, affirme clairement cette idée : « *Nos anciens sont notre gouvernement. Les Kartiya (non-Aborigènes) ont une manière différente, ils élisent un nouveau gouvernement chaque jour. Les anciens sont ceux qui prennent les décisions* »[43].

La colonisation du Kimberley s'est effectivement traduite par une marginalisation des structures traditionnelles d'autorité : temps dédié au rituel réduit par le travail et la scolarisation, imposition et création de nouvelles structures d'autorité (police, gouvernements, marchés), relégation des activités rituelles à la sphère des loisirs (non-travail) dans un contexte de croissance démographique forte bouleversant les rapports démographiques intergénérationnels. L'affirmation « *les anciens sont notre gouvernement* » doit être comprise comme inscrite dans la tactique de sécularisation que représentent les trois organisations régionales du Kimberley : il est l'équivalent séculier de « les anciens sont les patrons [rituels] du pays » (*old people are bosses for country*). En ce sens, ces organisations sont les véhicules de restauration d'une autorité « traditionnelle », c'est-à-dire détenue par les anciens en vertu de leur accumulation d'expériences, qu'elles soient rituelles, professionnelles ou politiques.

Cette restauration de l'autorité se fait avant tout en relation aux pouvoirs politiques australiens, le « gouvernement » en kriol, qui n'accordent pas aux anciens la place qu'ils revendiquent : à la table des négociations, là ou se prennent les décisions affectant la vie des groupes, communautés et individus. Localement, dans une ville comme Fitzroy Crossing par exemple, les anciens jouissent d'un statut ambigu : ils sont à la fois respectés – ce sont eux qui, en T-shirt rouges (couleur évoquant directement la Loi traditionnelle), assurent le service d'ordre des événements publics tels que rencontres sportives ou concerts de rock – et en même temps, parce qu'ils touchent une pension de retraite et, souvent, des revenus issus de la peinture, ils sont soumis aux nombreuses demandes financières de leur jeune parentèle, demandes qui vont parfois jusqu'au harcèlement et la violence. L'exclusion par les pouvoirs publics des anciens dans les processus de décision d'une part – il n'y a pas de conseil municipal à Fitzroy Crossing, seulement des conseils communautaires, de la même façon qu'il n'y a plus depuis le démantèlement d'ATSIC de structure représentative des autochtones australiens à l'échelle fédérale - et d'autre part l'impossibilité légale d'établir leur autorité par l'application physique de disciplines – les mineurs, aussi nombreux que les adultes, n'hésitent pas à porter plainte – sont parmi les principales raisons expliquant

[43] KALACC 1995, p.1: "Our old people are our government. Kartiya (non-Aboriginal) is a different way they vote a new government everyday. The old people here are our decisions makers."

cette ambigüité : leur autorité est, de fait, limitée au seul domaine de la Loi et de la Culture, réduite à une dimension seulement religieuse, et non à l'ensemble des affaires sociales.

a) Le comité exécutif de KALACC

La structure même d'une organisation comme KALACC, instituée pour assurer la transmission et la reproduction intergénérationnelle des savoirs et singularités autochtones dans ce contexte disputé, reflète la volonté des anciens de se positionner en tant que dirigeants politiques – rôle qui était le leur lorsque le domaine rituel était le lieu de reproduction de la société et du monde tout à la fois. C'est le comité exécutif de l'organisation qui prend les décisions et donne les grandes orientations que le personnel doit mettre en œuvre. Celui-ci est composé presque exclusivement d'anciens, un homme et une femme de Loi pour chaque groupe (qui les nomme) ; les jeunes maîtrisant l'anglais occupent la position de suppléants.

Le parcours du *chairman* walmajarri de l'organisation lors de mon terrain, Joe Brown, illustre un profil que partage la génération actuelle d'anciens siégeant dans les comités exécutifs des organisations régionales du Kimberley. Né à Noonkanbah dans les années 1940, Joe a passé son enfance entre diverses stations au sud du fleuve Fitzroy et le Grand Désert de Sable où ses parents retournaient régulièrement avant d'être ramenés par la police. Il a grandi comme *drover* et *stockman*, travaillant le bétail dès l'âge de 14 ans sur toutes les stations des frères Emanuel (Wangkatjungka, Meeda, Jubilee, Christmas Creek, Go Go) tout en apprenant sous la férule de ses anciens sa Loi et sa Culture pendant les rassemblements rituels de la saison des pluies. Son entrée en politique date de la dispute de Noonkanbah quand son frère classificatoire Jimmy Bieunderry l'incita à l'accompagner aux réunions politiques. Tout en participant au KLC dès ses difficiles débuts dans les années 1980, Joe Brown a participé activement dans la région de Fitzroy Crossing à l'établissement de plusieurs communautés (Junjuwa, Kurnangki, Ngurtuwarta) et organisations communautaires (la radio locale Wangkiyupurnapurru et le centre d'éducation pour adultes Karrayili). Il a aussi été officier de liaison pour la police locale pendant plusieurs années. Elu *chairman* de KALACC en 1993, il a occupé cette position, par intermittence, jusqu'en 2008, date à laquelle, après le suicide de son fils aîné, il s'est mis en retrait quoique restant toujours conseiller spécial pour KALACC, le KLC et le KLRC ainsi que dans les conseils de communautés et organisations locales. Dans le cadre de ses fonctions de représentation,

il a voyagé en Australie et dans le monde (de Canberra au Groupe de Travail sur les Populations Autochtones de l'ONU, en passant par l'UNESCO ou une rencontre avec la Reine d'Angleterre, etc.), acquérant ainsi une vision élargie de la problématique autochtone dans le monde ainsi qu'une connaissance approfondie des traditions culturelles des groupes autochtones du Kimberley et du reste de l'Australie.

En ce sens, Joe Brown appartient à une certaine élite politique du Kimberley autochtone, formée dans un engagement politique aussi bien local que national. De tels anciens – le terme désignant plus un statut qu'une classe d'âge – occupent de manière intermittente des fonctions dans chacune des organisations autochtones du Kimberley, selon un roulement qui les fait passer de l'une à l'autre. Au sommet d'une telle carrière, ceux des anciens qui se distinguent par leur engagement, leur abnégation (aucun de ces postes n'est salarié même si ceux qui les tiennent sont défrayés dans le cadre de leurs fonctions), leur capacité effective à ménager les conflits tout en obtenant des avancées et d'une manière générale à « prendre soin » de ceux dont ils se font la voix, des individus comme Joe Brown (mais aussi June Oscar, les frères Watson, ou encore Patrick Dodson), accèdent à la fonction de « conseiller spécial » pour l'ensemble des organisations autochtones et sont reconnus localement par les autorités comme des acteurs incontournables de la vie sociale et politique qu'il faut consulter en cas de difficulté – c'est ainsi que se tiennent régulièrement dans les locaux de KALACC des réunions de concertation avec la police locale.

Tous les dirigeants actuels du Kimberley autochtone appartiennent à cette génération née pendant la période institutionnelle, au sein des institutions ou dans le *bush*, éduquée par des anciens qui avaient vécu le contact et qui, confrontée à la levée des barrières de ségrégation, a tenté de traduire en actes la politique officielle d'autodétermination en donnant à leur formation rituelle une expression politique. Joe Brown m'expliquait ainsi lors de l'un de nos entretiens[44] : « *Nous voulons être reconnus comme les patrons de la terre et que le gouvernement entende que nous en faisons partie, les gens et la terre, et que nous n'essayons pas de prendre toute la terre pour*

[44] NB : des paroles de Joe Brown en français leur confère un aspect et un style que j'ai voulu, par souci de clarté, compréhensible alors qu'elle ne le serait pas pour un lecteur anglophone. La majorité des dirigeants autochtones du Kimberley ne parlent pas ce qu'ils désignent comme l' « anglais élevé » – *high english* – mais Kriol ou une forme intermédiaire appelée Anglais Aborigène –*Aboriginal English* – ce qui est le résultat de leur éducation sur les stations autant que de l'utilisation, relevée au premier chapitre, du *Kriol* comme marqueur identitaire aborigène. En outre, pour les dirigeants actuels dans les organisations du Kimberley, le Kriol comme l'anglais ne sont bien souvent que leur troisième ou quatrième langue après les langues vernaculaires, en l'occurrence, dans le cas de Joe Brown : walmajarri, mangala et wangkajungka.

nous : nous voulons travailler ensemble. De la même manière que le gouvernement fait tourner son business, nous voulons faire partie de notre business nous aussi. C'est pour cela que nous devons travailler ensemble et que le gouvernement doit commencer à nous écouter, de façon que nous puissions, en quelque sorte, parler ensemble et partager le pays »[45].

Ensemble, ces dirigeants défendent une vision dans laquelle la reproduction de la Loi et de la Culture parmi les jeunes générations nées dans les communautés est le moyen de répondre à la crise socio-économique que vivent les Aborigènes du Kimberley : un projet de « *develop-man* » (Sahlins 1992) fondé non pas sur l'opposition systématique au gouvernement ou aux *Kartiyas* mais sur le partenariat entre Aborigènes et non-Aborigènes, sur l'échange et la reconnaissance réciproque de chacun : modèle *two-ways*, littéralement "deux-manières", "double sens" ou encore "réciproque". Cette vision politique se manifeste en particulier dans la demande répétée de l'établissement d'une autorité régionale autochtone pour le Kimberley. Ce modèle est inspiré directement de l'exemple du Nunavut canadien, dont ils ont rencontré des représentants à Genève au sein du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones aux travaux duquel ils participent depuis sa création en 1982, ainsi que lors du festival de KALACC en 1997 (Ardiyooloon/One Arm Point).

En Australie, seuls les Insulaires du Détroit de Torres ont obtenu la création d'une telle structure, la *Torres Strait Regional Authority* (TSRA)[46] établie en 1994 à la suite de longues négociations dont l'issue fut précipitée d'une part par le jugement Mabo - qui abolit la doctrine de *terra nullius* et permit la reconnaissance d'un titre foncier autochtone dans la loi australienne et déboucha sur le *Native Title Act 1993 (Cwlth)* -, d'autre part par la reconnaissance du drapeau des Iles du Detroit de Torres dessiné par Bernard Namok, deux décisions officielles à l'aboutissement d'un long processus militant par lesquelles était reconnue la singularité revendiquée des Insulaires, notamment à travers la notion d' « Ailan Kastom » (littéralement la « coutume des îles »), par rapport à la société australienne dans son ensemble et aux autochtones du continent.

---

[45] Joe Brown, interview personnelle, 8.08.2006: "We want to be recognized the bosses of the land and to government to listen that we part of it, people and the land, and we're not trying to be, you know take all the land, we just wanna be working together. Same way the government, you know, running the business, we want to be part of our business too. That's why we gotta work together and start to listening to us and we can sort of a, you know, talking together and sharing the country". Traduit du Kriol. Le texte intégral de l'interview est reproduit dans les annexes à la fin de ce volume.

[46] < http://www.tsra.gov.au/the-tsra.aspx>

La négociation actuelle d'un accord de partenariat régional (*Regional Partnership Agreement*) intitulé « *Caring for Country* » (Prendre Soin du Pays) s'inscrit dans cette perspective développée au sein de nombreux forums, réunions et conférences, depuis le meeting fondateur de Crocodile Hole en 1991 (KLC 1991) réunissant toutes les organisations et communautés autochtones du Kimberley jusqu'à la Table Ronde sur le Développement Durable organisée en 2005 (Hill *et al.* 2006), dont les premiers principes apparaissent comme une définition du modèle « réciproque » de *develop-man* : « *Le développement durable est fondé sur : 1°) la reconnaissance du Kimberley comme un lieu aux valeurs environnementales et culturelles particulières qui ont une importance nationale et internationale. 2°) la reconnaissance du fait que, pour les peuples Autochtones, la culture guide l'activité économique et que le développement durable est fondé sur un pays sain et une culture forte. 3°) la reconnaissance et le respect des propriétaires traditionnels et de leurs droits à prendre des décisions sur leur pays* »[47]

b) Coordinateurs

Cependant, les anciens et les gouvernements opèrent selon des processus de prise de décision et des protocoles de représentation très différents que le partage d'un même vocabulaire – loi, culture, business – rend d'autant moins intelligibles qu'entre eux la relation de pouvoir est déséquilibrée : l'organisation dépend pour l'essentiel de son financement de subventions publiques et c'est le rôle du coordinateur que de traduire les orientations, les avis et les décisions du comité exécutif en demandes de financement réussies. Le rôle du coordinateur est donc central et le choix de sa personne par le comité d'une importance décisive dans le fonctionnement de l'organisation.

Coordinateur depuis 2005, Wes Morris a été recruté après plusieurs interviews téléphoniques et définitivement embauché après une période de probation de trois mois. Le comité exécutif, échaudé par les mauvaises expériences passées – la gestion désastreuse dans les années 1980 de l'organisation étant en grande partie imputable à des coordinateurs peu scrupuleux – prend désormais le temps de la réflexion, d'autant

[47] Hill, *et al.* 2006, p. 163 : "Appropriate development is based on: 1. Recognition of the Kimberley region as a place of special cultural and environmental values with national and international significance.2. Acknowledgement that culture guides economic activity for Indigenous people and appropriate development is based on healthy country and strong culture.3. Recognition and respect for Traditional Owners and their rights to make decisions on their country". Rapport disponible en ligne sur le site du KLC, www.klc.org.au/rndtable_docs.html.

plus qu'il a désormais, avec la maison que KALACC possède en ville pour le coordinateur, plus d'arguments pour attirer de possibles employés.

Wes Morris a répondu à l'annonce parue dans le journal après que sa femme, Mandy McGuire, eut obtenu le poste de coordinateur dans le centre d'art de Fitzroy Crossing, *Mangkaja Arts Centre Resource Agency* ; il a une formation de professeur, métier qu'il a exercé près de vingt ans dans le Queensland, ainsi qu'une longue expérience de participation et de gestion d'organisations communautaires (société historique, conseil municipal). De son propre aveu, il ne connaissait que peu de choses du Kimberley et de ses habitants aborigènes au moment de son embauche, raison pour laquelle il a adopté une attitude d'écoute vis-à-vis du *chairman* et d'autres membres du comité exécutif proches de Fitzroy Crossing - attitude qui le distingue de son prédécesseur immédiat qui, ayant longtemps enseigné à l'école de la communauté de Wangkatjungka, pensait en connaître assez long : il a voulu me dissuader de mener une enquête anthropologique à Fitzroy Crossing sous prétexte que l'anthropologue Robert Tonkinson, dans son livre sur les Aborigènes Mardu (Tonkinson 1990 [1978]), parents et alliés des Walmajarri, Wangkatjungka et Mangala de Fitzroy Crossing et du Grand Désert de Sable, avait déjà tout dit. De son point de vue la recherche anthropologique devrait se limiter à n'être qu'une collection de monographies ethnographiques sur les traditions culturelles de peuples exotiques. Or c'est bien la situation *contemporaine* des Aborigènes du Kimberley qu'il m'importait d'observer et de décrire : non pas leur culture en tant qu'ensemble prédéterminé de contenus et de pratiques traditionnelles que les Aborigènes seraient voués à perdre face à l'avancée de la modernité mais bien plutôt la manière dont ces gens habitent et travaillent cette modernité même et y agissent de manière singulière - posture qui, je le découvris, était aussi celle de Wes Morris, en raison même de la conscience qu'il avait de sa propre ignorance de ce que les Aborigènes du Kimberley faisaient et désiraient : écouter, observer et tenter de décrire plutôt qu'immédiatement interpréter à la lumière d'un sous-texte présupposé (Bazin 1996).

c) Charnières de KALACC

L'idéologie de KALACC veut que le comité exécutif des anciens dirige le personnel de l'organisation, y compris le coordinateur qui est placé pour ainsi dire sous la tutelle du *chairman*. Ensemble ils composent le couple charnière de l'organisation et sa représentation visible dans les divers forums, assemblées et réunions auxquelles

KALACC participe : Joe Brown dit ne pas comprendre le « haut anglais » (*high english* désigne l'anglais technique des bureaucrates avec lesquels KALACC est en contact pour ses financements) et Wes Morris n'est pas officiellement habilité à prendre des décisions sans l'avis informé du *chairman*.

« *Je suppose qu'il faut s'appuyer sur les conseils de l'exécutif. J'ai eu la chance d'avoir Joe Brown comme chairman pour les dix-huit premiers mois et Joe et moi avions une bonne relation, nous travaillions en étroite collaboration et il m'a beaucoup guidé. J'ai l'espoir que notre nouveau chairman Tommy May – Je connais bien Tommy et nous interagissons déjà de manière assez proche et je pense que nous serons probablement capables d'entretenir une relation similaire à celle que Joe et moi avions. Donc je m'appuie sur ces anciens selon la tradition mais aussi sur des dirigeants modernes, des gens comme June Oscar, lorsque je sens que je suis dépassé et que j'ai vraiment besoin de conseil. Je cherche conseil auprès d'un certain nombre de personnes et l'un de ces autres dirigeants est bien sûr monsieur Watson ; monsieur Watson et moi avons une bonne relation et je cherche souvent conseil auprès de lui aussi* »[48].

La qualité de l'action du coordinateur pour les membres du comité exécutifs dépend ainsi de la qualité de relations interpersonnelles, intersubjectives, qu'il entretient avec un certain nombre de personnages clés qui participent à la vie de l'organisation. Ceux-ci sont, de fait, chargés de l'élever « *grow him up* », à leurs processus, manières de faire et points de vue. Dans son histoire, KALACC n'a connu qu'un seul coordinateur aborigène, un homme Nyikina élevé à Perth, Wayne Bergmann, qui commença sa carrière dans les organisations aborigènes du Kimberley, à Mangkaja d'abord, avant de devenir coordinateur de KALACC au moment du déménagement de l'organisation à Fitzroy Crossing, période durant laquelle il fit son apprentissage des processus et protocoles autochtones auprès de Joe Brown et d'autres dirigeants influents de KALACC : « *Nous allions dans le bush, à la rencontre des gens, à Yagga Yagga, à travers tous les Kimberleys et je devais m'asseoir derrière le chairman. Les gens*

[48] Wes Morris, interview personnelle, 7 octobre 2007 : "I suppose you have to rely on guidance from your executive. I was fortunate to have Joe Brown as *chairman* for the first eighteen months and Joe and I had a good relationship, we worked closely together and he provided a lot of guidance to me. I'm hopeful that our new *chairman* Tommy May – I know Tommy well and we already interact quite closely and I suspect that we'll probably be able to continue a similar sort of relationship as Joe and I had. So I do rely on those traditional elders but also on the modern leaders also, people like June Oscar, when I sense that I'm out of my depth and I really do need guidance. I do seek that guidance from a number of people and one of those other leaders of course is Mr Watson, Mr Watson and I have a good relationship and I often seek advice from him also". Le texte intégral de l'interview est reproduit dans les annexes à la fin de ce volume.

parlaient dans leurs langues et une fois de temps en temps, le Chairman se tournait vers moi pour me demander des clarifications sur différents sujets. Et donc ça a aussi été mon apprentissage culturel »[49]. Par la suite, l'organisation l'a soutenu lorsqu'il est parti à Perth passer un magistère de droit qui l'a propulsé au poste de directeur exécutif du *Kimberley Land Council*, poste qu'il occupe toujours aujourd'hui. De la même manière, pour Wes Morris le poste de coordinateur de KAACC se révèle être un apprentissage, qu'il suit en discutant avec le *chairman*, en organisant, allant et participant aux meetings, qui, selon lui, l'amène à mieux "transmettre" les aspirations des membres de KALACC.

Le couple coordinateur-*chairman* peut ainsi être considéré comme une machine d'enculturation réciproque, dans la mesure où chacun des deux termes soumet l'autre à ses propres protocoles culturels et les lui explique, en situation, afin qu'il puisse y participer de manière informée. En ce sens l'organisation élabore moins des traductions qu'elle n'entretient une distinction dentre deux univers pour permettre à ses membres d'en faire respectivement l'expérience informée. L'efficacité et la justesse de cette opération reposent sur une qualité de liens interpersonnels telle que *chairman* et coordinateur veuillent non pas traduire mais articuler ensemble leurs points de vue respectifs.

Si l'idéologie de KALACC en tant qu'organisation affirme que les décisions du conseil exécutif sont prises sur le mode du consensus, par un travail de reformulation progressive des propositions par les différents participants jusqu'à une résolution qui satisfasse tout le monde - c'est-à-dire que personne ne s'y oppose -, le processus de décision, tel que j'ai pu l'observer, diffère quelque peu de ce modèle idéal : après une première discussion au cours d'une réunion du comité exécutif, « *la modalité initiale est de reporter la décision, elle est reportée aux patrons culturels. Ceux-ci se réunissent ensuite à une occasion non spécifiée et débattent les différentes questions en petit comité avant de m'informer des décisions auxquelles ils sont parvenus* »[50]. A la réunion suivante du comité exécutif, la décision est présentée et soumise au vote des membres.

---

[49] Wayne Bergmann in KALACC 2007, p. 106 : "We would go out bush, go meet people in Yagga Yagga, all over the Kimberleys, and I'd have to sit behind the *Chairman*. People would talk in language then every now and then the *Chairman* would turn around and ask me for clarification on different issues. And so that was my cultural learning as well".

[50] Wes Morris, interview personnelle, 7.10.2007 : « the initial modality is that a decision be deferred, deferred to cultural bosses. Cultural bosses then meet at an unspecified later occasion and will then thrash out in a small forum the various issues and will then report back to me what are the decisions that they have made".

Les processus de décisions aborigènes prennent nécessairement du temps dans la mesure où toutes les parties liées à une question doivent être d'abord identifiées puis consultées. Si le report des décisions est aussi une tactique par laquelle les anciens tempèrent les pressions exercées par des bureaucrates toujours pressés qui veulent que des décisions fermes soient prises dans la journée ou la semaine, cette option-là n'est pas toujours disponible : certaines opportunités ne se présentent pas deux fois, certaines exigences ne peuvent souffrir de délai. Dans les faits, donc, un certain nombre de décisions sont prises rapidement, en comité restreint, à un niveau dit « stratégique » où l'on retrouve les grandes figures de la politique autochtone du Kimberley, des individus tels que Patrick Dodson, June Oscar, les frères Harry et John Watson, Joe Brown, Wayne Bergmann, Tom Birch (*chairman* du KLC depuis 1998) ou encore le coordinateur de KALACC, tout au plus une dizaine de personnes qui peuvent se joindre au téléphone facilement afin de discuter, peser les options et prendre rapidement une décision.

d) Représentation hiérarchique

Le comité exécutif entretient une apparence de collégialité, affirmée dans le principe que personne ne peut parler à la place de quelqu'un d'autre à moins qu'il n'y ait été explicitement autorisé. Cependant, le comité ne se réunit pleinement que lors des assemblées générales annuelles, et les processus de prise de décision y semblent reproduire, comme par mimétisme, l'ordre hiérarchique bureaucratique : l'avènement d'un système de « patrons » dans le Kimberley, particulièrement mis en valeur dans les organisations régionales mais aussi dans le domaine rituel et culturel, en est un signe marquant et, dans le cadre de KALACC, légitime des distinctions entre le niveau stratégique, le niveau opérationnel (le comité exécutif) et le niveau du terrain.

Cette formation hiérarchique est toutefois soumise à rude épreuve, travaillée qu'elle est par les codes et pratiques des patrons comme de ceux dont ils sont responsables. Est défini comme *boss*, en effet celui , ayant accès à des ressources, sait « prendre soin comme il faut » (*look after properly*) d'un ensemble de relations – organisation, groupe familial, linguistique ou d'intérêt, pays, cérémonie. C'est donc une position qui se négocie, comme naguère sur les stations, dans un rapport d'interdépendance où la domination est reformulée en partenariat entre individus reliés entre eux. Dans la mesure où ces patrons sont aborigènes ils sont d'autant plus soumis aux réseaux de parenté classificatoire aborigènes locales et aux "exigences de partage"

que celles-ci sont désormais formulées dans une économie de la rareté où l'accès aux ressources est centralisé dans l'appareil de l'Etat (Austin-Broos 2003, voir aussi chapitre 3) et que, dans le cas de KALACC, ces patrons représentent la Loi traditionnelle dont le système des sous-sections est considéré comme un pilier.

Ainsi les dirigeants aborigènes des organisations prennent toujours soin d'une part de ne jamais sembler imposer quoi que ce soit dans les meetings à un groupe qui n'est pas le leur et de ne jamais laisser croire qu'ils agissent et décident seuls ou occupent leur position par intérêt personnel (voir aussi Sullivan 1996 : 110): "*Ce n'est pas seulement pour moi que je le fais, je le fais pour les gens qui sont…notre peuple et nos jeunes enfants, lorsque je leur parle, qu'ils voient que je suis quelqu'un dans cette ville, mais pas pour moi, c'est pour tout le monde que je suis là pour aller au meeting pour aider les gens, aider mes enfants ; je veux faire en sorte que les choses puissent marcher ensemble* » [51].

En outre, les règles de sociabilité qui régissent les réseaux de parenté œuvrent à empêcher quiconque de s'élever trop haut : l' « exigence de partage » de la parentèle se focalise par nécessité sur ceux qui ont plus et tend à les mettre au même niveau que les autres[52]; de même, la distribution et la circulation du pouvoir en réseaux horizontaux garantit l'impossibilité de l'émergence d'un pouvoir tyrannique : c'est en cela précisément que, à la suite de Sullivan, il est possible de décrire l'aboriginalité de ces organisations comme la raison de leur faiblesse politique, par l'impossibilité d'émergence de porte-paroles stables, représentatifs et reconnus par tous au sein d'un réseau distribué ; même au niveau stratégique, les représentants des gouvernements ou des compagnies minières ne s'adressent jamais qu'à un groupe de personnes. Contrairement aux bureaucrates aborigènes, ou à ceux qui constituent une classe moyenne (salariés, propriétaires de leur maison, etc.), les anciens ne peuvent pas maîtriser leurs interactions avec les réseaux de relations dans la mesure où ce sont ces réseaux mêmes qui leur confèrent ce statut d'anciens – tandis que pour les premiers, la

[51] Joe Brown, interview personnelle, 8.08.2006 : "this is not only for myself I'm doing it, I'm doing it for people that's in… our people and for youth kids when I talk to them, see that I'm somebody in this town, but not for me, it's for everybody that I'm be there to go on the meeting, helping people, help my kids, I wanna see that things are gonna be working together".

[52] Tamisari (2000) fait une analyse similaire dans le cadre des danses et des cérémonies Yolngu en terre d'Arnhem à travers ce qu'elle appelle « la malédiction des compliments » : celui qui profère ce compliment peut en retour exiger un don de la part du danseur complimenté, qui peut aller de quelques brins de tabac à plusieurs centaines de dollars australiens. A un premier niveau, Tamisari analyse cette pratique comme un moyen d'empêcher un danseur virtuose de s'emporter et d'abuser du prestige et de l'autorité que lui confèrent cette qualité.

possibilité de s'extraire de ces réseaux est la condition même de leur accession à la classe moyenne.

La problématique de la représentation, enfin, laisse toujours ouverte la possibilité de contester : un membre du comité exécutif est en droit de rejeter toute décision qui aurait été prise en son absence ou sans qu'il ait été consulté s'il s'estime comme partie prenante de la question. En pratique, l'étiquette autochtone tend à minimiser les conflits ouverts en public et de telles contestations ne se manifestent jamais à un niveau interpersonnel direct mais plutôt dans des diatribes lancées à la cantonade ou, le plus souvent, sont résolues par des discussions en petit comité.

Le comité exécutif de KALACC présente ainsi le paradoxe d'un pouvoir qui assume *simultanément* une forme collégiale et une forme hiérarchique. Peut-on ici parler de représentation quand, selon un principe démocratique extrêmement strict, celle-ci se négocie contextuellement en fonction de la capacité des individus à prendre soin de ceux pour qui ils parlent ?

e) Interculturalité ?

De la même manière, peut-on parler d'interculturalité, qui présuppose des domaines culturels distincts, au sein de KALACC dans la relation interpersonnelle entre le *chairman* et le coordinateur ? Le travail de l'organisation est en effet fondé sur une distinction entre différents ordres de « businesses » relatifs à la Loi et la Culture : celui des Blancs (*whitefella*), dont est principalement chargé le coordinateur, et celui des Noirs (*blackfella*) dont le comité exécutif et son *chairman* ont la charge. Cette distinction, qui participe avant tout de processus de construction identitaires corrélatifs à la politique autochtone, est marquée par certains modes d'actions clés tels que la séparation entre hommes et femmes aborigènes et public non-Aborigène et non-initié au moment de discuter d'affaires secrètes-sacrées telles que le rapatriement d'objets *tarruku* ou l'organisation de la saison de la Loi suivante.

Dans les faits cependant, ces deux domaines prétendument séparés s'interpénètrent constamment : le coordinateur de KALACC conduisit en décembre 2007, certes en compagnie du *chairman* et d'un conseiller spécial, la camionnette remplie d'objets sacrés rendus par le musée d'Australie Occidentale et aida à leur transfert dans le container où ils sont aujourd'hui entreposés dans l'enceinte de

KALACC ; le comité exécutif valide les rapports financiers d'activité annuels – activité appartenant typiquement au domaine blanc - et élit un *chairman* pour qu'il participe en leur nom au sein de forums nationaux ou internationaux : sans s'arroger le droit de parler pour les autres, le *chairman* les représente publiquement néanmoins.

En d'autres termes, les anciens réunis au sein de KALACC pour donner corps à leur autorité « traditionnelle » font un certain nombre de compromis pragmatiques par rapport à l'idéologie affichée de l'organisation en vue de lui assurer quelque efficacité politique. Ainsi la possibilité de représenter et parler pour quelqu'un d'autre ou pour un autre pays que le sien, si elle est fermement niée localement, empêchée et prévenue au sein du comité exécutif ou dans les forums locaux et régionaux, est admise à un niveau supérieur quand il s'agit, par exemple, de parler pour KALACC ou pour le Kimberley autochtone dans une conférence nationale. Cette négociation contextuelle de la représentation, en fonction des circonstances particulières, est au cœur de l'ambigüité de KALACC en tant qu'organisation bureaucratique autochtone matérialisant la volonté politique de dirigeants rituels. Avant d'en tirer les conséquences, je me tourne désormais vers le jeu de cette ambigüité, non plus au sein même de KALACC, mais dans son articulation avec les administrations australiennes.

2. Traductions et Communications : Territoires de Pratique Administratifs

Sullivan (1996 :116) définit la spécificité et l'ambigüité du KLC en ce qu'il est une organisation qui traduit les aspirations territoriales des anciens du Kimberley – un domaine particulièrement développé dans leurs cultures – en processus et programmes politiques européens. A cet égard, KALACC apparaît d'autant plus ambiguë que le concept de « Loi et Culture » n'a pas d'équivalent direct dans les catégories australiennes – contrairement au « pays » qui se traduit par « propriété foncière », « terre », « environnement » - alors même qu'il définit les missions et les objectifs de l'organisation. Les termes de loi et culture ne sont pas articulés ensemble dans les catégories opératoires de la bureaucratie australienne qui privilégie plutôt d'une part celle de « art et culture » et d'« ordre et sécurité » (*law and order*) de l'autre : c'est donc entre ces termes là que KALACC est contraint de négocier son existence. Wes Morris explique ainsi : « *Tandis que nous avons notre propre philosophie (ethos), nous devons être conscients de la philosophie et des paradigmes de ceux à qui nous demandons des financements […] du point de vue du gouvernement fédéral, il ne sont pas intéressés*

par la loi et la culture mais par l'ordre et la sécurité et, bien sûr, lorsqu'ils parlent de loi, ils veulent dire policiers. Et donc on a une contestation intéressante là : comment mettons-nous en avant la loi et la culture aborigènes lorsque le gouvernement fédéral, notre principal bailleur de fonds, veut promouvoir un programme d'ordre et de sécurité ? »[53]. S'agit-il à proprement parler de traduction - l'inscription ethnocentrique d'un texte étranger dans un univers sémantique familier - ou avons-nous affaire à autre chose : une recherche d'équivalences (déterminée par une situation politique) ou une tentative de décentrement mutuel ?

a) « Art et Culture »

En Australie, la critique de la politique d'autodétermination adoptée à l'égard des Aborigènes en 1972 par le gouvernement fédéral s'est, dès le début, fondée sur l'organisation et le financement de cette autonomie aborigène non pas par les groupes et individus concernés eux-mêmes mais par la bureaucratie des affaires aborigènes (Langton 1978). La volonté d'aboriginaliser ces services administratifs, ATSIC en étant l'exemple paradigmatique, a débouché sur une bureaucratisation des Aborigènes bien plus que sur une « indigénisation » de la bureaucratie au sens de Sahlins (1992, 2007 [1989]), c'est-à-dire une manière d'ordonner cette bureaucratisation de manière qu'elle débouche sur l'enrichissement des cultures locales. Le financement par l'administration publique et la soumission de ces financements à la conformation aux protocoles de demandes et de rapports financiers constitue le frein principal à toute autodétermination réelle, *empowerment* ou prise d'autonomie, des groupes aborigènes concernés – communautés, organisations ou autres.

Toujours à propos du KLC, Sullivan développe ainsi l'idée que l'administration postcoloniale repose sur l'apparence d'autodétermination – sous la forme de conseils communautaires ou comités exécutifs – qui fournit les moyens d'un contrôle administratif (1996, p. 118). Alors que l'organisation fut au départ financée de manière indépendante par le système du "*chuk-in*" (les membres reversant une partie de leurs revenus pour assurer le fonctionnement de l'organisation) ; c'est aussi comme cela qu'ont été financées au départ nombre de communautés et *outstations*, par exemple

[53] Wes Morris, interview personnelle, 7.10.2007 : « So whilst we have our own ethos, we need to be conscious of the ethos and the paradigms of those that we're seeking funds from. […] from the federal government point of view, they're not interested in law and culture, they're interested in law and order and of course when they say law they mean policemen. And so there's an interesting contestation going on there: how do we promote aboriginal law and culture when the federal government, our main funding body, wants to promote an agenda of law and order? ».

Ngumpan), la croissance et l'extension de ces activités a requis le recours aux financements publics qui ont progressivement transformé le KLC d'organisation contestataire en organisation semi-publique : en 1993, l'acquisition par le KLC du statut de *Native Title Representative Body* (NTRB), si elle a pérennisé son financement, a effectivement limité ses possibilités d'action aux seuls cadres définis dans le *Native Title Act* et l'a soumis à un strict contrôle administratif. De ce point de vue, l'incorporation administrative des organisations autochtones, particulièrement celles qui, comme le KLC, ont émergé d'initiatives locales, apparaît comme une manière, de la part des pouvoirs publics, de s'en assurer le contrôle, soit une forme renouvelée d'institutionnalisation : la loi australienne vient d'autant plus contraindre l'agentivité des Aborigènes qu'ils sont reconnus comme citoyens à égalité avec le reste de la population australienne devant elle.

De la même manière, KALACC a toujours été majoritairement financée, en tant qu'organisation culturelle, selon les conceptions bureaucratiques de ce qui constitue *la* culture de la trentaine de groupes distincts qu'elle fédère, situation qui contraint, voire empêche l'organisation de développer des programmes selon la vision qu'elle incarne d'un mouvement d'émergence de formes nouvelles à partir de manières définies traditionnellement. Jusqu'en 2006 KALACC n'a jamais été financée pour la saison de la Loi en tant que telle, bien que ce soit là sa raison d'être première. L'organisation a reçu ces deux dernières années 20 000 dollars pour l'organisation de la Loi, mais bien du ministère fédéral des arts et de la culture; selon Wes Morris, les agences publiques qui finançaient KALACC – le Conseil Australien pour les Arts, ATSIC, le ministère des communications, de l'information du transport et des arts, toutes agences fédérales - avaient des "*attentes implicites [et]une partie de la raison pour laquelle ces agences nous finançaient était le soutien de la saison de la Loi*" (Wes Morris, communication personnelle, janvier 2009). Quoiqu'il en soit, l'organisation doit recourir à des tactiques et des subterfuges de manière à pouvoir réaliser ses objectifs propres : « *Nous devons prétendre qu'il s'agit de quelque chose d'autre que ce que c'est réellement afin d'attirer ces financements* »[54] : cela s'appelle traduire la "Loi et Culture" en "Arts et Culture", une opération hautement problématique.

Car ce jeu de tactiques et de dissimulations – il faudrait enquêter afin de savoir à quel point les bureaucrates en sont dupes, s'ils le sont – porte avec lui le potentiel de

[54] Wes Morris, interview personnelle, 7.10.2007 : « we have to pretend it's something other than what it really is in order to attract those funds ».

transformer effectivement les pratiques et manières de faire concernées : le transfert et la réduction de la sphère rituelle au seul domaine de la “culture” et des “arts”, imposé par les catégories administratives, par exemple, a été l’un des vecteurs les plus puissants par lesquels ces pratiques ont été effectivement séparées du domaine du travail, au sens sociétal du terme, et reléguées à la sphère des loisirs et de la vie privée (Kolig 1981). Si ce mouvement s’inscrit en parallèle à la sécularisation du pouvoir rituel, porté par les anciens eux-mêmes, cela accompagne aussi la marginalisation des rituels dans les processus éducatifs et celle des anciens en tant que dépositaires de l’autorité sociale, ces rôles étant désormais appropriés et assurés par la société australienne et ses institutions propres : la traduction de “Loi” en seule “Culture” neutralise sa valeur politique et sociétale. En outre, j’ai pu observer que le développement de la « culture aborigène » en tant que catégorie marchande, soutenu activement par les pouvoirs publics australiens et l’industrie du tourisme, s’il a généré des revenus et accompagné des mouvements de revivification culturelle, a aussi transformé le rôle des anciens en tant que ressources économiques: attractions folkloriques potentielles, soumises et cédant à la pression de partager leurs revenus avec leur parentèle mais dépossédés effectivement de leur rôle de régulateurs de la vie sociale, économique et spirituelle. La création d’une organisation chargée de promouvoir la Loi et la Culture s’inscrit exactement là contre en ce sens que l’un de ses objectifs premiers est de restaurer le rôle et l’autorité des hommes et femmes de Loi en tant qu’agents au sens fort du terme : ceux qui orientent le devenir de leur société.

Le terme de « culture » est systématiquement employé au singulier par les hommes politiques et bureaucrates australiens et elle se définit comme un ensemble d’objets – peintures, danses, chants, films – qui peuvent être adressés (vendus) à un public non-Aborigène. Ainsi que le souligne Eric Michaels dans un article interrogeant la notion même de « contenu aborigène » (1994b), une forme culturelle locale ne devient « aborigène » que lorsqu’elle sort des circuits de production, de circulation et d’échanges locaux et qu’elle est adressée à un auditoire non pas nécessairement non-Aborigène mais n’appartenant pas aux réseaux locaux dans lesquels ces formes sont ancrées, générées et échangées. La réduction des cultures autochtones à un ensemble d’objets composant un singulier essentialiste reflète les propres conceptions et préjugés de la bureaucratie australienne qui s’oppose aux conceptions locales de la Culture comme ensemble de pratiques émergentes (Cowlishaw 1998). La majuscule ici imposée par les Aborigènes du Kimberley vient comme le « A » majuscule donné à « Aborigène

(Glowczewski 1997) tempérer le singulier en soulignant les conceptions alternatives qui génèrent, du point de vue des autochtones, l'emploi de tels mots, leur ancrage local et, par là même, multiple.

Lors de la réunion de Crocodile Hole, en 1991, les Aborigènes de tout le Kimberley proposaient un ensemble de définitions qui toutes mettent en avant le caractère dynamique et relationnel d'une telle notion : « *la Culture, c'est la continuité* » ; « *un mode de vie* » ; « *être ensemble* » ; « *le maintien de sa continuité* » ; « *une force dynamique s'adaptant continuellement* » ; etc.[55]A la vision fixiste et essentialisante de la culture comme un ensemble de traits discriminants et d'objets commercialisables, les Aborigènes objectaient que : « *La dénégation en cours et l'incompréhension ininterrompue de nos responsabilités Culturelles nuit à l'utilisation constructive de la Culture comme un outil important pour faire face à nos difficultés* »[56]. Ils répondaient ainsi à l'apparent paradoxe d'une visibilité accrue des productions culturelles aborigènes en Australie et à l'international depuis les années 1970 s'accompagnant, en parallèle, d'une dégradation des conditions de vie dans les localités aborigènes, en ville comme dans le *bush*.

De fait les projets de *develop-man* tels qu'élaborés et véhiculés par KALACC ne sont possibles que si la Loi et la Culture peuvent être articulées au présent de leur situation d'émergence dans le discours. Or, dans les conceptions bureaucratiques de la culture et les modalités légales de reconnaissance de l'autochtonie, ce qui relève au plus haut point de la Loi et la Culture du point de vue des anciens, comme les liens de parenté, apparaît comme une source de dysfonctionnements sociaux : ainsi les réseaux de consubstantialité et de solidarité régis par une éthique d'exigence de partage au cœur des socialités autochtones ont-ils été identifiés comme les obstacles premiers à toute bonne gouvernance, particulièrement sous le gouvernement du conservateur libéral John Howard qui a mis les concepts de gouvernance et de responsabilité au premier plan de sa politique autochtone.

Alors que, en février 2006, la *Western Australian Law Reform Commission* rendait public son rapport et ses 131 recommandations – et parmi elles la nécessité de prendre en compte dans la loi le fonctionnement de ces réseaux – le gouvernement

[55] KLC & Waringarri 1991, p. 22 : "Culture is continuity ; Culture is a way of life ; Culture is being together ; Culture is maintaining its continuity ; Culture is a living dynamic force continually adapting".
[56] *Ibid.*, p. 19 : "The ongoing denial and continuing misunderstanding of our Cultural responsibilities is detrimental to the constructive use of Culture as an important tool in addressing the difficulties we face"

d'Australie Occidentale mettait en place l'obligation pour toute personne s'occupant d'enfants sans en être un parent biologique (au sens strict de père ou mère) ou son tuteur légal d'obtenir une « carte bleue » (*Working with children card*), payante, après vérification de son casier judiciaire. Cette décision provoqua une grande émotion dans la région de Fitzroy Crossing où les grands-parents, biologiques ou classificatoires, sont chargés en priorité de l'éducation culturelle des jeunes enfants de leur parentèle étendue et, pour ce faire, les emmènent régulièrement dans le *bush* pour le week-end parcourir le pays, chasser et cueillir : les anciens se sentaient criminalisés par une telle disposition légale, empêchés de jouer leur rôle librement, contraints de payer faute d'être reconnus dans leur rôle culturel.

b) « L'ordre et la sécurité » (Law and Order)

Si la culture est le domaine d'un singulier problématique – tension entre une culture vivante et une culture à conserver dans ses aspects jugés acceptables du point de vue de la gouvernance, du développement et des droits de l'homme – la Loi est l'objet d'une dichotomie fortement ancrée entre la « Loi blanche » et la « Loi noire ».

Le militant et intellectuel aborigène Noel Pearson, qui a grandi dans la communauté dont il est aujourd'hui *chairman*, Hopevale dans la péninsule du Cap York (nord du Queensland), a élaboré une critique du système d'assistance sociale et formulé des propositions pour le développement économique des communautés aborigènes isolées au travers de nombreuses publications et interventions médiatiques (voir en particulier Pearson 2000a) qui l'ont amené à développer le *Cape York Institute* pour faire dialoguer chercheurs, hommes politiques et acteurs locaux. Ses idées de réforme ont séduit le gouvernement fédéral australien qui les a depuis interprétées et, dans certains lieux, a mis en place en s'en réclamant des programmes conditionnant le versement d'allocations familiales aux parents à l'assiduité scolaire de leurs enfants (en particulier dans le Territoire du Nord et dans la Péninsule du Cap York mais aussi désormais dans le Kimberley) – cette récupération politicienne et l'émergence de Pearson comme porte-parole aborigène sur le plan national a débouché sur une vive contestation de sa personne et de sa représentativité dans les milieux politiques et militants aborigènes.

En 1997, il formulait le concept d'« espace de reconnaissance » à propos de la législation sur le Titre Foncier Autochtone, comme cette zone où les deux systèmes de

loi, autochtone et non-autochtone, se recoupent. Dans la pratique de KALACC, les anciens ont constamment cherché à trouver, définir et exploiter de telles zones d'intersection où la dichotomie autochtones/non-autochtones semble se réduire. La création en 2001 du programme Yiriman à destination des « jeunes à risque » (*youth-at-risk*) - en raison de problèmes d'addiction (alcool, tabac, marijuana), de violences (subies ou perpétrées) et/ou de séjours répétés en prison - s'inscrit dans une telle démarche (voir chapitre 4). En effet, ce programme est fondé sur l'idée qu'une partie au moins de la solution à ces difficultés sociales réside dans le renouvellement de l'ancrage de ces jeunes dans leur identité culturelle sous l'autorité d'anciens les remettant ainsi dans le droit chemin des deux lois. Malgré les succès et récompenses qu'a reçus le programme, son financement pérenne n'est toujours pas assuré, malgré de nombreuses démarches entreprises par le coordinateur de KALACC auprès des ministres de la Justice et des Services Pénitentiaires d'Australie Occidentale et du gouvernement fédéral.

Cette dichotomie entre deux Lois – dont on a vu dans ce chapitre comment elle avait été élaborée rituellement par les anciens du Kimberley – est aussi fermement ancrée dans la pratique bureaucratique et politique australienne où elle se décline sous l'opposition entre la loi australienne et la « loi coutumière » (*customary law*) telle qu'elle est encore pratiquée et telle que la loi australienne peut la reconnaître ou envisager de lui faire une place, comme par exemple à travers la loi sur le Titre Foncier Autochtone (*Native Title Act 1993*). Depuis une vingtaine d'années, les juristes et juges australiens membres de la Commission de Réforme des Lois débattent des modalités de reconnaissance de ce que les Aborigènes appellent Loi dans le Kimberley autochtone, mais aussi « business » dans le domaine rituel, ou encore Rêve dans les catalogues d'expositions et les travaux anthropologiques (*Dreaming*, ainsi que le nom correspondant dans les langues vernaculaires : *Tjukurrpa* dans le désert, *Ngarrangarni* dans la région des fleuves ou encore *Bugarrigarra* sur la côte nord-ouest).

Cependant, « *tandis que diverses législations cherchent à effectuer quelque 'intersection' entre la loi nationale et la loi coutumière, en fait, l'étendue des processus sociaux et politiques coutumiers reconnus est extrêmement limitée* »[57]. La principale raison de cette limite est à chercher dans le fait que la loi est considérée du point de vue australien comme un élément d'un système total et non, selon le point de vue des

[57] Weiner & Glaskin, p. 7: "while various legislation seek to achieve some 'intersection' between national law and customary law, in fact, the range of customary social and political processes given recognition is extremely limited".

hommes et femmes de Loi aborigènes, comme le système total lui-même contenant toutes les virtualités et régissant les modalités de leurs actualisations (Weiner 2006, p. 16). Les difficultés que KALACC rencontre dans sa volonté de participer à la loi australienne – en s'impliquant dans les discussions sur les nouvelles prisons prévues pour le Kimberley, en établissant un programme comme Yiriman, en organisant des réunions de médiation avec la police locale à Fitzroy Crossing, etc. – tiennent à l'impossibilité structurelle pour la bureaucratie de les comprendre selon leurs termes holistiques : malgré une rhétorique publique d'une approche « de-l'ensemble-du-gouvernement » (*whole-of-government approach*), celle-ci reste par nature fragmentée. Ainsi, les Centres de Coordination Indigènes (*Indigenous Coordination Centres*), où est censée se réaliser cette approche nouvelle, sont des bureaux où chaque ministère ou agence impliquée dans les affaires aborigènes a un représentant rendant compte à sa propre hiérarchie bien qu'un « négociateur de solution » (*solution broker*) tente de les faire travailler ensemble sur une seule feuille de papier – les cas d'épuisement (*burn out*) chez ces négociateurs sont apparemment fréquents.

En fait, la Loi est le terme d'une double incompréhension, d'un double malentendu qui se nourrit du fait que de chaque côté le même mot est investi d'un sens différent qui est supposé être compris par l'autre. Les juristes et bureaucrates australiens traitent la loi coutumière à l'aune de leur propre loi comme un ensemble de règles normatives relativement fixes, énoncées, connues de tous (en droit) et inscrites dans un code, un « *gros livre venu de la Grande Angleterre* » selon l'expression de Hobbles Danayiri racontant le mythe du Capitaine Cook à Deborah Bird-Rose (1984). De leur côté, les anciens du Kimberley critiquent la loi des *Kartiyas* comme étant une « *loi de papier* », toujours changeante et soumise au bon vouloir des individus au pouvoir tandis qu'ils revendiquent leur Loi comme immuable et indépendante des hommes quant à son établissement (pas sa transmission) - un aspect que le juge du premier cas de revendication territoriale dans le Territoire du Nord, J. Blackburn, avait relevé quand il avait statué dans son jugement final que « *si jamais un système pouvait être déclaré 'un gouvernement de lois et non d'hommes', il apparaît dans les preuves devant moi* »[58] décrivant le système Yolngu de propriété foncière (ce qui ne l'a cependant pas empêché de rejeter la plainte et permettre à la mine de bauxite de s'installer à même le gisement). Chacun des deux côtés juge l'autre loi à l'aune de sa propre conception et par là même se méprend : il y a bien, par exemple, une Loi immuable et souterraine chez les

[58] Justice Blackburn cité dans McRae *et al.*, 2003 p. 125: "If ever a system could be called 'a government of laws, and not of men', it is shown in the evidence before me".

Kartiyas, celle du capitalisme (voir chapitre 1); c'est même cette Loi, ce « business » qui a dirigé l'entreprise coloniale en Australie.

Pour autant, comme le relève F. Weiner : « *l'establishment légal australien et les Aborigènes, globalement, souscrivent tous deux à une définition non-relationnelle, sui generis de la loi – dans les deux cas elle est pensée comme émergeant de quelque chose de fondateur (les 'droits de l'Homme' et les actions primordiales des ancêtres créateurs au cours du Rêve respectivement)* »[59]. Autrement dit, les uns comme les autres partageraient une même conception fondamentale de l'origine de la loi comme extérieure à l'être humain. Bien que dans un cas la loi s'impose dans une relation transcendante et que, dans l'autre, elle se révèle sur un plan d'immanence, la loi/Loi est au centre de ce qui légitime et l'autorité et son exercice : la dichotomie noir/blanc se développe dans une opposition mimétique – l'un jugé au regard de l'autre et de ses catégories - mais sur un socle commun, sur une convention imposant la nécessité de situer, au moins en théorie, la légitimité du pouvoir en dehors de l'action humaine.

c) Territorialisations mimétiques

Dans un ouvrage consacré au lien entre pouvoir et traduction dans le monde anglophone, Laurence Venuti souligne que « *comme la traduction construit une représentation domestique pour un texte et une culture étrangers, elle construit simultanément un sujet domestique, une position d'intelligibilité qui est aussi une position idéologique développée à partir des codes et canons, des intérêts et des programmes de certains groupes sociaux domestiques* »[60].

KALACC et les autres organisations régionales partagent une spécificité par rapport aux autres organisations aborigènes de la région : ici les Aborigènes ont choisi d'utiliser des mots anglais pour tenter de se faire mieux entendre en travaillant à partir d'un vocabulaire partagé, au moins dans la forme, puisque, comme on l'a vu, le contenu attribué à ces notions diffère suivant le côté d'où l'on se place, mais les termes eux-mêmes constituent un socle commun.

---

[59] F. Weiner, 2006, p.17 : "Both the Australian legal establishment and Aboriginal people by and large subscribe to a non-relational, *sui generis* account of law – in both cases, it is seen as emerging from something foundational (the 'rights of Man' and the primordial actions of creator beings in the Dreaming respectively)"

[60] Venuti 1998, p. 67: "As translation constructs a domestic representation for a foreign text and culture, it simultaneously constructs a domestic subject, a position of intelligibility that is also an ideological position, informed by the codes and canons, interests and agendas of certain domestic social groups".

Cet emploi de mots anglais par les leaders aborigènes relève autant d'une indigénisation de la modernité que d'une modernisation de l'indigénité, pour reprendre et renverser l'expression de Sahlins qu'il exprime aussi par le néologisme mélanésien de *develop-man* : « *le projet auquel il fait référence est l'utilisation des richesses étrangères pour développer les fêtes, la politique, la parenté et les autres activités relevant des conceptions locales de l'existence humaine* » (2007[1999], p. 317). Non seulement les indigènes travaillent la modernité qui leur est imposée à partir de leurs propres catégories mais ils génèrent à partir d'elles de nouveaux moyens d'action, stratégies et tactiques. Pour prendre un autre exemple, on peut considérer que l'emploi du mot « business » par les Aborigènes pour désigner la sphère de l'activité rituelle renseigne autant sur l'importance centrale du rituel dans les sociétés aborigènes classiques qu'il renseigne sur la perception que les Aborigènes ont de la Loi des colons, en l'occurrence, le système d'échange marchand et d'accumulation du capital : le « business ».

Désigner le rituel comme « business » et ses acteurs comme « businessman » ou « businesswoman » revient à la fois à établir une équivalence, un point d'intersection entre les humanités australiennes et autochtones, tout en exposant une différence fondamentale entre un « business » centré sur la pratique, la mise en lien et l'articulation de connaissances au présent qui intéressent le devenir du pays dans sa globalité, et un autre fondé sur un système de valeur et d'équivalences arbitraire et abstrait fondé sur le papier et servant des intérêts particuliers. A propos du Juluru qui une fois passé dans le désert occidental fut connu sous le nom de « Balgo businness », Glowczewski (1983) formulait l'hypothèse que ce culte initiatique constituait un « cargo » aborigène, en tant qu'il opère une action rituelle jusqu'alors inédite en Australie : un sacrifice, celui des « tables », représentant les marchandises apportées par les Blancs, leur Loi, brûlées en holocauste à l'issue du rituel.

« *Le sacrifice des tables est une mort symbolique de cette Loi des Blancs, processus du même ordre que la mort initiatique des individus, futurs dépositaires de la Loi aborigène : dans les deux cas, la mort est condition de la vie, le changement (mort d'un état pour un autre), condition de la reproduction. Une différence subsiste néanmoins : la Loi aborigène réside dans les objets sacrés (ou sites) en tant qu'ils sont les métamorphoses de la même « essence » (les forces vitales, [Kuruwarri]) qui fait les hommes, alors que la Lois des Blancs résiderait dans ces « richesses », sans essence commune avec les hommes (les richesses représentent un pouvoir que les hommes ont à*

s'approprier). Dans le nouveau culte, les Aborigènes ne prétendent pas s'identifier aux richesses des Blancs, ni même les intégrer à leur système traditionnel, comme il arriva avec la circulation des premiers objets occidentaux. Au contraire, une intention absolument nouvelle est mise en œuvre : le nouveau pouvoir des hommes passerait par une séparation d'avec ce qui médiatise le rapport occidental à la matière, les nouvelles richesses matérielles produites » (Glowczewski 1983, p. 12).

Le nouveau « business » du Juluru véhicule ainsi la possibilité de maîtriser une autre Loi par son imitation (qui passe par l'édification des tables et les nouveaux statuts associés au culte) en même temps qu'une séparation radicale d'avec elle. On peut alors se rappeler la guêpe et l'orchidée, évoquées par Deleuze et Guattari dans « Rhizome » (1980) : elles semblent s'imiter mais, en fait, se déterritorialisent l'une l'autre en un mouvement d'évolution a-parallèle. Il ne s'agit pas de simple imitation, mais au contraire de « *capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l'orchidée, devenir-orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre* ». En utilisant à dessein les termes non-Aborigènes de loi et culture, les Aborigènes du Kimberley tentent de re-territorialiser leurs partenaires du gouvernement dans leurs propres pratiques et discours, déplacer le vocabulaire et l'ancrer dans une autre réalité, celle dans laquelle ces deux termes, mis en relation, forment un concept autochtone du dynamisme culturel - mais le mouvement inverse d'objectivation de la culture et d'assujettissement à la loi de l'Etat est d'autant plus fort que cette tension s'inscrit dans un rapport de pouvoir déséquilibré.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, j'ai tenté de traduire le concept indigène de "Loi et Culture" qui informe l'agentivité d'un groupe particulier du Kimberley : les hommes et femmes siégeant dans les comités exécutifs des trois organisations régionales aborigènes du Kimberley. Le terme de Loi, en ce qu'il se réfère à la Loi rituelle et traditionnelle, fait écho à d'autres termes qui ont accompagné le développement des mouvements autochtones dans le monde, particulièrement dans le Pacifique au travers de la notion de *kastom* et la promotion, notamment au travers des Festivals des Arts du Pacifique, d'une « Pacific Way » singulière (Glowczewski & Henry 2007, Clifford 2001, 2004) et je

reviendrai plus avant dans le cinquième chapitre sur les liens que l'on peut tisser entre ces différents mouvements.

Ici, c'est dans le paysage politique du Kimberley que j'ai voulu ancrer l'émergence d'un discours sur la Loi, en tâchant de dresser le portrait d'une catégorie particulière d'acteurs politiques qui ont été élevés dans la pratique d'une telle Loi rituelle : les anciens (*old people*). En ce sens, cette catégorie, ces hommes et femmes de Loi ne se réduisent pas aux seuls « propriétaires traditionnels » reconnus par la loi australienne. Dans le Kimberley, leur émergence au niveau politique des relations avec les administrations et gouvernements australiens est plus particulièrement liée à l'installation des groupes du désert en périphérie de celui-ci, porteurs d'une Loi déplacée par rapport à son ancrage territorial qu'ils ont re-territorialisée et reformulée dans la nouvelle géographie coloniale par le biais de rituels nomades. D'autre part, la formation d'organisations représentatives incarnant la volonté de ces anciens est à mettre en relation avec un contexte politique national et international de constitution d'une position politique autochtone appuyée sur les identités culturelles.

J'interprète dès lors le terme d'« anciens » comme désignant ces Aborigènes – pas exclusivement ceux du désert même si leur action a été la plus évidente – animés par la volonté de re-territorialiser le domaine rituel, la sphère subalterne de négociation performative avec des agents non-humains des conditions d'émergence de la vie, dans la société australienne contemporaine.

J'ai d'abord montré comment ces individus naguère définis par l'exercice de l'autorité rituelle avaient, par le moyen même du rituel, actualisé la situation des Aborigènes en tant que colonisés : en re-territorialisant leurs réseaux de consubstantialités et d'échanges sur la géographie coloniale, en actualisant le *mob* comme groupe social déterminant, en constituant une nouvelle frontière significative entre Aborigènes et *Kartiyas*. J'ai ensuite montré comment la nouvelle définition de la situation relationnelle performée par la circulation de ces rituels nomades avait permis à ces anciens de développer de nouvelles tactiques et stratégies de politique culturelle : sécularisation de l'autorité rituelle dans de nouvelles organisations, en particulier KALACC, et transformation des politiques du secret.

En définissant le concept de « Loi et Culture » dans la dialectique de la permanence et du mouvement – la première comme contrainte du second – et en montrant comment, dans son application en relation avec les gouvernements australiens,

ce mouvement est empêché par les définitions essentialistes informant les politiques publiques à l'égard des Aborigènes, j'ai voulu souligner que la volonté de reproduction des singularités autochtones, telles que véhiculées par les anciens et ceux qui les suivent, aboutit à une situation en forme d'impasse.

Cependant, je n'attribue pas comme Sullivan cette inefficacité à une forme d'ambigüité ou d'ambivalence culturelle : depuis une trentaine d'années, les Aborigènes participant aux organisations du Kimberley – organisations régionales, centres de ressources et organisations locales – se réunissent régulièrement en forums pour discuter les questions qui les touchent, publient des discours, des communiqués de presse, des livres, participent à la recherche et à la documentation de leurs savoirs traditionnels et de leurs conditions de vie contemporaine, et expriment on ne peut plus clairement, en anglais, leur volonté d'entrer dans une relation avec les gouvernements où ils soient reconnus comme *partenaires* responsables et autonomes. En août 2007, à l'issue des assemblées générales annuelles des trois organisations représentatives du Kimberley aborigène, June Oscar en appelait ainsi, dans le communiqué de presse (reproduit en annexe), à un « nouveau paradigme » de relation entre gouvernements et Aborigènes pour dénoncer le fait que, jusqu'à ce jour, l'idéal d'une relation de réciprocité n'avait toujours pas été entendu, et encore moins accepté par les différents gouvernements australiens.

De la même façon l'idée qu'une organisation comme KALACC est le lieu d'un dialogue interculturel ne m'apparaît que comme une demi-vérité. A considérer le fonctionnement interne de l'organisation - qui fédère et réunit une trentaine de groupes revendiquant leurs différences de manière à, justement, pouvoir se réunir et agir de concert – celle-ci s'inscrit dans la continuité de pratiques d'échanges et de circulation interculturelles anciennes remises au goût du jour, conjuguées au présent de leur énonciation. En revanche, à considérer la relation que KALACC entretient avec les différents secteurs des gouvernements australiens, il apparaît clairement que KALACC – comme du reste les deux autres organisations – est une manière pour les anciens de se positionner de leur propre chef dans le domaine australien et de parler *à l'intérieur* de celui-ci en utilisant sa langue de prédilection, l'anglais.

Le modèle interculturel se fonde sur l'idée que les différences culturelles sont générées au sein d'un même champ social traversé de courants hétérogènes et pose ainsi le problème d'un espace simultanément partagé et différencié. De ce point de vue, les

« cultures » apparaissent comme l'effet de relations de pouvoir, ici politiques, au sein d'un même espace physique et discursif (Sullivan 2005). Dès lors, le Kimberley apparaît comme un « *interespace culturel* » (Taussig 1993, p. 257) ou comme un « *tiers-espace* » (Bhabha 1994) duquel émergent des distinctions à partir de processus d'imitation et de différentiation réciproques, « a-parallélisme » pour reprendre le terme de Deleuze et Guattari : ce qui est apparu dans la discussion sur les hiérarchies et modalités de représentation au sein de KALACC et la question de la traduction. Dès lors, la différence significative n'apparaît pas entre deux « cultures » mais entre deux *régimes de représentation* auxquels un même individu, par exemple le *chairman* de KALACC, se trouve parfois participer simultanément

La question autochtone émerge dans une situation de « *second contact* » (Taussig 1993), appelé « champ interculturel » en Australie (Merlan 1998 ; Hinckson et Smith, 2005), dans lequel émerge une nouvelle frontière coloniale, indistincte et disputée : un contact renversé dans lequel colons et colonisés génèrent réciproquement leurs subjectivités et où les colonisés font émerger leur représentation et leurs pratiques non seulement chez le colonisateur mais aussi dans un monde de représentations globalisé, un monde dans lequel le soi et l'autre sont confondus dans les mêmes individus, des nomades habitant en ville, des spécialistes de l'oralité fans de football australien, des chasseurs-cueilleurs armés de fusils magnums, etc. Dans ce cadre là, si le « désavantage structurel aborigène» apparaît comme la justification perpétuelle de l'interventionnisme d'Etat, on peut aussi considérer, notamment au travers de l'exemple de KALACC, que les autochtones eux-mêmes agissent de manière « *à reconstituer et reproduire non seulement eux-mêmes mais le système de domination et le lieu de leur résistance dynamique, puissante, en son sein* »[61].

Les conditions et formes de vie qui se développent dans un tel espace mimétique, c'est-à-dire fondamentalement dans une situation d'interdépendance, ainsi que les lieux où cette rencontre et superposition entre différents régimes de représentation se manifestent sont l'objet du prochain chapitre consacré à la ville de Fitzroy Crossing.

[61] N. Whitten cité dans Beckett 1994, p. 113: "What Norman Whitten has perceived for indigenous South Americans has wider relevance: they resist and are contained, yet release their own powers 'to reconstitute and reproduce not only themselves, but also the system of domination and their dynamic, forceful, resistant place within it'".

CHAPITRE 3 FITZROY CROSSING : LA CULTURE DES MEETINGS

INTRODUCTION

Lorsqu'à mon retour à Fitzroy Crossing en février 2006 je présentai au *chairman* et au vice-*chairman* de KALACC un projet de recherche sur la transmission de la Loi et de la Culture dans le Kimberley, tous deux insistèrent pour que j'assiste non seulement aux danses, dans le cas de leur éventualité, mais aussi aux meetings, car m'assurèrent-ils, la Culture est là aussi transmise. De fait, habitant à la fois dans la ville de Fitzroy Crossing et dans l'enceinte de l'organisation, j'appris vite à reconnaître la pertinence d'une telle indication, assistant au cours de mon terrain à d'innombrables meetings portant sur une grande variété de sujets et observant le *chairman* ou le coordinateur de l'organisation partir assister tout aussi régulièrement à des meetings plus lointains, à la fois dans le Kimberley et dans le reste de l'Australie.

Les meetings sont un type d'événement qui traverse tout le champ politique autochtone : en 2005, un jeune homme Gooniyandi et Walmajarri m'avait expliqué que pour les Aborigènes la vie politique était plus compliquée que pour les *Kartiyas* dans la mesure où elle devait être menée simultanément sur trois fronts : celui des communautés et organisations (le secteur autochtone), celui du « gouvernement » (fédéral, national et local) et, enfin, celui de la Loi rituelle. Le mot "meeting", qui désigne une forme de rassemblement, est employé en kriol pour désigner aussi bien les festivals évoqués au chapitre précédents (*big meetings*) et les cérémonies de la saison de la Loi que les réunions des conseils de communautés, les assemblées générales d'organisations ou les réunions portant sur des projets ou des questions précises comme par exemple la mise en place d'un moratoire sur la vente d'alcool à emporter dans la ville de Fitzroy Crossing ou l'avancée d'une revendication territoriale. Dans la mesure où ils sont un événement quotidien des vies autochtones, les meetings sont le lieu de la production et de la reproduction d'une certaine culture que j'entends éclairer dans ce chapitre.

En outre, le terme de meeting doit aussi être entendu dans le cadre des socialités autochtones, c'est-à-dire des réseaux relationnels de parenté classificatoire. Au sein de tels réseaux, chaque individu teste en permanence ses relations et négocie ses appartenances dans le cadre d'une « grammaire de l'échange » (Samson 1988) complexe, ordonnée par l' « exigence de partage » (Peterson 1993). Les meetings, en tant qu'ils sont une réunion contextuelle mais répétée d'individus, participent pleinement de cette dynamique simultanément sociale, politique et économique d'affirmation, d'entretien, de création ou de rupture des appartenances collectives au sein desquelles circulent les individus et désignées le plus souvent localement sous le terme de *mobs*.

Comme l'explique l'anthropologue Austin-Broos dans ses travaux avec les Arrernte du désert central : « *Etre un parent constitue un travail pour les Arrernte, et être un 'homme puissant' est l'exemple même de ce qu'est un parent. L'on comprend ce processus en ce rappelant une implication majeure de l'étude de Myers : que les Pintupi produisent non pas des biens (ou de l'argent), mais de la relationnalité [relatedness] et que c'est à travers la relationnalité qu'ils ont accès aux biens de l'existence* »[1]. Un tel modèle économique, où les relations de production sont médiatisées et entretenues par des relations de parenté, entre en contradiction avec les impératifs du travail salarié et du capitalisme libéral relayé et imposé par l'Etat australien. Sa reproduction contemporaine, en raison même de l'incorporation des socialités aborigènes à cet Etat, dont nous avons fait le constat au premier chapitre, en fait un lieu privilégié pour étudier l'articulation et la pratique d'une différence aborigène (Peterson 1998, Austin Broos 2003).

La ville de Fitzroy Crossing, bâtie dans le cadre de la colonisation et construite par les administrations des affaires aborigènes, mais habitée en majorité par des Aborigènes constitue le cadre dans lequel, au cours de ce chapitre, j'examine certaines modalités de cette articulation : qu'est-ce qu'une ville peuplée de nomades ? Je commencerai donc par décrire le contexte de la ville de Fitzroy Crossing dans lequel j'ai pu observer, lors de mon terrain, ces modalités d'habitation ainsi que les formes d'action politique menées par les habitants de la ville et de la région, avant de passer à une analyse des meetings proprement dit. L'enjeu ici est de décrire les éléments de cette

[1] Austin Broos, 2003, p. 129: "Being a relative is work for the Arrernte, and being a "powerful man" is the epitome of being a relative. One grasps the process by recalling a major implication of Myers's (1986:71-102, 218) study: that the Pintupi produce not goods (or cash), but relatedness, and it is through the production of relatedness that they access the goods of life".

culture quotidienne des meetings dans laquelle s'insèrent et se reproduisent les modes de socialités autochtones tels que contraints par leur incorporation à l'Etat et au marché. En ce sens, les meetings, durant lesquels ces différentes instances entrent en interaction directe, sont génératifs d'une « instance politique aborigène » (*aboriginal polity*) par laquelle une certaine aboriginalité est reproduite ; Myers, qui a posé dans ses travaux avec les Pintupi et leurs relations avec les instances de l'Etat les fondements d'une telle problématique, a proposé de considérer que les meetings constituent cette instance même – « *the meeting* is *the polity* » (1986 : 272) – et c'est à ce titre que, avançant d'un pas vers une analyse dynamique et performative des processus politiques autochtones, je propose ici d'interroger ce que les meetings *font*, d'un point de vue relationnel, à la condition autochtone dans le Kimberley.

I - FITZROY CROSSING : VILLE DE CROISEMENTS

La ville de Fitzroy Crossing a fait l'objet de plusieurs descriptions ethnographiques, en particulier par Kolig et Moizo, à dix ans d'intervalles (1975 et 1985)[2], descriptions à partir desquelles je situe ma propre description de la ville où j'ai vécu pendant deux mois à l'été 2005 ainsi que de février 2006 à février 2007. Kolig comme Moizo se sont particulièrement appliqués à décrire la structure et les groupements sociopolitiques présents à Fitzroy Crossing. Kolig semble afficher une préférence pour les groupes issus du désert, Walmajarri et Wangkajungka, rendus d'autant plus intéressants ethnographiquement selon lui qu'ils seraient moins « sophistiqués » et « occidentalisés » que les Bunuba (propriétaires traditionnels du pays sur lequel est bâtie la ville), et qu'ils étaient alors engagés, au début des années 1970, dans la relocalisation de leur Loi dans la ville où ils venaient d'échouer suite à la décision sur le salaire minimum pour les travailleurs pastoraux. La description de Moizo, quant à elle, réalisée dans les années 1980, se focalise sur la communauté urbaine, alors appelée « village », de Junjuwa, établie à la fin des années 1970 ; il y explore les modalités de coexistence, les luttes et dynamiques de pouvoir entre les différents groupes et sous-groupes de la communauté et, au-delà, de la ville.

[2] Voir en particulier Erich Kolig, 1975, *A Report on the Aboriginal population of Fitzroy Crossing with special reference to its political structure, aspirations and housing needs – Results of a survey commissioned by the State Housing Commission WA*, rapport non publié; Bernard Moizo, 1991, *We all one mob but different : groups, groupings and identity in a Kimberley aboriginal village*, PhD thesis, ANU, Canberra. Voir aussi Kolig 1977, 1981, 1997; Moizo 1987, 1990.

La ville de Fitzroy Crossing, rattachée administrativement au Shire de Derby-Ouest Kimberley, est couramment présentée, à l'office du tourisme, par les organisations aborigènes ou dans les descriptions citées plus haut, comme la demeure de quatre principaux groupes - les Bunuba, sur le pays desquels la ville est construite, leur voisins Gooniyandi, dont le pays commence sur la rive est du fleuve Fitzroy, ainsi que les Walmajarri et Wangkajungka[3] remontés de leurs pays du Grand Désert de Sable. Une autre distinction opératoire localement est celle qui distingue deux ensembles culturels et linguistiques : les peuples des fleuves (Bunuba et Gooniyandi) et ceux du désert (Walmajarri et Wangkajungka)[4]. Or, j'ai pu observer en 2005-2006 que nombre de résidents de la ville sont issus d'autres groupes voisins et alliés, habitant la vallée du fleuve Fitzroy (entre Derby et Halls Creek), en particulier Jaru, Kija, Ngarinyin, Nyikina et Mangala, mais aussi du reste du Kimberley, notamment des Bardi et des Karajarri originaires des régions côtières. Par ailleurs, les chiffres du recensement réunis par le Bureau Australien des Statistiques indiquent que près de 40% de la population de la ville n'est pas aborigène[5].

Dans le premier chapitre, j'ai tenté de définir la notion autochtone de « pays » par l'articulation, individuelle ou collective, de diverses strates de récits – mythique, historique, personnelle –, c'est-à-dire en tant qu'agencement collectif de trajectoires et d'expériences individuelles dont les limites se définissent en fonction d'un contexte d'énonciation particulier. En tâchant ici de décrire la ville de Fitzroy Crossing et la multiplicité de ses habitants, mon but est moins de produire une monographie de la ville que de mettre au jour les processus qui en font une « localité » au sens d'Appadurai, soit cette « *qualité du lieu constitué entre le sens de l'immédiateté sociale, des technologies d'interactivité et la relativité des contextes* »[6], c'est-à-dire comme une forme particulière de « pays », au sens autochtone du terme, mais caractérisé par les « technologies d'interactivité » particulières que représentent par exemple l'architecture urbaine, le travail salarié, les voitures, la télévision ou les meetings. Dans ce cadre, je porte une attention plus spécifique aux conditions de mouvement et de regroupement

[3] Désignés comme Yulparija chez Kolig, terme qui indique leur origine septentrionale, dans la région dite Warmala, qui s'étend de part et d'autre de la Canning Stock Route, par rapport aux Walmajarri.

[4] A l'échelle du Kimberley, les Aborigènes distinguent quatre grands ensembles culturels - peuples des fleuves (river people), peuples de la mer (saltwater people), peuples des gorges et plateaux du nord (ranges people ou Wanjina people) et peuples du désert (desert people) – qui correspondent aux quatre grands types d'environnement : la mer (saltwater country), les fleuves (river country), les plateaux montagneux (ranges country) et le désert (desert country).

[5] www.censusdata.abs.gov.au.

[6] Appadurai 1996, p. 178: "this quality of place constituted between the sense of social immediacy, technologies of interactivity and relativity of contexts".

qui, en fournissant les contextes relatifs d'immédiateté sociale, permettent de décrire la ville telle qu'elle est, en tant qu'espace social, perpétuellement en construction. Ce faisant, je m'interroge aussi sur la manière dont ces technologies sont indigénisées par de multiples autochtones, c'est-à-dire sur les manières dont ils habitent et font d'un espace social construit par d'autres pour eux - en particulier l'Etat et ses représentants - leur lieu de vie, leur foyer.

1. Construction d'une ville

Historiquement, la ville s'est constituée et peuplée en trois grandes phases : installation coloniale, établissement missionnaire et exode pastoral. Le site de la ville fut tout d'abord choisi en raison de l'existence d'un point de traversée relativement aisée du fleuve à la saison sèche, au lieu désormais appelé « *Old Crossing* ». A cause de la violence des crues du fleuve à la saison des pluies, d'une part, et des transformations des modalités du pouvoir colonial d'autre part, ce centre ville initial fut déplacé à plusieurs reprises. Aujourd'hui encore, dans le cadre du « Fitzroy Futures Forum » mis en place par le gouvernement d'Australie Occidentale en 2006, il est de nouveau question de déménager le centre résidentiel et d'activités de la ville.

a) Installation coloniale

« *Au lieu où les prospecteurs avaient traversé le fleuve Fitzroy en chemin vers Halls Creek* [où de l'or avait été découvert en 1885], *il y avait maintenant une station de télégraphe et une baraque qui faisait aussi office d'hôtel gérée par Joe Blythe qui, peu de gens le savaient, avait fondé le site de la ville de Fitzroy Crossing* »[7].

L'écrivain Mary Durack, descendante d'une grande famille d'éleveurs du Kimberley, relate ainsi la peu fameuse naissance de la ville de Fitzroy Crossing autour d'un poteau télégraphique, d'un passage à gué et d'un lieu où boire de la bière. En cette fin de XIXème siècle, les éleveurs s'installaient tout juste dans la région du fleuve Fitzroy où ils se heurtaient à la résistance active des peuples locaux, en particulier des Bunuba, ce qui avait justifié l'installation d'un poste de police à proximité du pub-hôtel-magasin de Joe Blythe. Le Crossing Inn, qui n'a pas bougé de son emplacement depuis

[7] Mary Durack citée dans Moizo 1991, p. 33 : "At the spot where the prospectors had crossed the Fitzroy on their way to Halls Creek there was now a Telegraph Station and a homestead shanty cum hotel run up by Joe Blythe who then little knew he had founded the town site of Fitzroy Crossing".

1894, est le plus vieux pub de la région et sans doute, encore aujourd'hui, l'un des plus fréquentés.

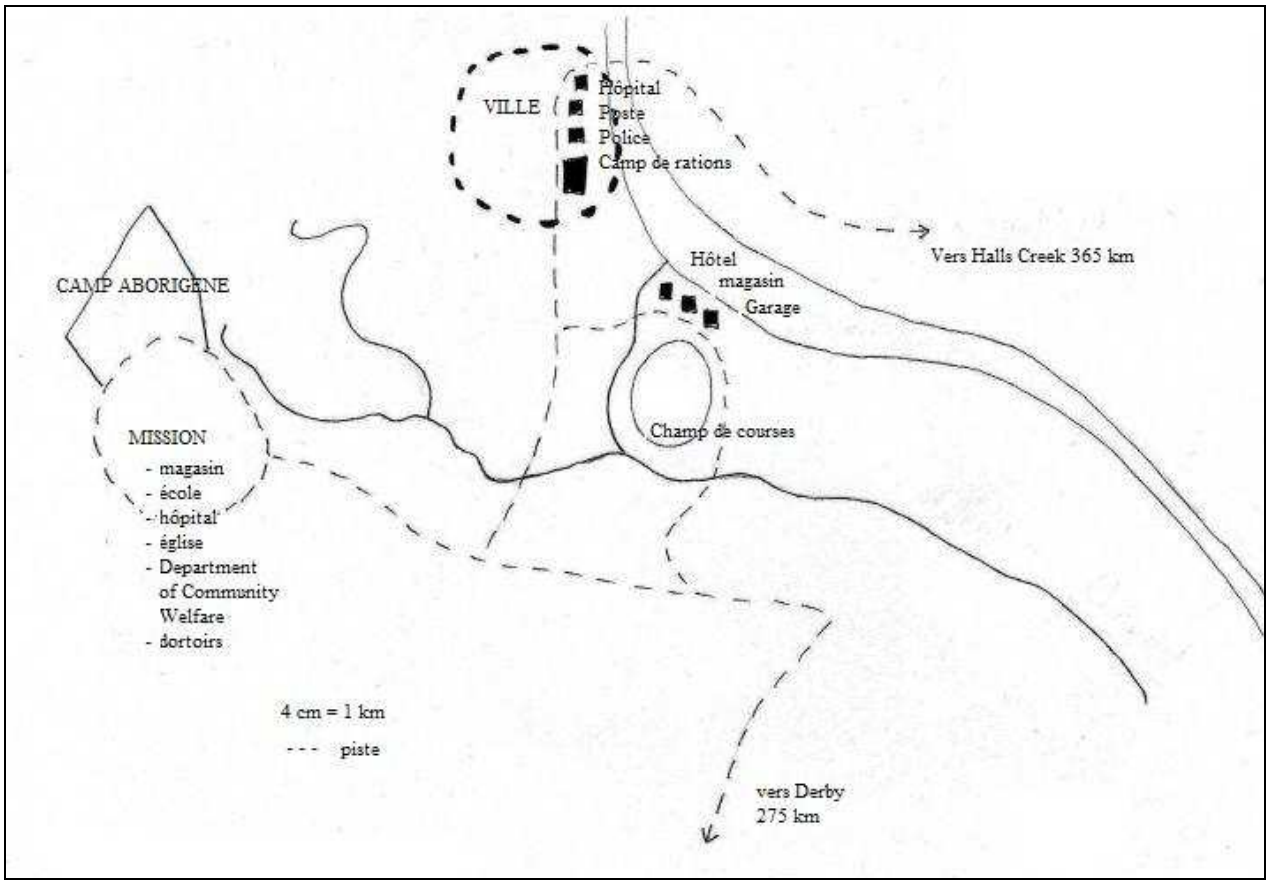


Figure 22 Plan schématique de Fitzroy Crossing, 1970

(Source Moizo, 1991)

Durant ses premières années d'existence, la ville vécut sous la hantise de la rébellion armée du Bunuba Jandamarra (Pigeon) qui, après avoir été traqueur pour la police - aidant à rattraper ceux de ses compatriotes qui s'enfuyaient des stations, y chapardaient du matériel et des vivres ou en chassaient le bétail – avait retourné en 1894 les armes des policiers contre eux et pris le maquis dans son refuge des Monts du Roi Léopold. Après avoir intercepté un convoi de munitions, Jandamarra mena une guérilla armée contre la police et les éleveurs aujourd'hui qualifiée de résistance par les Bunuba (Pedersen & Woorunmurra 1995) qui perdura jusqu'en 1897, après plusieurs campagnes de violente « pacification » de la vallée du fleuve Fitzroy, lorsque Jandamarra fut abattu et sa tête envoyée en trophée dans la capitale, Perth.

Une fois la résistance écrasée dans le sang et les populations locales attachées aux stations, le pub et le magasin devinrent des appuis essentiels pour les éleveurs installés dans la région qui venait s'y approvisionner en matériel. « *L'établissement d'un dépôt de rations pour les Aborigènes en 1935 marque l'étape suivante du*

développement de Fitzroy Crossing. Le dépôt était situé à proximité du poste de police. Localement connu en tant que 'camp de rationnement', il fut le premier camp aborigène officiel en ville »[8].

Alors que jusque-là les Aborigènes avaient été, parfois brutalement, chassés de la ville par la police, sans doute échaudée par le souvenir de Jandamarra, la politique était désormais à l'assimilation et reposait en grande partie, dans ces régions d'élevage, sur la pratique du rationnement. En outre, comme le note l'historienne du KLC Fiona Skyring, le dépôt de rations s'apparenta rapidement à un « dépôt de transfert » où les « indigents », c'est-à-dire les Aborigènes sans emploi pour lesquels les policiers recevaient des subsides en vertu de leur statut officiel de « protecteurs » des Aborigènes (selon les dispositions de l'*Aborigines Act* de 1905), pouvaient être recrutés par les éleveurs de la région, si les policiers ne les amenaient pas directement chez eux : « *Les documents historiques montrent que la relation entre la police et les gérants de stations au début des stations au nord de la revendication Ngurrara* [c'est-à-dire dans la vallée du fleuve Fitzroy] *fut centrale dans l'établissement des stations elles-mêmes. Les arrestations de prétendus tueurs de bétail par la police étaient une manière pour les gérants de stations de s'assurer de la main d'œuvre. Pour les Aborigènes du désert à la limite des stations, les rencontres avec la police furent dans plusieurs cas le premier pas à leur incorporation dans la main d'œuvre des stations* »[9].

Au fondement de la ville de Fitzroy Crossing, donc, une station de police servant de camp de recrutement pour un travail sur les stations d'élevage payé en rations. La population de la ville elle-même se maintint stable pendant toute cette période et ne dépassait pas la trentaine d'individus, la majorité étant établie dans le 'camp de rationnement'.

b) Etablissement missionnaire

Dans les années 1950, la ville de Fitzroy connut subitement une importante vague de population suite à l'installation d'une mission baptiste de l'*United Aborigines Missions* (UAM, protestante), dans le cadre de la politique du nouveau commissaire aux

[8] Moizo 199, p. 35: "The establishment of a ration depot for Aboriginal people in 1935, was the next step in Fitzroy Crossing's development. The depot was located near the police compound. The ration depot (locally known as the 'ration camp') was the first official Aboriginal camp in town".

[9] Skyring 1998, p. 47: « The records show that the relationship between police and station managers in the early days of the stations north of the *Ngurrara* claim was central to the establishment of the stations themselves. The arrest of alleged cattle killers by police was a way for station managers to secure labour. For Aboriginal people on the desert edge of the stations, the encounters with the police were in several instances the first step to being incorporated into the station workforce ».

affaires aborigènes, Middleton, qui, après quinze ans passés en Papouasie-Nouvelle-Guinée, décida d'appliquer la même politique aux natifs d'Australie Occidentale, transférant la charge des dépôts de rations et réserves du gouvernement aux missions. Comme l'explique Moizo : « *Dans la région de Fitzroy, l'UAM fut le seul groupe intéressé par la reprise du dépôt. D'un point de vue financier il était probablement plus économique pour le gouvernement d'utiliser une structure déjà existante (les dépôts de rationnement) et d'employer un personnel déjà expérimenté (le personnel de la mission), plutôt que de construire de nouveaux lieux et de former de nouvelles personnes […] Les missions de l'UAM nouvellement créées n'avaient plus de problème financier parce qu'elles étaient financées par le gouvernement* »[10].

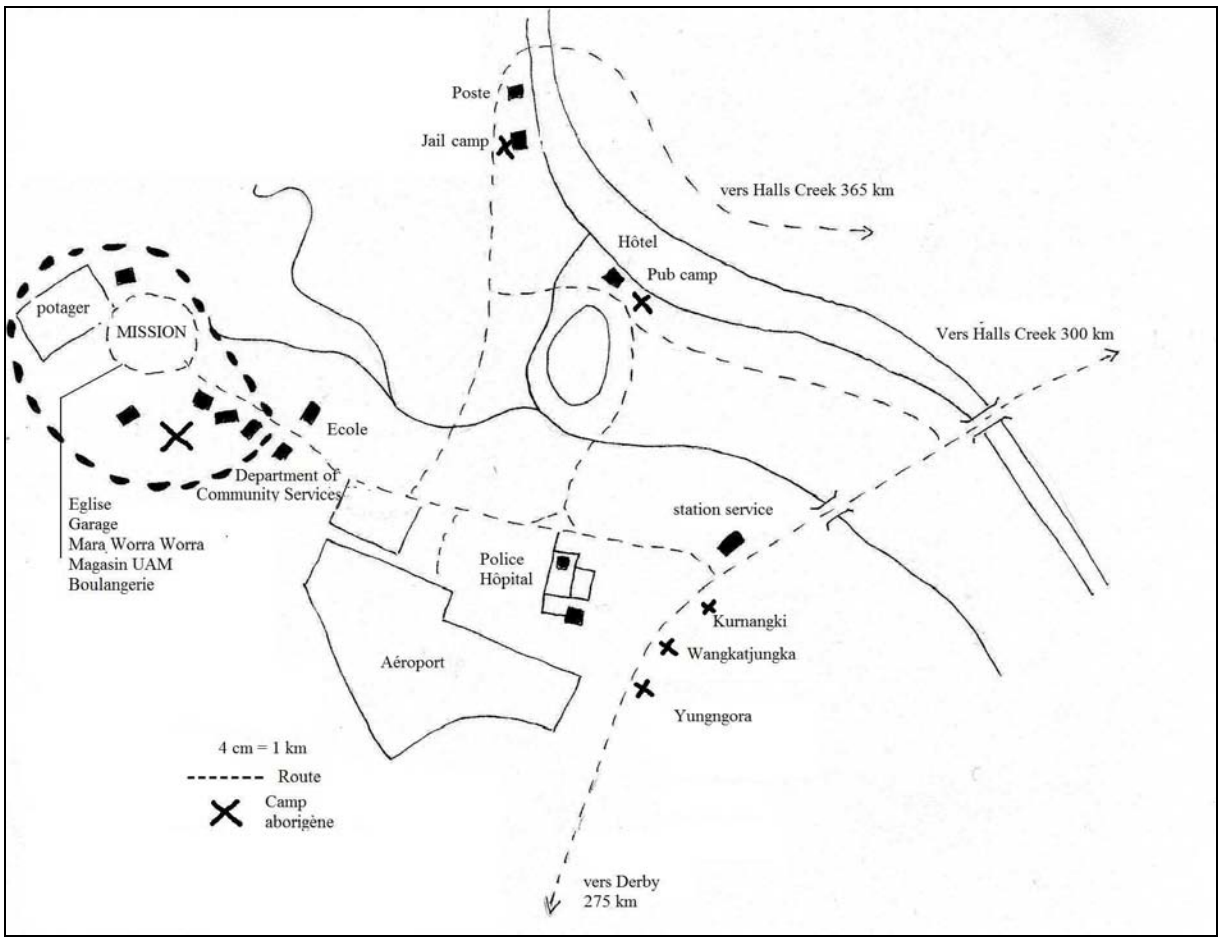


Figure 23 Plan de Fitzroy en 1976

La mission constitue le centre ville, camps aborigènes en bordure de la nouvelle route, premiers bâtiments de la ville nouvelle (Source: Moizo 1991).

[10] Moizo, 1991, p. 37-38 : « In the Fitzroy area the UAM were the only group interested in taking over the depot. From a financial point of view it was probably cheaper for the government to use a structure that already existed (feeding depots) and employ experienced people (mission staff), rather than build new places and train new people […] The newly created UAM missions in town did not face a financial problem any more as they were subsidised by the government".

C’est dans le cadre de cette politique de transfert de responsabilité des affaires aborigènes du gouvernement d’Australie Occidentale que, en 1955, la station de Moola Bulla fut fermée et ses quelque deux cents résidents, principalement Jaru et Walmajarri, furent déportés en camion vers Fitzroy Crossing dans la nuit.

La ville de Fitzroy Crossing se réorganisa complètement autour du nouveau centre missionnaire qui, une fois bâti, accueillit dans son enceinte les résidents de l’ancien camp de rationnement qui construisirent maisons et bâtiments de la nouvelle ville : un bureau de poste, un magasin, un hôtel, un hôpital, un atelier ainsi qu’une école et des dortoirs pour les enfants des Aborigènes travaillant sur les stations d’élevage (ce qui eut pour conséquence d’attirer de nombreux parents à la mission). Dans la pratique, la mission de l’UAM fonctionnait sur la doctrine du rationnement - « *no work no food* » - alliée à un évangélisme fort interdisant la pratique des activités et des langues traditionnelles. Nombre de résidents acquirent ainsi de nouvelles compétences en maçonnerie, mécanique, boulangerie, ou encore en tant qu’aides-soignants, tandis que les gérants des stations d’élevage se plaignaient du fait que la mission attirait à elle leur main d’œuvre.

Si Kolig (1975) note que la majorité des habitants de la mission étaient des Bunuba « acculturés », Moizo présente une vision plus contrastée, faisant du « camp de la mission » le site originaire de la future communauté de Junjuwa habitée non seulement par les Bunuba et Gooniyandi mais aussi et surtout par les Walmajarri et Wangkatjungka qui s’installèrent à la mission dès les années 1950. Ce mouvement est particulièrement lié à la présence d’une école, dont n’était dotée aucune des stations où travaillaient alors les gens du désert, au contraire de celles où étaient installés les peuples des fleuves, de dimensions plus modestes et gérées par des familles dont la mère prenait en charge l’éducation des enfants sur la station. De ce fait, Moizo relève que l’implantation de la mission eut d’importantes conséquences sur la composition de la population aborigène urbaine : « *Entre 1950 et 1954, la majorité de la population aborigène urbaine changea de Bunuba et Gooniyandi à Walmajarri. En conséquence de ces changements, la population aborigène permanente augmenta rapidement puis se stabilisa autour de cent jusqu’à 1969. L’ouverture de l’école de la mission eut certainement une importante influence sur les mouvements de population vers Fitzroy Crossing. Mais aussi, le personnel de l’UAM commença à apprendre le Walmajarri dès qu’ils établirent la mission à Fitzroy Crossing. Depuis lors, le Walmajarri devint une*

lingua franca parlée par la majorité des gens de l'UAM ; les services religieux se faisaient en Walmajarri »[11]

Il est remarquable que les missionnaires, et parmi eux les linguistes du *Summer Institute of Linguistics* Joyce Hudson et Eirlys Richards, qui apprirent le Walmajarri et s'en servirent comme langue de communication avec tous les autres groupes de la région, sont les mêmes qui, par la suite, développèrent l'idée d'une « walmajarrisation » de la région : « *Le reste des indigènes, Njigina [Nyikina] et Gunian [Gooniyandi], succombèrent à l'influence des immigrés et furent absorbés culturellement. Une partie des Nyikina partit vers Derby et une partie des Gunian se réfugia à Fossil Downs, lieux dans lesquels ils furent capables de maintenir leur identité respective face à l'invasion du désert. Les indigènes restant furent wolmadjerisés et le Wolmadjeri devint* l'*élément dominant parmi les Aborigènes* »[12].

Une telle vision de l'histoire de la région est aujourd'hui vivement contestée par les groupes mentionnés dans cette citation et par les Bunaba de Fitzroy Crossing, qui sont tous engagés dans le cadre de revendications territoriales sous le régime du *Native Title* et l'on peut faire l'hypothèse que cette histoire découle en premier lieu, de même que le désintérêt de Kolig pour les Bunuba « occidentalisés », du fait que ces différents chercheurs se soient presque exclusivement appuyés sur des informateurs Walmajarri pour lesquels un tel discours participait du processus de légitimation de leur installation en pays Bunuba, de même que la pratique de leur Loi, de leur langue ou leur prise de pouvoir dans les organisations locales.

c) Exode et assistance généralisée

Le mouvement décisif dans la configuration actuelle de la ville, cependant, fut la décision sur le *Pastoral Award Wages* votée en 1967 et appliquée en 1969 en Australie Occidentale, imposant aux gérants de stations d'élevage de payer un salaire

[11] Moizo, 1991, p. 40 « Between 1950 and 1954 the majority of the Aboriginal town based population changed from Bunuba and Gooniyandi [river people] to Walmajarri [desert people]. As a consequence of these changes the permanent Aboriginal population increased rapidly and then stabilized around one hundred until 1969 [award wages]. The opening of the mission school certainly had an important influence on movements of population towards Fitzroy Crossing. But also, UAM staff started to learn Walmajarri as soon as they established the mission in Fitzroy Crossing. From then on Walmajarri became a lingua franca spoken by most UAM people; religious services were conducted in Walmajarri ».

[12] Hudson *et al.* 1984, p. 1-2: « the remains of the indigenes, Njigina and Gunian, succumbed to the influence of the immigrants and culturally were absorbed. Parts of the Njigina moved to Derby and parts of the Gunian took refuge at Fossil Downs, places where they were able to retain their respective identities on the face of the Desert invasion. The remaining indigenes became Wolmadjerized and Wolmadjeri became the dominant element among Aborigines".

minimum à leurs employés aborigènes. Elle se traduisit par un renvoi massif des anciens travailleurs aborigènes et de leurs familles vers la ville et leur installation dans l'enceinte de la mission et en périphérie de la ville dans des camps de fortune ou *fringe camps*. En outre, la décision sur le salaire minimum participait d'un changement de politique plus large, le passage à l'autodétermination à partir de 1972, qui amena un transfert de responsabilités reléguant la mission à ne plus exercer qu'une influence morale tout au plus, alors qu'auparavant celle-ci avait, selon Moizo, été considérable sur la population aborigène comme non-aborigène: « *à partir de 1975 elle commença à décliner comme l'UAM réduisait son personnel et que, graduellement, le gouvernement de l'Etat reprenait en charge les responsabilités de la mission vis-à-vis de la population aborigène* »[13].

Une fois de plus, la prise en charge des Aborigènes par un nouvel élément du pouvoir australien se manifesta par un déménagement du centre ville, accompagné en outre de la construction d'un nouveau pont sur le fleuve Fitzroy sur le tracé d'une nouvelle route, la Grande Autoroute du Nord (*Great Northern Highway*, bitumée dans les années 1980) qui circulait entre les stations plutôt que de les traverser, comme le faisait l'ancienne route. Ce déménagement du centre ville était d'autant plus nécessaire qu'il fallut bâtir des logements pour l'ensemble des fonctionnaires qui prirent en charge les populations aborigènes de Fitzroy ; Moizo explique ainsi que « *La nouvelle ville fut construite afin de fournir des logements pour tous les non-Aborigènes désormais établis à Fitzroy Crossing. Les changements de politiques à l'égard des Aborigènes dans des domaines variés (santé, éducation, assistance sociale) furent accompagnés par la création de nombreuses opportunités locales de travail qui n'existaient pas auparavant, et la majeure partie des emplois disponibles à Fitzroy Crossing en vinrent à être liés d'une manière ou d'une autre à la population aborigène. Sans les Aborigènes, l'économie de la ville entière s'effondrerait aujourd'hui* »[14]. Ainsi, à l'afflux et l'installation précaire de centaines de réfugiés pastoraux en ville répondit l'afflux soudain de dizaines de fonctionnaires : le nouveau centre ville de Fitzroy Crossing ne fut pas construit pour abriter les réfugiés aborigènes mais les personnels chargés de

[13] Moizo, 1991, p. 38: « The influence of the UAM at Fitzroy Crossing, both on the Aboriginal and white population, was considerable between 1952 and 1974 …] From 1975 it started to decline as UAM reduced its staff, as gradually the State Government bodies took over the mission responsibilities with the Aboriginal population ».

[14] Moizo, 1991, p. 35 : « The new town was built to provide accommodation for all the non-Aboriginal people now established at Fitzroy Crossing. Changes in policy towards Aborigines in various areas (health, education, welfare) were accompanied by the creation of many local working opportunities which did not previously exist, and most positions came to be related in one way or another to the Aboriginal population. Without the Aborigines, the entire town economy would collapse today ».

mettre en œuvre leur autodétermination. En l'espace d'une vingtaine d'années, la population de Fitzroy Crossing, entre 1950 et 1970, passa ainsi d'une petite centaine à plus d'un millier.

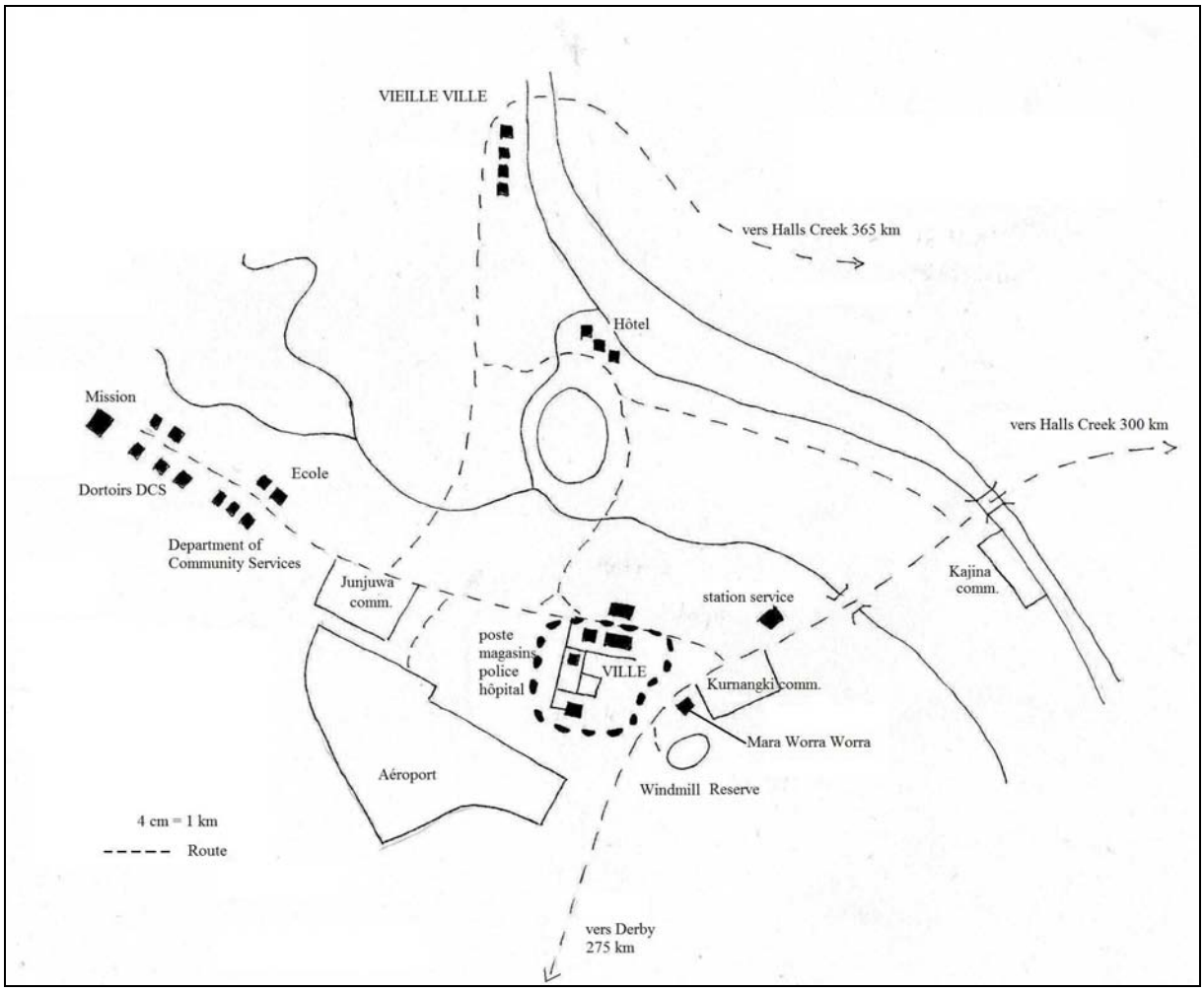


Figure 24 Plan schématique de Fitzroy en 1987

Réorganisation de la ville autour du nouveau centre-ville; construction et incorporation des camps aborigènes en communautés (Source : Moizo 1991).

A la périphérie de la ville, les Aborigènes s'étaient regroupés en fonction de leurs anciennes stations d'élevage. La visite des différents camps de réfugiés établis de l'autre côté de l'autoroute par rapport à la ville choqua passablement les ministres nationaux et fédéraux des affaires aborigènes qui visitèrent le Kimberley en 1974. De leur choc au vu des conditions de vie des réfugiés dans ces bidonvilles de fait résulta un afflux de fonctionnaires chargés du développement communautaire – travaillant pour l'Autorité de Planification des Affaires Aborigènes (*Aboriginal Affairs Planning Authority*, l'employeur de l'anthropologue Eric Kolig) et le Ministère des Services aux Communautés (*Department of Community Services*). Ceux-ci travaillèrent immédiatement à la construction institutionnelle de ces camps en « communautés », c'est-à-dire en organisations collectives incorporées : municipalités autonomes pouvant

recevoir des financements publics au titre de *l'Aborignal Communities Act WA* de 1972 (Hawke & Gallagher 1989). La construction de bâtiments et d'infrastructures en dur prit, elle, plus de temps: les bâtiments de la communauté de Kurnangki (ancien *fig-tree camp*, Kurnangki étant le nom Bunuba du figuier en question), par exemple, ne fut achevée qu'en 1985.

Dans le même temps, à la faveur de la montée du militantisme aborigène au niveau fédéral pour l'obtention de droits territoriaux, les Aborigènes de Fitzroy Crossing obtinrent d'établir des communautés sur des excisions des stations pastorales environnantes sur lesquelles ils avaient naguère travaillé, notamment sur celles de Gogo (communauté de Bayulu), Fossil Downs (communauté de Muludja) et Christmas Creek (communauté de Wangkajungka): la dispute de Noonkanbah avait durablement dissuadé le gouvernement d'Australie Occidentale de racheter des baux pastoraux pour des groupes autochtones. En l'absence de droits territoriaux formels en Australie Occidentale, les Aborigènes établirent aussi des *outstations*, telles que Ngumpan, au départ illégales, mais qu'ils obtinrent d'officialiser à force d'obstination et, après incorporation, devant attendre là aussi plus longtemps leur construction en dur et la création de routes d'accès.

2. Situation contemporaine

a) Déséquilibres

Depuis les séjours de Moizo dans les années 1980, la ville a connu de nouvelles transformations dans son dispositif, en particulier l'installation d'un terrain de sport et d'une salle des fêtes, d'un ensemble touristique allant du motel au camping et contenant un pub, de l'autre côté du fleuve, le développement touristique de la gorge de Geikie au nord de la ville, devenu parc national, ainsi que l'accroissement du nombre de communautés périurbaines et décentralisées et d'organisations aborigènes figurées sur le plan ci-dessous (fig. 25).

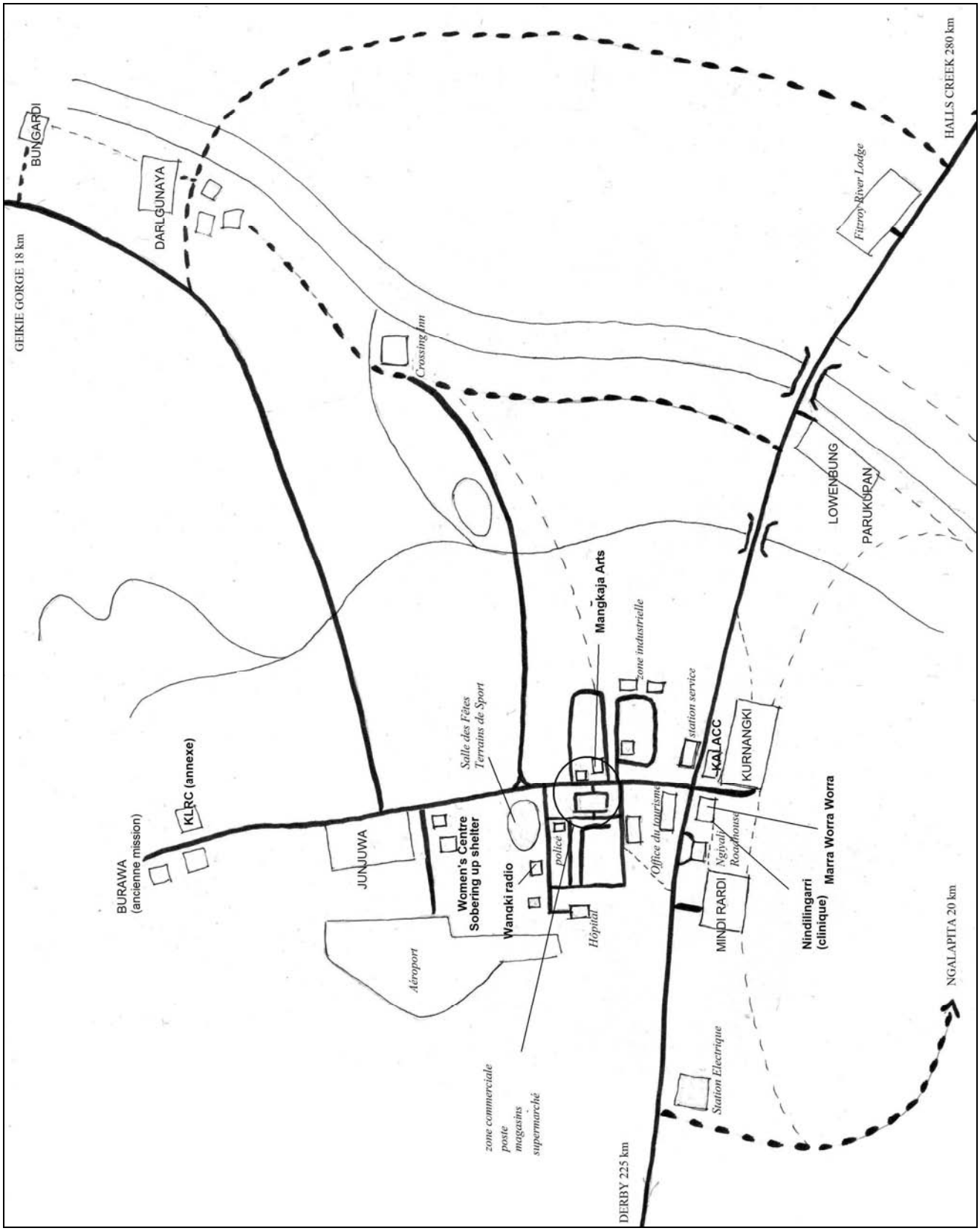


Figure 25 plan schématique de la ville de Fitzroy Crossing dans les années 2000

(Source : Bunuba Inc. *et al*, 2007)

Dans les années 1980, selon Moizo, tous les résidents non-Aborigènes de Fitzroy Crossing occupaient un emploi salarié, au contraire des Aborigènes qui connaissaient un taux de chômage très élevé : « *C'était un fait que tous les Blancs vivant en ville avaient des emplois stables. En ce qui concerne les Aborigènes, les occasions d'emploi étaient rares […] Le monopole des Blancs ne se limitait pas aux emplois car la quasi totalité des entreprises locales appartenait à une poignée de non-Aborigènes* »[15]. Un constat tout à fait similaire peut être fait aujourd'hui. En effet, bien que les chiffres du recensement de 2006 indiquent un faible taux de chômage pour la population aborigène de Fitzroy Crossing, ces chiffres ne prennent pas en compte le *Community Development Employment Program* (CDEP), un programme fédéral créé en 1977 et mis en place au début des années 1990 à Fitzroy Crossing (Moizo 1990) permettant aux communautés aborigènes d'employer leurs résidents au taux du chômage pour assurer les services publics de ces municipalités – en particulier entretien de la voirie et des bâtiments et collecte des déchets.

Le CDEP représente à lui seul plus d'un millier d'emplois dans la région de Fitzroy Crossing, pour une population estimée à trois mille, et s'il devait être écarté du recensement, le taux de chômage dans la population aborigène dépasserait nettement les 50% (Mouda 2001). En outre, il apparaît que les Aborigènes employés en dehors du CDEP le sont en majorité à mi-temps et toujours dans des positions subalternes : alors que 20% des non-Aborigènes occupent des positions de managers, aucun Aborigène n'occupe une telle position ; selon le même recensement, près de 45% de la main d'œuvre aborigène détient des emplois non qualifiés, un chiffre qu'il faut mettre en relation avec les taux différentiels de réussite scolaire entre Aborigènes et non Aborigènes : alors que 50% des non-Aborigènes atteignent le niveau équivalent au bac français, seuls 10% des élèves aborigènes, pour qui l'anglais est souvent une seconde langue, atteignent ce même stade, la grande majorité étant sortie du système d'éducation public avant l'entrée au lycée. D'un point de vue économique, la population aborigène de Fitzroy Crossing tire donc ses revenus d'une part du CDEP – ou *work for the dole* (travailler pour le chômage) – et d'autre part des prestations sociales telles que pensions de retraite ou allocations familiales; en conséquence, le revenu moyen par habitant est inférieur d'un tiers à la moyenne nationale d'Australie Occidentale.

[15] Moizo, 1991, p. 64-65: "it was a fact that all white people living in town had permanent jobs. As far as the Aborigines were concerned, employment opportunities were scarce […] The monopoly by white people was not limited to jobs, as almost all local enterprises and business were owned by only a handful of non-Aboriginal people".

Dans leur enquête sur l'économie aborigène du Kimberley commanditée par le KLC, Crough et Christopherson remettaient en cause dès 1993 l'idée d'une « dépendance » des Aborigènes à l'égard des fonds publics australiens. D'une part, ils notaient que ces financements apparaissaient plus importants que pour d'autres secteurs et communautés de la population australienne parce qu'ils étaient attribués directement aux communautés, organisations et individus. D'autre part, leur étude révélait que, sans les revenus de l'assistance sociale, dont plus de 90% sont dépensés localement (en faisant, après la mine de diamants d'Argyle, la principale contribution à l'économie locale), les entreprises du Kimberley, qui appartiennent en majorité à des non-Aborigènes, s'effondreraient tandis qu'une forte proportion de fonctionnaires se retrouverait sans emploi (Crough & Christopherson, 1993).

De fait - ainsi que le relevait Moizo dans les années 1980 en affirmant que « *sans les Aborigènes, l'économie de la ville entière s'effondrerait aujourd'hui* » (Moizo 1991, p. 35) – la très grande majorité des emplois disponibles à Fitzroy Crossing sont directement ou indirectement liés à la provision de services aux Aborigènes, l'administration publique étant le premier employeur de la ville. A l'exception des quelques rares entreprises et commerces – qui dépendent de la clientèle aborigène – les services d'éducation et de santé sont les premiers employeurs de la ville et, puisque la majorité de la ville est aborigène, prennent principalement en charge la population aborigène dont les besoins en ces domaines sont criants et reconnus.

D'un point de vue administratif, Fitzroy Crossing est rattachée au *Shire* de Derby Ouest-Kimberley dont la capitale, Derby, est située à près de 260 kilomètres à l'ouest de Fitzroy Crossing. Il n'existe pas de conseil municipal à Fitzroy Crossing, seulement un représentant élu du *Shire* (ils sont deux depuis 2008) : la grande majorité des habitants n'a ainsi pas la possibilité de participer activement à la vie politique et au débat public sur le devenir de la ville. En outre, les différentes communautés situées en zone urbaine, huit au total, ne bénéficient pas des services publics du *Shire* (entretien des espaces publics, collecte des déchets, aménagement, etc.) : l'Etat d'Australie Occidentale ayant exempté les communautés aborigènes d'impôts locaux, le *Shire* refuse de prendre en charge les services publics pour ces communautés qui, pour ce faire, s'appuient donc d'une part sur le programme fédéral du *Community Development Employment Program* (CDEP), et d'autre part, à travers l'Etat d'Australie Occidentale, sur des prestataires de services (Crough & Chrisopherson 1993).

Ainsi, dans la structure économique, administrative et politique actuelle de la ville de Fitzroy Crossing est reproduite une situation dans laquelle les Aborigènes, bien qu'ils soient localement, en termes démographiques, l'élément majoritaire, sont systématiquement pris en charge par d'autres instances que celles dont ils se sont dotés, prises au piège de la nécessité de se conformer à « l'impératif bureaucratique » australien (voir chapitre 1). Du camp de rationnement aux camps de réfugiés, en passant du camp de la mission ou du camp des travailleurs aborigènes sur les stations aux communautés actuelles, une continuité se dessine autour d'une forme "camp" qui ne se confond pas avec la notion autochtone de campement comme foyer ou *ngurra*, simultanément ancré et *mob*ile, analysée par Myers (1986). Au contraire, le camp dont il s'agit ici est celui construit par les pouvoirs australiens – qu'ils se manifestent sous la forme d'un gérant de station, d'un policier, d'un missionnaire ou d'un administrateur - afin de contrôler et contenir la population aborigène et de légitimer toujours, par une logique d'assistance, leur interventionnisme auprès de ces populations « désavantagées ». Cette forme de contrôle résulte en pratique en une négation de fait de l'agentivité des acteurs locaux confrontés à la nécessité de se conformer à des règles de comportement qu'ils n'ont pas eux-mêmes établies.

Pour Sullivan, « *l'approche fondée sur les conseils communautaires est largement une construction européenne adaptée aux objectifs de l'administration post-coloniale qui, en même temps, demande l'apparence d'autodétermination et donne les moyens d'un contrôle administratif* »[16]. Cette forme d'« *impuissance structurelle* », selon les termes de Sullivan – par laquelle les Aborigènes sont forcés de se conformer à une norme imposée pour pouvoir seulement agir - est l'une des déterminantes majeures d'un style politique aborigène fait d'un refus farouche des politiciens aborigènes de se conformer aux attentes de l'administration, « *en conséquence de quoi ils sont rejetés comme des participants déviants ou inacceptables, plutôt que reconnus comme des participants d'une espèce fondamentalement différente* »[17]. Dans mes observations de la vie à Fitzroy Crossing entre 2005 et 2007, j'ai pu constater que ce refus de se conformer à la norme australienne dépassait le seul cadre des interactions politiques, les organisations et communautés n'étant pas l'unique dispositif que les Aborigènes refusent d'habiter en fonction d'impératifs extérieurs : la ville elle-même, dans son

[16] Sullivan, 1996, p. 118: "The community council approach is largely a European construct suitable for the purposes of post-colonial administration, which requires at the same time the appearance of self-determination and the means of administrative control".

[17] *Ibid.*, p.119 : "as a result they are dismissed as deviant or unacceptable participants, rather than recognised as participants of a fundamentally different kind. » .

organisation architecturale et la manière dont celle-ci présuppose des formes d'interaction spécifiques, est un lieu dans lequel, au travers d'un refus d'obtempérer, se révèle une manière d'habiter « fondamentalement différente ».

b) Habitation différentielle

La ville de Fitzroy Crossing, qu'on la considère comme ville aborigène et/ou australienne, nous confronte avec le paradoxe de l'autochtonie telle qu'elle se manifeste et est vécue par ses acteurs dans le nord de l'Australie: une différence affirmée dans l'interdépendance. La ville est en effet un lieu de croisement, d'interaction et d'imbrication des autochtones avec les non-autochtones ainsi que, dans le même temps, un lieu d'évitement entre les mêmes acteurs.

La principale entreprise privée et commerciale de Fitzroy Crossing, Leedal Pty Ltd, créée en 1988, est un trust réunissant plusieurs communautés et organisations aborigènes de la ville et de la vallée (Junjuwah, Kurnangki, Bayulu, Kadjina, Yiyili et Marra Worra Worra) qui a acquis depuis sa création l'unique supermarché de la ville (Tarunda), l'une des stations services (Ngiyali), ainsi que des parts dans les deux pubs et hôtels de la ville, l'antique *Crossing Inn* et le *Fitzroy River Lodge*. Le trust est censé reverser les bénéfices non investis aux différents groupes qui sont parties prenantes de l'opération mais il semble qu'en une vingtaine d'années, alors que le chiffre d'affaires de Leedal s'exprime en millions, celui-ci n'ait jamais reversé plus d'une centaine de milliers de dollars, sous forme de donations, aux membres du trust (Hope 2008). Je reviendrai plus loin sur cette situation, il m'importe d'abord de noter ici que ce qui apparaît comme le plus étranger aux Aborigènes, une corporation capitaliste, leur appartient de fait et bénéficie à certains d'entre eux au moins. De la même manière, les habitants aborigènes de Fitzroy Crossing y travaillent, font leurs courses et profitent des quelques soirées qui y sont organisées comme la plus domestiquée des ménagères européennes. Le constat de mimétisme, d'interespace culturel, établi au chapitre précédent se révèle visiblement dans la ville de Fitzroy Crossing.

Cependant, et dans le même temps, Fitzroy Crossing est marquée par une véritable frontière entre Aborigènes et non-Aborigènes. Dans les lieux de sociabilité publics de la ville, notamment devant le supermarché du centre, on ne voit jamais que des Aborigènes entre eux, à de très rares exceptions près : les habitants de la ville qui ne travaillent pas pour une organisation aborigène ne rencontrent pas les résidents dans

l'espace urbain – les deux pubs, situés chacun à quelques kilomètres du centre ville, apparaissent comme des exceptions, bien qu'au *Crossing Inn*, une section du bar soit toujours spécifiquement destinée aux Aborigènes. En d'autres termes, bien qu'ils vivent ensemble, Aborigènes et non-Aborigènes ne se rencontrent pas dans la ville, chacun socialisant de préférence avec ses semblables.

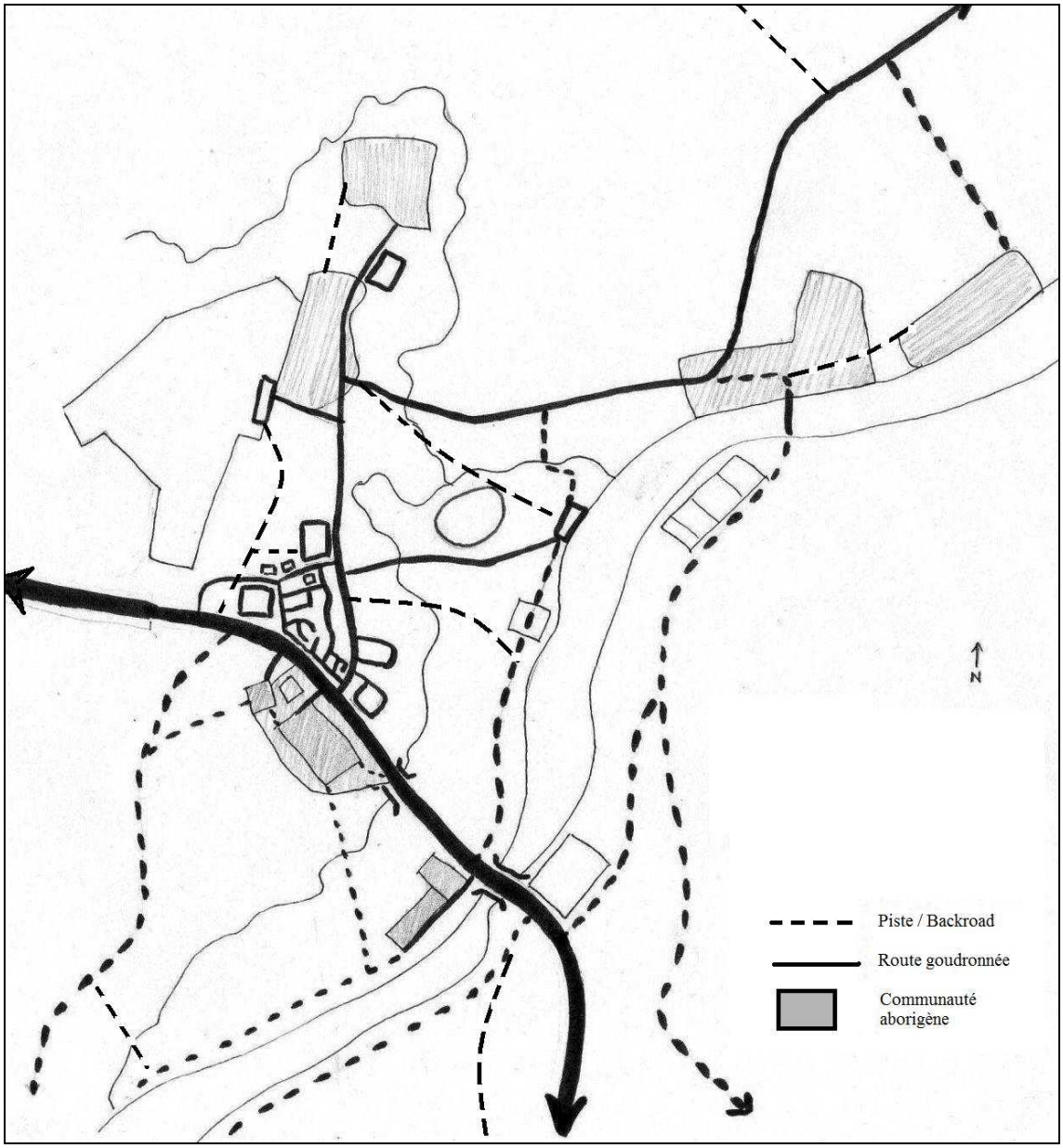


Figure 26 Carte satellite de Fitzroy Crossing

La carte fait apparaître en pointillés quelques-unes des *backroads* qui traversent la ville, relient les communautés et mènent dans le bush (Source originale : Bunuba Inc. *et al.* 2005)

A propos de la ville de Katherine dans le Territoire du Nord, Francesca Merlan constatait à la fin des années 1990 que « *les types d'utilisation distinctifs de l'espace urbain par les Aborigènes et les Blancs sont associés avec un accès différentiel aux véhicules privés, des différences dans la nature des destinations que les Aborigènes et*

les Blancs tendent à fréquenter, et aux activités dans lesquelles ils tendent à s'engager dans la journée »[18]. Bien qu'à Fitzroy Crossing la majorité de la population soit aborigène, contrairement à Katherine, une occupation, ou plutôt habitation, différentielle de l'espace urbain entre Aborigènes et non-Aborigènes, dans les déplacements comme dans les activités, s'y observe tout autant. Celle-ci se révèle particulièrement dans les *backroads* (routes d'arrière-plan) ou pistes, qui pour certaines traversent la ville, reliant les lieux de résidence et de sociabilité autochtones - lieux de boisson et de jeu de cartes, zones de pêche sur le fleuve ou de chasse dans le bush - en passant à l'écart des routes goudronnées et à travers les installations urbaines ; de fait, il est possible d'aller de Fitzroy Crossing à Halls Creek sans jamais passer sur l'autoroute, ce qui est appréciable lorsque l'on conduit sans permis ou en état d'ébriété.

L'existence d'un réseau entier de *backroads* rend visible la manière différente d'habiter et de circuler qui sépare les Aborigènes des non-Aborigènes dans la ville ou comment le même espace, partagé de fait, n'est pas appréhendé, traversé ni vécu similairement par deux ensembles sociaux qui se distinguent dans le mouvement même par lequel ils se construisent mutuellement. De la même manière, l'inactivité professionnelle visible de nombre d'habitants aborigènes, assis sur les pelouses de la ville ou à proximité des magasins (supermarché et stations services) est aux yeux de la population non-Aborigène un signe évident et choquant non seulement du fort taux de chômage régnant parmi les Aborigènes mais encore de leur paresse. Cependant, du point de vue des acteurs assis, ceux-ci sont bel et bien engagés dans un travail : celui de leurs relations qu'ils observent, analysent et entretiennent, de préférence dans des coins ombragés et confortables ou dans des lieux sujets à de nombreux passages, c'est-à-dire offrant la plus large perspective de croiser un parent, un allié, une relation afin de tester la qualité de leur relation et, le cas échéant, d'obtenir un service (en particulier de transport ou d'hébergement) ou quelque bien (argent, tabac, boisson, nourriture).

c) Distribution communautaire

Dans son rapport publié en 1975, Kolig décrivait la ville de Fitzroy Crossing au moment où les « communautés » aborigènes de Fitzroy Crossing n'étaient que des bidonvilles à la périphérie de la ville, pas des organisations incorporées sous la loi

[18] Merlan, 1998, p. 195: "patterns of distinctive use of town space by Aborigines and whites are associated with continuing differential access to private vehicles, differences in the nature of destinations that Aborigines and whites tend to frequent, and activities they tend to engage in during the day".

ouest-australienne. Parmi elles, il en identifia deux principales : celle formée par les résidents de la mission et celle formée par les expatriés des stations du sud de la vallée du fleuve Fitzroy réunis dans les camps du Moulin ou Réserve du Haut (Top Reserve), du Figuier ou Réserve du Milieu (Middle Reserve) et, pour les expatriés de Noonkanbah auxquels il s'intéressa plus particulièrement, dans la réserve du Bas (Bottom Reserve) – il mentionne par ailleurs deux autres camps dont la population n'est ni stable ni cohérente, celui du pub et celui de la prison.

Dix ans plus tard, Moizo décrit une ville dans laquelle les communautés sont établies, c'est-à-dire à la fois incorporées légalement en tant que municipalités autochtones autonomes – une nécessité pour percevoir des financements publics – et construites en dur, au moins en partie. Il en mentionne trois principales : Mindi Rardi (nom Bunuba du site de la réserve du Moulin), Kurnangki (nom Bunuba du Figuier) et Junjuwa (nom Bunuba qui désigne l'éperon rocheux où ce « village » fut construit). Il mentionne par ailleurs la présence en 1985 de deux familles aborigènes sur le site de l'ancienne mission (dont les responsabilités furent reprises par le gouvernement à partir de 1983), de quelques familles dans le nouveau centre ville (caractérisées par le fait qu'un de leurs membres au moins occupait un emploi stable) ainsi que le village de Bayulu, à vingt kilomètres de la ville, construit pour les expatriés Walmajarri et Gooniyandi de la station de Go Go.

Lors de mon séjour en 2006-2007, ce paysage communautaire s'était considérablement enrichi et complexifié. Dans la seule ville de Fitzroy Crossing, on dénombre aujourd'hui huit communautés - Junjuwa, Kurnangki, Mindi Rardi, Lowenbung, Parukupan, Burawa (ancienne mission), Darlgunaya et Bungardi – auxquelles il faut ajouter la quarantaine d'autres se situant dans un rayon de cent kilomètres autour de la ville :

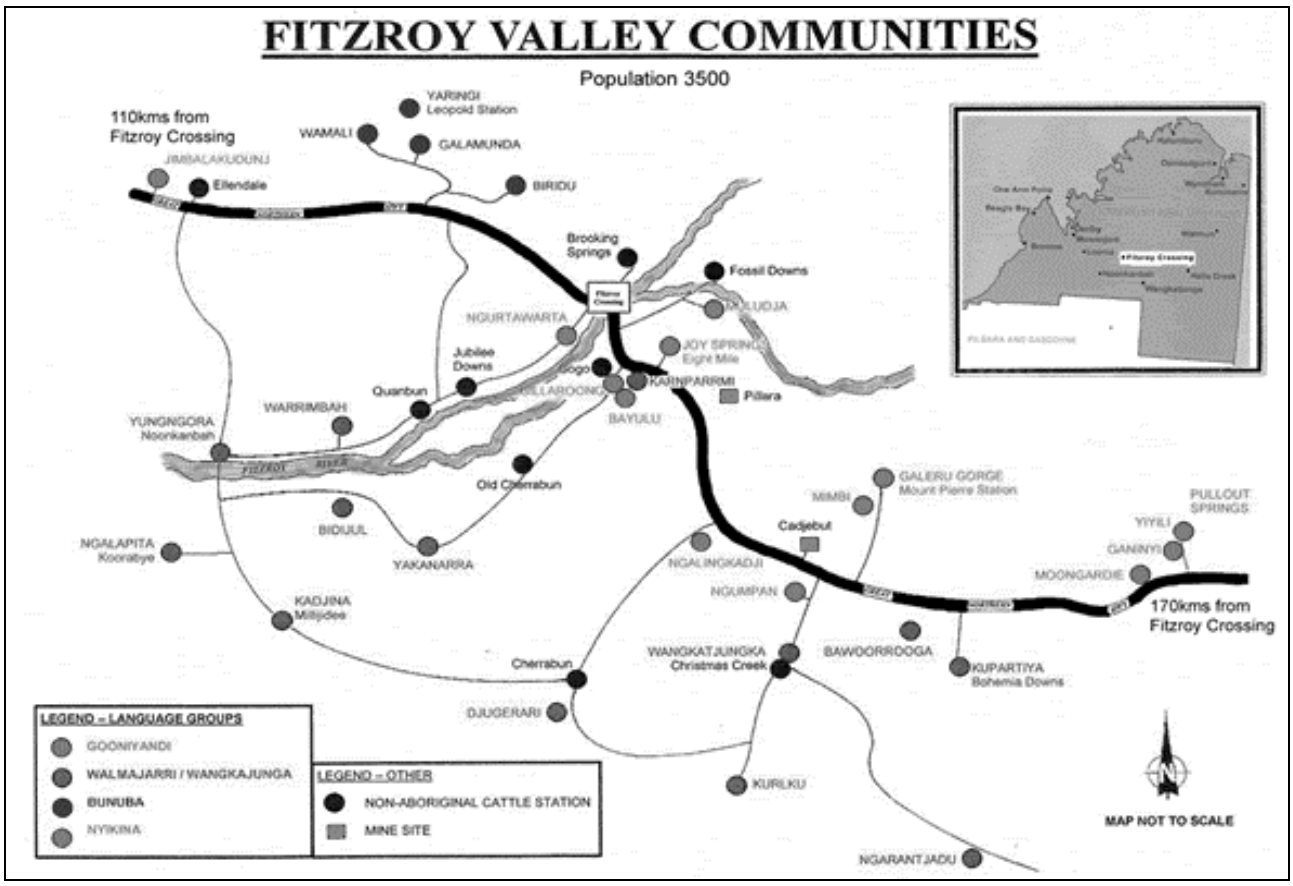


Figure 27 Carte des communautés aborigènes dans la vallée du fleuve Fitzroy

(Source: Office du Tourisme de Fitzroy Crossing)

Toutes ces communautés (voir fig. 27) sont le résultat du mouvement de décentralisation entamé par les Aborigènes eux-mêmes dès le moment où ils furent concentrés dans les centres urbains du Kimberley tels que Fitzroy Crossing, pour chacun desquels un mouvement similaire peut être observé.

Initialement, la majorité de ces communautés furent établies en tant qu'excisions sur les stations pastorales par des groupes d'anciens travailleurs et leurs descendants. Légalement, dans la mesure où l'Etat d'Australie Occidentale n'a jamais voté de loi encadrant les droits fonciers réclamés par les Aborigènes, ces villages (ainsi qu'ils étaient dénommés à l'époque) constituaient des « réserves pour l'usage et le bénéfice des Aborigènes » dont la propriété foncière appartient à l'*Aboriginal Land Trust* (ALT) d'Australie Occidentale (aujourd'hui *Indigenous Land Corporation*), organisme constitué au niveau fédéral et national après l'adoption de la politique d'autodétermination afin de racheter des terres pour les Aborigènes qui ne bénéficieraient pas de lois sur les droits fonciers autochtones ou pour les groupes qui, faute de pouvoir démontrer un lien culturel ininterrompu avec ces terres, comme ces

législations l'imposent, en seraient exclus. Le résultat principal de ce régime est la petite taille des communautés ainsi créées (en moyenne 1 kilomètre carré selon Sullivan, 1996).

Après la dispute de Noonkanbah (chapitre 2), l'ALT bloqua pendant une dizaine d'année tout achat de terre ou de bail pastoral pour les autochtones en Australie Occidentale, mais depuis les années 1990 elle a procédé à plusieurs rachats de baux pastoraux pour les groupes autochtones qui en firent la demande, au point qu'aujourd'hui près de 40% des stations d'élevage sont gérées par des groupes aborigènes ayant construit leur communauté à proximité de l'ancienne maison de maître.

Enfin, un petit nombre de communautés ont été établies comme *outstations* pour ainsi dire sauvages dans la mesure où elles se firent d'abord, comme dans le Territoire du Nord voisin, en toute illégalité, dans le cadre de revendications politiques pour les droits fonciers. C'est le cas en particulier de Ngumpan, fondée par les travailleurs aborigènes de la station de Christmas Creek qui la quittèrent en masse en 1972 pour protester contre leurs conditions de travail et refusèrent de s'installer dans l'excision de Wangkatjungka.

Muir, décrit l'économie des communautés et *outstations* autochtones dans le Kimberley, et plus largement en Australie Occidentale, comme indissociablement liée au régime du CDEP et par là au régime fédéral des affaires aborigènes : « *Les gens s'établissant dans des* outstations *étaient souvent enregistrés comme participants aux projets de CDEP de communautés plus grandes. Ces gens restaient sur les programmes de CDEP des communautés plus grandes, l'*outstation *devenant un projet spécifique du CDEP. Le salaire de CDEP signifiait que les gens avaient un revenu et étaient capables d'acheter le matériel nécessaire… En se développant, les* outstations *devenaient permanentes et, incorporées sous l'*Aboriginal Councils and Associations Act 1976 *(Cwlth), elles étaient formellement en mesure de s'assurer un financement séparé pour les services essentiels comme l'eau, le logement, et un soutien continu par le CDEP* »[19].

[19] Muir 1999, p. 11-12: "The people moving to outstations were often registered as participants in CDEP projects of the larger communities. These people then remained on the larger communities' CDEP programs, with the outstation allocated as a specific CDEP project. The CDEP wage meant that people had an income and were able to purchase essential capital items … As outstations developed, became permanent and incorporated under the *Aboriginal Councils and Associations Act 1976* (Cwlth), they were, formally, able to secure separate funding for essential services like water, housing and continued CDEP support." .

Collmann (1988), de fait, suggère que la création de communautés et d'*outstations* par des groupes autochtones résulte d'une volonté de leur part de maîtriser leur interaction avec les administrations des affaires aborigènes et, en multipliant le nombre d'installations, même temporaires comme le sont nombre d'*outstations* inaccessibles pendant la saison des pluies, de multiplier les points d'accès aux financements de l'autodétermination aborigène.

Dans les années 1990 et jusqu'à aujourd'hui, de nouvelles communautés et *outstations* ont été établies, facilitées par les déterminations obtenues au titre du *Native Title Act 1993 (Cwlth)*, dans le prolongement des premières communautés excentrées, pour permettre un accès plus avant dans le pays (voir chapitre 4) mais aussi en raison de rivalités entre les différents groupes qui avaient initialement formé une communauté unique, chaque sous-groupe ou famille revendiquant son endroit à elle afin d'affirmer son statut de propriétaire traditionnel au regard de la loi australienne et des autres groupes autochtones (Glaskin 2007).

3. Etre Bunuba à Fitzroy Crossing

« *Il est important d'insister sur le fait que le processus de réunion des différents groupes de plaignants (Jugun, Yawuru et autres locaux), a évolué d'une tendance initiale à les homogénéiser et les unir sous 'une voix' à la reconnaissance d'une dynamique interne par laquelle une différentiation accrue entre plusieurs groupes est maintenant englobée par l'organisation représentative Rubibi* »[20]. Barbara Glowczewski (1998) décrit ainsi pour la ville de Broome cette dynamique complexe suscitée par les modalités de reconnaissance légales et les différentes manières autochtones de s'identifier à un pays (par la filiation, la Loi rituelle, le totémisme de conception, la langue, etc.) ayant abouti à une structure unique, *Rubibi Corporation*, réunissant différents groupes familiaux revendiquant Broome pour leur pays, sans pour autant réduire leur hétérogénéité, manifestée notamment dans les communautés individuelles et *outstations* que chacun de ces groupes a pu établir.

[20] Glowczewski 1998, p. 204: "It is important to stress that the process of bringing together all the different claimants (Jugun, Yawuru, and other locals) has evolved from an original tendency to homogenise and unite them under 'one voice' to the recognition of an inner dynamics where an even stronger differentiation into several group is now encompassed by the current Rubibi representative body".

Dans le cadre de Fitzroy Crossing, si le mouvement de décentralisation communautaire doit être aussi compris dans le cadre de cette dynamique de différentiation entre différents groupes aborigènes locaux, des plus anciens aux plus récemment installés, cette dynamique y est marquée par une différentiation accrue entre groupes du désert et groupes des fleuves, dans le cadre à la fois du *Native Title* mais aussi d'une renaissance Bunuba passant par l'affirmation d'une identité ethnique singulière qui avait été remise en question ou minimisée dans le cadre du processus d'installation des groupes du désert dans la ville.

Pour les Bunuba, en effet, habitants originels du pays où fut édifiée Fitzroy Crossing, l'afflux massif d'individus provenant du désert dans les années 1970 s'est traduit par une mise en minorité sur leurs propres terres : les Walmajarri y imposèrent leur langue, leur Loi et prirent en main le camp de la mission lorsqu'ils s'y établirent. Si la création de la communauté de Junjuwa représenta pour les Bunuba une opportunité pour répondre à cette situation, son résultat, tel qu'analysé par Moizo dans les années 1980, fut passablement mitigé dans la mesure où ce dernier montre que le pouvoir à Junjuwa ne fut jamais détenu et exercé que dans le cadre d'une négociation perpétuelle entre les anciens des différents groupes qui y résidaient, les conseillers communautaires élus et les conseillers non-Aborigènes. Même après le départ d'une centaine de Walmajarri en 1985, Junjuwa continua d'être une base d'habitation pour leurs parents des communautés excentrées et ils y gardèrent donc un pouvoir décisionnaire d'autant plus important que, dans le cadre de la mission puis de Junjuwa, les frontières entre les groupes s'étaient considérablement brouillées en raison de nombreux intermariages et de l'installation de nombreux Walmajarri dans des familles Bunuba[21].

La mise en minorité des Bunuba sur leur pays même fut appuyée par un dénigrement de la part du personnel de la mission, d'anthropologues comme Kolig, et des autres groupes aborigènes (en particulier ceux du désert) de leur Loi et Culture qu'ils auraient perdues dans le processus de colonisation de la région. Lors de mon séjour à Fitzroy Crossing, des gens du désert me dirent plusieurs fois que les Bunuba n'avaient plus d'anciens et qu'ils avaient donc perdu leur Loi.

Cependant, au cours des années 1990, les Bunuba entreprirent de démontrer leur statut de propriétaires traditionnels de Fitzroy Crossing et de sa région. Plusieurs éléments furent *mob*ilisés parmi lesquels les plus importants furent : la résurgence de

[21] Moizo (1991, p.90) note que ce mouvement fut plus fort que l'inverse (époux Bunuba s'installant avec leurs familles Walmajarri).

l'histoire de Jandamarra, le Bunuba qui avait vaillamment résisté à l'installation coloniale et que seul un chaman venu du Pilbara, embauché par une police désespérée, avait finalement réussi à arrêter (Pedersen & Woorunmurra 1995) ; la mise en place de programmes linguistiques visant à développer et revivifier l'usage du Bunuba et le transmettre aux nouvelles générations, dont la mise en place fut facilitée par le fait que la *chairwoman* et la directrice exécutive du *Kimberley Language Resource Centre* (KLRC), organisation par laquelle ces programmes étaient financés, étaient toutes deux Bunuba ; enfin la constitution d'une revendication Bunuba au titre du *Native Title Act 1993* (Cwlth), et par là même la nécessité de démontrer la vitalité de la connexion spirituelle et culturelle des Bunuba à leur pays, a fini de stimuler cette reprise en main des Bunuba.

La création de *Bunuba Incorporated*, en 1999, marque cette montée en puissance des Bunuba, en tant que groupe singulier, à un niveau politique et culturel au cours des deux dernières décennies. Cette corporation reprit à son nom la communauté pluriculturelle de Junjuwa, réduite ainsi de fait à une identité Bunuba. Par ailleurs, sa constitution a aussi permis l'établissement de trois nouvelles communautés à proximité immédiate de la ville – Burawa, Darlgunaya et Bungardi – ainsi que le rachat de baux pastoraux (Leopold, Fairfield et Brooking Springs) à destination spécifiquement de sous-groupes Bunuba, tels que définis dans le cadre du *Native Title Act*, dont le rapport de connexion établi par l'anthropologue Daniel Vachon vient confirmer en outre la connaissance approfondie de leur pays qu'ils n'ont jamais quitté, travaillant d'abord sur les stations qui s'y étaient établies et y installant ensuite communautés et *outstations*[22]. Le fait que les Bunuba accueillirent en leur pays le festival culturel régional de KALACC en 2001, et les Assemblées Générales Annuelles des organisations représentatives du Kimberley autochtone en 2006, vient par ailleurs démontrer la reconnaissance qu'ils obtiennent désormais, au niveau de ces instances tout du moins.

Les revendications sous le régime du *Native Title Act* sont devenus l'objectif politique majeur pour les groupes autochtones du Kimberley dans la décennie ayant suivi son adoption, mais l'exemple des Bunuba de Fitzroy Crossing indique qu'il a profondément changé la dynamique de décentralisation en la faisant évoluer d'une logique communautaire, fondée sur les identités collectives forgées dans la période coloniale, à une logique ethnique moins inclusive suscitée par les dispositions mêmes de la loi qui impose aux plaignants de démontrer une telle identité et sa continuité depuis

[22] Daniel Vachon, communication personnelle. Septembre 2007.

l'acquisition de la souveraineté par la Couronne Britannique (1829 pour l'Australie Occidentale). Dans le cadre de Fitzroy Crossing, cette logique ethnique doit être mise en relation d'une part avec un régime foncier traditionnel plus strictement délimité que dans les régions désertiques et d'autre part avec le processus d'installation des peuples du désert dans la région des fleuves au cours du XXème siècle.

4. L'économie aborigène de la ville: *mobs* et organisations

L'autre grand développement constaté lors de mon terrain par rapport aux descriptions de Kolig et Moizo est, en parallèle avec la multiplication du nombre de communautés et leur définition croissante en termes ethnolinguistiques, la multiplication des organisations communautaires : centre d'éducation pour adultes, centre d'art, centre des femmes, KALACC, radio aborigène, clinique aborigène, abri de dégrisement (*sobering-up shelter*), etc. Ces organisations sont un élément essentiel de l'économie et des socialités locales, permettant de mettre en lumière les modes d'articulations entre les réseaux de relations autochtones et l'appareil de l'Etat.

a) Exigences de partage

La maison de Kurnangki la plus proche de KALACC est habitée par un groupe de Walmajarri et Wangkajungka fédérés autour d'un couple d'anciens, Dolly et Spider Snell. La femme est une des signataires des chèques émis par l'organisation (tous les chèques de KALACC doivent être signés par deux des signataires désignés de l'organisation parmi lesquels figurent le *chairman*, la trésorière et la secrétaire mais aucun *Kartiya*), en raison à la fois de son statut de femme de Loi et de sa proximité géographique par rapport aux bureaux . En contrepartie de ce travail, le couple demande et obtient de KALACC et de son personnel un certain nombre de services qui vont du transport à l'abri temporaire (lorsque leur logement est submergé par l'afflux de parents par exemple), l'entretien de leurs véhicules ou encore de la nourriture et des tasses de thé par centaines. C'est au travers de ce groupe en particulier, auquel était affilié l'un des employés de KALACC, Lawrence, que, résidant moi-même à KALACC, j'ai peu à peu été introduit dans la socialité de Fitzroy Crossing et des environs – que l'ancien m'ait donné un nom de peau facilitant notre interaction (la relation *jaja* entre ego et son grand-père maternel est une relation prescrivant l'assistance mutuelle) m'apparaît rétrospectivement comme un moyen pour ce groupe de s'assurer plus fermement les services de KALACC, organisation avec laquelle j'en vins, par ma résidence prolongée

dans son enceinte, faute de logement disponible en ville, à être identifié ; c'est à ce titre que j'ai conduit la plupart des membres du comité exécutif de la vallée de la ville à leur communauté ou inversement.

Toutes les organisations aborigènes en ville sont l'objet d'appropriation par une multiplicité de groupes. Le déménagement de KALACC à Fitzroy Crossing, par exemple, au moment du passage du *Native Title Act* peut aussi se lire comme une réappropriation de l'organisation par les groupes du désert en général, en particulier les Walmajarri, par opposition aux groupes de la mer dont le *chairman* pendant la première décennie était un représentant, étant un homme de Loi Bardi. Mais la localisation de KALACC en ville a aussi eu pour effet de rendre certaines de ses ressources disponibles pour divers groupes et individus. – en particulier les véhicules, ressources rares en raison de leur coût et prisées pour leur utilité relationnelle : non seulement elles permettent de visiter des parents dans un rayon étendu mais elles permettent en outre de transporter des parents avec soi.

En tant que j'étais étroitement associé à KALACC, par ma résidence et mon travail, j'ai été à de nombreuses reprises sollicité pour conduire des membres locaux du comité exécutif de l'organisation, qu'il s'agisse d'aller les chercher dans leur communauté pour les amener à un meeting ou de les ramener chez eux à leur issue. Cependant je n'ai que très rarement emmené ou ramené quelqu'un seul : il se trouvait toujours un parent à emmener/ramener, généralement dans un autre endroit de la ville et je ne me souviens pas avoir fait plus de dix trajets seul lors de mon entier séjour. De manière générale, je n'ai jamais autant conduit que cette année là, à la fois en raison des distances australiennes, mais aussi et surtout de ma disponibilité. Mais il est vrai que ma volonté de me rendre utile et ma méconnaissance initiale des mécanismes de réciprocité ont certainement joué un rôle : en me demandant un service l'obligation de retour était minimisée, surtout si la demande émanait d'un patron culturel lié à KALACC.

C'est ainsi que j'ai été amené, entre autres 'lifts' innombrables, à aller régulièrement chercher et amener en ville dans sa communauté de Bungardi non seulement le délégué Bunuba de KALACC mais aussi sa femme, ses enfants, petits-enfants et voisins éventuels ; de même pour un autre membre exécutif résidant dans la communauté de Bayulu située à une vingtaine de kilomètres de Fitzroy Crossing.

Reprenant le concept de *demand sharing*, que j'ai traduit dans ce travail par « exigence de partage », Austin-Broos (2003) explique, à propos des Arrernte dans la

région d'Alice Springs, que « *pour des gens qui sont économiquement marginaux et repoussés aux limites de l'Etat-nation, ces relations de parenté ont une importance centrale. Elles définissent les manières prééminentes et pratiques à travers lesquelles les Arrernte Occidentaux cherchent à s'impliquer dans l'ordre qui les englobe. Elles révèlent aussi la manière dont la parenté comme relationnalité est maintenant imbriquée dans une socialité exprimée principalement à travers des biens de consommation et du liquide* »[23]. A partir des travaux de Myers et Peterson et de son terrain, Austin Broos montre que c'est au travers de leur système de parenté que les Arrernte de Ntaria (Territoire du Nord) continuent de produire une économie locale à travers une « grammaire de l'échange » (Sansom 1988) relationnelle mais que cette parenté inclut désormais dans son mouvement propre de droits et d'obligations des biens venus non seulement de l'extérieur mais d'une source hautement centralisée : l'Etat. Or cette imbrication de la parenté avec l'économie australienne dans son ensemble modifie en retour la manière dont s'expriment et s'ancrent ces droits et obligations : tandis que naguère le « pays » et ses ressources, tant spirituelles que matérielles, en était l'enjeu premier, ce sont désormais sur d'autres fondations que s'appuie l'économie locale, en particulier l'argent liquide, les biens de consommation dont l'accès passe soit par des agences publiques, soit par des corporations aborigènes : communautés et organisations.

Ainsi, Austin-Broos identifie de nouveaux « patrons », distincts des dirigeants rituels : tandis que ces derniers sont reconnus comme détenant un savoir, les premiers commandent les ressources d'une organisation donnée et peuvent les répartir dans leur parentèle. La désignation courante du vice-*chairman* de KALACC pendant mon terrain en tant que « Ngumpan boss » est ainsi ambiguë dans la mesure où, tout en étant un homme de Loi reconnu, il est aussi *chairman* de sa communauté, pouvoir qu'il manifeste notamment en conduisant le bus communautaire permettant d'amener régulièrement des gens de sa communauté dans la ville de Fitzroy Crossing dont elle est distante d'une centaine de kilomètres. Sans doute le contexte du Kimberley est-il différent de celui du Territoire du Nord dans la mesure où, dans la communauté où Austin-Broos a travaillé, la propriété foncière de la terre est acquise depuis une vingtaine d'années, tandis qu'une majorité de groupes du Kimberley attend encore la

[23] Austin Broos, 2003, p. 118: "For people who are economically marginal and pushed to the edge of the nation-state, these kin relations have a central importance. They define prominent, practical ways in which Western Arrernte seek to engage with the order that has encompassed them. They also reveal the way in which kinship as relatedness is now embedded in a sociality rendered mainly through commodities and cash".

détermination de leur revendication au titre du *Native Title*, et prépare des rapports de connexion en ce sens, ce qui expliquerait la pertinence continue de la connaissance rituelle et mythologique du pays comme ressource déterminante.

Nous avons vu dans les précédents chapitres que la notion autochtone de « patron » était étroitement liée à la capacité d'individus à prendre soin de leur parentèle et que le fonctionnement en réseau de la parenté autochtone tendait à réduire leur prééminence par l'accroissement des demandes répondant à l'élévation de leur statut. Dans le cadre d'une économie de la rareté, comme celle de Fitzroy Crossing, ces nouveaux patrons, et leurs organisations, sont donc soumis à d'intenses pressions : « *les réseaux tendent à s'agrandir pour élargir le champ possible des exigences individuelles. En même temps, la compétition pour les ressources établit une limite à la parentèle à laquelle un patron peut répondre ou refuser diplomatiquement. Il s'ensuit donc des conflits plus intenses entre parents et au sein des organisations car il devient plus difficile de satisfaire aux exigences et de procéder aux partages et aussi parce qu'ils prennent la forme de valeurs marchandes* »[24].

Ce faisant, donc, une importante transition s'est opérée : la machine à échanger de la parenté ne fonctionne pas dans un domaine fermé et propre mais est au contraire entièrement articulée à l'économie capitaliste et à l'Etat-nation, tout en ayant conservé ses protocoles et processus spécifiques, ce qu'Austin Broos perçoit comme paradoxal lorsqu'elle relève « *la tension énorme qui informe maintenant les relations de parenté dans la mesure où elles servent à la fois à isoler les Arrernte d'une société hostile et raciste mais est aussi le principal moyen d'accès aux ressources de cette société*»[25].

Encore une fois, nous retrouvons le motif relationnel d'une interdépendance entre deux entités qui sont simultanément imbriquées – les autochtones sont indissociables des Etats qui les englobent du point de vue de leur existence tant politique qu'économique – et différenciées par des « manières » différentes : « *two-ways* ». Dans chacune des organisations présentes en ville ceux qui ont accès à ses moyens font l'objet de demandes similaires, et certaines organisations sont

[24] Austin Broos, 2003, p. 126: "Networks tend to expand to increase the field available for individual demands. At the same time, resource competition places limits on the kin to whom a boss can respond, or fail to respond diplomatically. Heightened conflict therefore ensues both between kin and within organizations as demanding and sharing become harder to realize and also assume forms of market value".

[25] Austin-Boos, 2003, p. 130: "is the enormous tension that now informs kin relations as they act simultaneously to insulate Arremte from a hostile, racist society and also provide the principal means to access resources from that society".

effectivement appropriées par un groupement ou un autre, principalement en vertu d'associations parentales avec un membre ou un employé de l'organisation. Mais cette forme de distribution des ressources n'apparaît comme népotisme que du point de vue de l'administration même qui a imposé les structures au travers desquelles les Aborigènes doivent négocier leur accès aux ressources de l'Etat ou du marché. Les « dysfonctionnements » dénoncés par les pouvoirs publics sont donc à replacer aussi dans le cadre du fonctionnement en réseaux d'une parenté à la fois généralisée par l'adoption du système des sous-sections et régie par l'« exigence de partage ». Comme nous l'avons vu précédemment, ce sont précisément au travers de ces réseaux que les acteurs aborigènes articulent et manipulent leurs nouvelles conditions d'existence. L'enjeu central se situe donc dans l'articulation même d'une telle parenté au sein de structures représentatives imposées – soit dans la manière dont les acteurs habitent les contraintes bureaucratiques en fonction de leurs propres impératifs socio-économiques.

b) Un réseau mouvant d'individus distribués en « *mobs* »

Dans les années 1970, Kolig notait que les divers groupes aborigènes réunis à Fitzroy Crossing formaient un « conglomérat », expliquant que : « *on peine à trouver un critère viable par lequel une homogénéité au sein de la population aborigène puisse être établie autre que le fait qu'ils sont tous 'Aborigènes' (ce qui reviendrait à regrouper sous le terme d'Européens des groupes ethniques aussi divers que Italiens, Scandinaves, Britanniques, etc.)* »[26]. De la même manière, Moizo identifiait une variété de groupements aborigènes au sein de la ville : non seulement groupes des fleuves et du désert, tribus, et groupes linguistiques - termes reconnus et utilisés par les Aborigènes eux-mêmes – mais aussi une multitude de sous-groupes, terme recouvrant à la fois des groupes familiaux, des groupes d'âge ou encore des groupes d'action ou d'intérêts spécifiques tels que les groupes de buveurs ou les gangs de jeunes.

Chacun de ces niveaux peut être, dans le discours, défini comme une « *mob* » particulière vis-à-vis de laquelle l'énonciateur se différencie ou affirme son appartenance. Que ce soit selon une configuration classique ou postclassique, l'organisation sociale des Aborigènes en groupes qui soient stables, cohérent et nommés - c'est-à-dire qui puissent être reconnus par l'administration ou les juges - constitue l'un

[26] Kolig, 1975, p. 7 : "There is hardly a viable criterion by which homogeneity within the Aboriginal population can be established, other than that all of them are 'Aborigines' (this would be analogous in lumping together as Europeans such diverse ethnic groups as Italians, Scandinavians, Britons, etc.)".

des débats récurrents de l'anthropologie australianiste qui a successivement défait les notions de horde et de tribu et qui est confrontée à la nécessité de produire des groupes aborigènes cohérents dans le cadre juridique australien, particulièrement pour les revendications foncières. A cet égard, il m'apparaît que l'organisation en '*mobs*', expression choisie par les Aborigènes eux-mêmes, traduit de manière beaucoup plus juste les processus mouvants d'organisation et d'identification sociale aborigènes que les anthropologues débattent depuis des décennies.

Les *mobs* ont été plus particulièrement étudiées par Basil Sansom dans les camps aborigènes des marges de Darwin (capitale du Territoire du Nord) et l'ont amené à appeler à une représentation dynamique, selon une modélisation « processuelle », des groupements aborigènes dans le cadre juridique australien (Sansom 1980, 1985). Sansom définit les *mobs* comme des groupes fondés d'abord sur une expérience partagée entre ses membres – au point que cette expérience partagée ordonne la reconnaissance d'une parenté commune plutôt que l'inverse (Merlan 1998, p. 199) – qui peuvent, à l'occasion d'un but commun, s'organiser en « *company for business* » : il définit ainsi une *mob* dans un processus dialectique entre expérience partagée et intérêts communs qui laisse la place à une multitude de reconfigurations en fonction du contexte : « *Les mobs sont des groupes fluctuants qui appartiennent au moment et au lieu de leur réalisation* »[27].

Cette définition des *mobs* en tant que groupes contextuels s'agrégeant à partir d'une expérience commune et/ou d'un devenir partagé rejoint les définitions déjà proposées ici des *mobs* comme fondées dans l'expérience de l'industrie pastorale (chap. 1) et comme groupements d'action politique (chap. 2). Si dans un premier temps les *mobs* de Fitzroy Crossing se sont définies à partir des groupes de travailleurs pastoraux, les possibilités d'action offertes en ville, notamment la consommation d'alcool et les organisations aborigènes, ainsi que les effets démographiques de la vie urbaine, ont offert de nouvelles possibilités d'expériences communes et d'actions groupées, suscitant la formation de nouveaux contextes pour l'émergence et l'affirmation de *mobs*[28].

L'employé de KALACC déjà mentionné ici, Lawrence, paraît appartenir à différentes *mobs* simultanément, lui-même se revendiquant une double ascendance

[27] Sansom, 1985, p. 69 : "*Mobs* are fluctuating groups which belong to the time and place of their realisation".

[28] En particulier, la forte natalité alliée à de forts taux de mortalités ont contribué à bouleverser les rapports entre générations, au point qu'aujourd'hui dans la ville le ratio entre adultes et jeunes de moins de dix-huit ans est de un pour un.

Gooniyandi et Wangkatjungka. Lorsque je le rencontrai en 2005 à l'occasion du festival, il habitait entre Fitzroy Crossing, où il résidait chez son beau-frère (employé à la clinique où il avait lui-même travaillé auparavant), et la communauté de Kupartiya, sur la station de Bohemia Downs gérée par un autre de ses beaux-frères. Lorsque je revins l'année suivante, il résidait dans la même maison en ville mais dut la quitter pour une maison de Kurnangki habitée par sa grand-mère maternelle classificatoire. A mon retour en 2007, il logeait chez l'une de ses sœurs classificatoires dans la vieille ville de Fitzroy Crossing, c'est-à-dire la communauté bunuba de Darlgunaya. Lors des meetings du comité exécutif de KALACC il se définissait résolument comme provenant du désert, par opposition aux gens de la mer, ce qui ne l'empêchait pas d'entretenir des relations privilégiées avec quelques individus des fleuves ou de la mer, ce qui me fut notamment confirmé lors d'un voyage en pays Gooniyandi.

Cet homme a beaucoup voyagé dans sa vie et continue de le faire, à travers son emploi à KALACC et son statut d'homme de Loi. Homme de paradoxe, il pouvait dénoncer les buveurs impénitents, tout en disparaissant lui-même, parfois pendant plusieurs jours, pour boire de manière ininterrompue. Son parcours, rapidement tracé ici, rend compte de la possibilité d'une appartenance simultanée à différentes *mobs* – *mob* de KALACC, *mob* de Dolly, *mob* de Kupartiya (communauté installée sur la station d'élevage gérée par son beau-frère de Wangkajungka), *mob* du désert, de la clinique (où il travaillait auparavant), etc. – mais qui ne s'énonce que de manière contextuelle : il n'appartient effectivement à chacune d'elles qu'en fonction d'une situation exigeant qu'il se situe lui-même afin de pouvoir accéder à des ressources, dans le cadre de l'exigence de partage, ou afin d'affirmer sa différence vis-à-vis d'un autre groupe. Autrement dit, l'énonciation d'appartenance à une *mob* ou une autre s'inscrit dans une tension permanente entre appartenance collective et différentiation : elle est l'un des véhicules par excellence par lesquels des individus naviguent et négocient au sein de leurs réseaux de relations.

L'appartenance à telle ou telle *mob*, quel que soit le niveau où elle se construit – ethnique, régional, linguistique, culturel ou familial - reste ainsi hautement dépendante de son contexte d'énonciation. En ville, elle s'inscrit dans le cadre d'une économie où les ressources sont rares, les demandes nombreuses, les exigences impérieuses et, donc, la multiplicité des alliances vitales. En outre, ce processus continuel d'émergence de *mobs*, processus de différenciation sociale, est rendu problématique par le contexte politique du Kimberley d'une fragmentation sociale

entretenue par la marginalisation politique et économique des Aborigènes. La mise en concurrence des différentes *mobs*, à la fois locales et temporaires, pour des ressources limitées, s'oppose à la réalisation d'objectifs communs à l'échelle de la région : c'est en ce sens que les membres des organisations régionales ont toujours devant eux un travail de *mob*ilisation collective et d'affirmation d'une unité – travail sans cesse défait et à refaire, pour chaque question particulière, que ce soit l'édification d'une autorité régionale aborigène, l'exploitation des importantes ressources pétrolières *offshore* ou la prise en charge des populations aborigènes vagabondes.

Ainsi, la description des groupes qui composent la ville de Fitzroy Crossing, ou plus largement du Kimberley, s'avère une tâche semblable au supplice antique des Danaïdes : on n'a pas fini de les remplir (ou décrire) que déjà ils se sont vidés, recomposés ; on croit tenir une cohérence large, régionale par exemple, que les revendications d'autonomie de tel ou tel groupement la déconstruisent aussitôt. La formation des *mobs* illustre à une échelle collective la dialectique de l'autonomie et de la relation décrits par Myers (1986) dans le désert pour les groupes nomades Pintupi; dans le cadre urbain, ce processus traverse un espace et déborde ce que les ethnographes ont pu décrire comme un « domaine aborigène » puisque les *mobs*, en s'agrégeant, s'attachent à des espaces, des ressources et des individus qui n'appartiennent pas à cette sphère prétendument séparée : maisons, organisations, conseillers, bureaucrates, etc. Dans le cours de ce chapitre, c'est à un contexte particulier dans lequel les *mobs* se font, se défont, s'allient ou se renouvellent, que je me consacre : les meetings. Mais il me faut auparavant décrire les conditions de mouvement et de sociabilité dans Fitzroy Crossing et la vallée du fleuve, et définir ainsi la situation dans laquelle les meetings apparaissent comme une modalité particulière d'agrégation.

II - Fitzroy Crossing : Rythmes et Mouvements

Lors de mes séjours répétés à Fitzroy Crossing, j'ai habité dans l'enceinte de KALACC, campant dans le jardin ou l'un des bureaux en préfabriqué, utilisant la kitchenette du bureau et les blocs d'ablution extérieurs. Arrivé dans la ville sans y connaître personne, il me parut d'autant plus difficile de me loger dans une maison de la ville ou de l'une des communautés que celles-ci sont pour la très grande majorité dégradées, mal entretenues et fréquemment surpeuplées. Cela n'empêche pourtant pas

que, suite à un décès, certaines maisons restent inoccupées pendant plusieurs mois ou que, régulièrement, la ville entière semble dépeuplée temporairement.

La population de la ville de Fitzroy Crossing est estimée selon le dernier recensement à quelque 1500 personnes[29]. Cependant, ce chiffre n'est jamais qu'un instantané : le relevé des résidents présents le jour du recensement. Il doit donc être mis en relation avec le chiffre de 3500 personnes environ habitant la vallée du Fitzroy dans un rayon d'une centaine de kilomètres autour de Fitzroy Crossing. En effet, la ville elle-même est avant tout un centre, en particulier un centre de services, desservant une région plus large comprenant une quarantaine de communautés. A ce titre, la population de la ville connaît d'importantes fluctuations en fonction de la saison, de la semaine ou d'événements particuliers comme les meetings de toutes sortes qui s'y tiennent régulièrement : ce sont ces mouvements qui constituent la ville du point de vue de la socialité autochtone que je décris dans les paragraphes suivants.

1. Rythmes réguliers

a) Mouvements saisonniers

Comme Kolig et Moizo avant moi, j'ai pu observer que durant ce que les Australiens appellent le « Wet », la saison des pluies tropicales qui s'étend de novembre à mars, la population aborigène de la ville augmentait considérablement[30]. Durant cette période en effet, les habitants des communautés les plus isolées viennent s'installer à Fitzroy Crossing avant que les pluies ne rendent impraticables les routes. Seuls les habitants de communautés situées à proximité de la grande autoroute du nord, comme par exemple Bayulu, l'une des rares communautés auxquelles on peut accéder par une route entièrement goudronnée, ne viennent pas s'installer en ville ; cependant l'autoroute elle-même est régulièrement coupée par les eaux des crues du Fitzroy, et le trafic routier interrompu de fait, quoique rarement plus de quelques jours d'affilée. Dans le cas de grandes communautés éloignées, comme par exemple Balgo dans le Grand Désert de Sable (à trois cents kilomètres de piste de Halls Creek) ou Kalumburu à la pointe nord du Kimberley, celles-ci sont ravitaillées par avion.

[29] 2006, Australian Bureau of Statistics, www.abs.gov.au.

[30] Les Australiens non-Aborigènes identifient deux saisons – sèche et pluvieuse (*dry* et *wet*) – tandis que le kriol en ajoute une troisième, froide, entre mars et juillet environ. Les peuples de la rivière, quant à eux, Bunuba et Gooniyandi, identifient six saisons différentes au cours de l'année.

La saison des pluies constitue donc à Fitzroy Crossing, comme dans les autres villes du Kimberley, un moment de forte densité démographique qui, en outre, correspond aux grandes vacances scolaires australiennes, ce qui se traduit, comme le notait Moizo par le fait que la ville « *devient presque une ville fantôme. La plupart des lieux autour desquels la vie de la ville est centrée le restant de l'année soit sont fermés, soit fonctionnent avec un personnel minimal. Par exemple, l'école était fermée, le magasin de la mission, la station service, l'hôpital, et le poste de police avaient un personnel réduit. Durant cette période, en partie à cause du climat, en partie à cause des vacances de Noël, jusqu'à la moitié des Blancs étaient dans le sud de l'Etat d'où ils étaient quasiment tous originaires* »[31].

A B

Figure 28 Photographies satellites des crues du Fitzroy

Ces deux photographies montrent la différence entre la saison sèche (A) et la saison des pluies (B) (Source : Marshall 1989). Durant les crues record, dont les plus récentes eurent lieu en 1983, 1986 et 2002, le trafic routier est totalement interrompu sur la Grande Autoroute du Nord et les habitants ont recours à des embarcations pour se déplacer en ville.

Du point de vue des anciens, ce moment de densité de la saison des pluies correspond aussi à la saison de la Loi. Cette dernière a en effet d'une part été relocalisée à cette période de vacances pendant la période pastorale (alors qu'elle se tenait auparavant immédiatement après les pluies quand l'eau et les ressources sont en pleine

[31] Moizo, 1991, p. 48: "During the wet season which usually extends from one to three months between mid-December and mid-March, the town becomes almost a 'ghost town'. Most of the places around which the town life is centred during the rest of the year are either closed or operate with minimal staff. For example, the school was closed, the mission store, the roadhouse, the hospital, and the police station were lightly staffed. At this time of the year, partly because of the climate and partly because of the Christmas Holidays, up to half of the white people were in the south of the state where they nearly all came from".

abondance et permettaient de grands rassemblements) – relocalisation qui est devenu permanente avec la scolarisation des enfants aborigènes empêchant de les impliquer dans des activités cérémonielles suivies à un autre moment que celui des vacances - et d'autre part re-territorialisée à la périphérie des villes suite à l'exode pastoral des années 1970 : les banlieues des villes du Kimberley sont parsemées de terrains cérémoniels.

b) De la Loi à la Ville

L'alternance entre des périodes de fortes densités démographiques, correspondant aux pics d'activités rituelles et d'échanges, avec des phases de dispersion des groupes et de la population, reproduit un mouvement qui caractérisait déjà le nomadisme ou semi-nomadisme classique australien : celui de la concentration de groupes domestiques aux moments d'abondance permettant de nourrir en un seul site une large population rassemblée à des fins économiques et rituelles. Dans le désert, de telles concentrations étaient plutôt caractéristiques des périodes de sécheresse de la fin de la saison sèche (septembre-octobre) pendant lesquelles les groupes domestiques épars se rassemblaient autour des quelques points d'eau permanents – *jila* en Walmajarri – et participaient similairement à des activités rituelles conjointes, des échanges économiques et renouvelaient leurs alliances (Berndt 1959, Peterson 1975, Tonkinson, 1991 [1978], Lowe & Pike 1990).

La période contemporaine, outre le déplacement temporel de ces grands rassemblements, présente cependant quelques contrastes importants avec cette situation classique : au déplacement temporel et spatial correspond en effet une contraction à la fois du temps dévolu aux activités rituelles, compté en jours plutôt qu'en semaines ou mois désormais, et du nombre de lieux dans lesquels de tels rassemblements peuvent effectivement avoir lieu – le Kimberley compte six villes majeures auxquelles on peut ajouter, tout au plus, une dizaine de grandes communautés accessibles en toute saison[32].

Cela signifie que les densités de populations y sont beaucoup plus importantes et, en outre, dans des lieux caractérisés par un accès aisé à l'alcool ; deux facteurs contribuant à l'augmentation dramatique des possibilités de conflits et de violences entre groupes ou individus et qui en outre rendent problématique la transmission de la Loi, les anciens n'hésitant pas à fermer certaines Lois si ils estiment que le savoir qu'elles véhiculent pourrait être mal utilisé par ceux à qui ils sont transmis : « *Leur Loi*

[32] Bidyadangah, One Arm Point, Lombadina, Mowanjum, Looma/Jarlmadangah, Balgo, Turkey Creek.

ne doit pas être bafouée. Les anciens ne le toléreraient pas, ils diront : 'Ah, ça ne va pas, nous devons veiller sur elle, la protéger. Alors la meilleure chose à faire est de la mettre à l'écart pour de bon. Nous ne l'enseignerons plus'. »[33]

D'autre part, la densification des populations aborigènes sur des lieux permanents pose un second problème : celui des morts et des tabous funéraires à respecter ; à Fitzroy Crossing, les cérémonies prévues pour la saison 2006-2007 à Mindi Rardi, qui devaient rouvrir un terrain cérémoniel resté longtemps fermé en raison du décès d'anciens qui y étaient particulièrement liés (ils avaient contribué à l'instituer), furent finalement annulées en raison du nouveau décès d'un autre de ces anciens quelques semaines avant le début programmé des cérémonies. Les garçons qui devaient être initiés à Fitzroy furent finalement convoyés à Bidyadangah où ils passèrent à travers la Loi mais sans la participation plus large de la communauté de parents restés à Fitzroy Crossing faute de temps ou de moyen de transport.

Enfin, la fréquence des disparitions d'anciens, particulièrement de ceux nés dans leurs pays traditionnels et ayant passé leurs premières initiations avant de rencontrer des *Kartiyas*, ont un autre effet encore sur l'organisation de la saison de la Loi : l'abaissement de l'âge de la première initiation. Les patrons rituels en effet ont peur de mourir avant d'avoir pu transmettre ce qu'ils considèrent comme leur devoir le plus sacré : donner la Loi aux générations suivantes. Alors qu'auparavant l'initiation qui faisait des enfants des hommes était effectuée au sortir de la puberté, sur des garçons d'une quinzaine d'années au moins, elle tend désormais à s'adresser à des enfants plus jeunes, ce que certains estiment nuire à la transmission de la Loi dans le long terme puisque cela équivaut à faire entrer à l'université – domaine souvent comparé par les hommes de Loi au rituel – des enfants en âge d'aller seulement au collège.

De ce fait, la Loi, autrefois associée à une période d'abondance et d'enthousiasme, qui permettait en outre de gérer les conflits au moyen de cérémonies spécifiques, est aujourd'hui, dans le contexte périurbain de la saison des pluies, aussi associée à la mort, à l'inquiétude et au conflit – l'expression « *Law don't belong to*

[33] Mervyn Mulardy Jr in KALACC, 2007, p. 46: «Their Law is not to be tampered. The old people won't tolerate that, they'll say, 'Ah, no good. We gotta look after it, protect it. So, best thing to do is we'll lock it way for good. We won't teach it no more'. » L'une de ces lois fermées par les anciens Mangala, Walmajarri et Nyangurmata impliquait l'utilisation de structures en bois décorées de cordes de cheveux et de laines. Cette même Loi est publique chez d'autres groupes et l'utilisation des structures *ilmas* de grande taille est toujours problématique lors des festivals impliquant des groupes de tout le Kimberley ; autre illustration de la contextualité du caractère secret de telle ou telle cérémonie ou Loi (Michaels 1994a).

town » (« la Loi est étrangère à la ville ») entendue dans la bouche de nombreux anciens pendant mon terrain traduit ce changement et les inquiétudes, en termes de vivacité de la Loi, de sa compréhension et de sa transmission, que l'établissement de communautés excentrées était censé résoudre mais qui, pour d'autres raisons, n'y est pas entièrement parvenu, notamment à cause de la circulation non régulée de l'alcool, même dans des communautés dites « sèches ».

c) Mouvements économiques

En Australie, le rythme économique majeur est bimensuel : les loyers, les salaires, les allocations sont généralement payés ou payables toutes les deux semaines. La version indigénisée de ce rythme économique tel qu'il se manifeste dans une ville comme Fitzroy Crossing est l'alternance entre des semaines de paie (*pay week*) et des semaines stagnantes/molles (*slack week*), ce qui dans la démographie de la ville se traduit par l'alternance entre des semaines pleines et creuses.

Les semaines de paie voient en effet affluer de toute la région de la vallée du fleuve ceux des habitants qui ont droit à un salaire ou des allocations - le paiement des salaires au titre du CDEP sont effectués par l'agence de ressources Mara Worra Worra installée à deux pas des bureaux de KALACC, les allocations et salaires ne dépendant pas du CDEP sont virés directement sur les comptes des individus - ainsi que tous ceux qui espèrent pouvoir en bénéficier à un titre ou un autre. L'argent récolté est dépensé selon les différents services et opportunités qu'offre la ville – un supermarché complet, un magasin de vêtement, un magasin d'équipement électrique, ainsi que deux pubs.

Les semaines de paie, et particulièrement les jours de paie - mercredi pour le CDEP, jeudi pour les allocations et les peintres du centre d'art Mangkaja qui viennent y chercher leur chèque - sont des périodes d'une sociabilité d'autant plus intense que la population urbaine est à son comble. Les lieux les plus fréquentés sont ceux dans lesquels les chèques peuvent être convertis en liquide ou bien l'argent retiré à des distributeurs automatiques : le supermarché, la poste attenante, la station service Ngiyali et le Crossing Inn. Outre ces lieux, où l'argent est à la fois dépensé directement et distribué selon les lignes d'alliances et de parenté, d'autres lieux fourmillent d'une d'activité fébrile lors de ces semaines, les « casinos » des différentes communautés, cercles de jeux de cartes dans lesquels l'argent change de main, est accumulé par certains joueurs qui le redistribuent ensuite dans leur parentèle (Altman 1985, Altman &

Nicolas Peterson 1988)[34]. L'argent est une ressource importante non seulement parce qu'il permet d'acquérir directement des biens mais aussi parce qu'il permet d'entretenir ses relations.

Hormis lors de la saison touristique (mai-octobre), il y a relativement peu d'argent frais qui entre dans la ville, et celui-ci circule pour ainsi dire en circuit fermé, effectuant un trajet qui, grossièrement, va de la poste au supermarché et de la station service au pub, en passant par les casinos ; l'argent récolté dans les points de dépense est ensuite reversé à la poste qui les redistribue aux automates de distribution et aux individus qui se présentent au guichet avec leur carte de retrait, et ainsi de suite.

Les récipiendaires d'argent sont de ce fait soumis à une très forte pression sociale afin de redistribuer leur émoluments et ce d'autant plus qu'ils sont relativement peu nombreux par rapport à l'ensemble de la population – ce qu'Austin-Broos (2003) caractérise comme économie de la rareté. Les peintres en particulier, qui sont des gens âgés pour la plupart et peuvent percevoir, outre leur pension de retraite (versée directement sur leur compte), d'importantes sommes d'argent sont soumis à de très fortes pressions de la part de leur parentèle immédiate, enfants et petits-enfants, et il n'est pas rare de voir des jeunes gens demander sur un ton impératif à l'un de leurs grands-parents: « *Give me money !* » (« Donne-moi de l'argent ») ; de la même façon qu'il n'est pas rare de voir des dizaines de milliers de dollars s'évaporer pour ainsi dire instantanément, particulièrement dans l'achat de véhicules d'occasion, parfois douteux. Pour atténuer cette tension bimensuelle, les responsables du centre d'art de la ville, *Mangkaja Arts Resource Agency*, ont mis en place un système de paiement par lequel les sommes perçues par les peintres qui vendent sont converties en une forme de salaire, de petites sommes versées régulièrement le jour de paie (appelé « Jour n°4 » depuis le décès de Thursday Pindan) et seulement exceptionnellement, à la demande expresse de l'artiste pouvant justifier d'une bonne raison (l'achat d'un véhicule par exemple), de larges sommes.

L'autre effet de la pression sociale sur la distribution de l'argent gagné les semaines de paie est le fait que celui-ci est dépensé très rapidement - attestant que l'idée d'accumulation du capital, ou seulement d'épargne, reste encore étrangère à une majorité de résidents de Fitzroy Crossing bien qu'ils disposent pour beaucoup d'un compte en banque et d'une carte de retrait. De ce fait, les ressources gagnées lors de la

[34] Lors du festival Majarrka en 2005 l'argent gagné par les danseurs et chanteurs, versé le dernier jour par le coordinateur de KALACC, fut immédiatement mis en jeu et redistribué.

semaine de paie sont dépensées dans les jours qui suivent leur réception, ce qui donne tout son sens à la « semaine stagnante » qui suit, semaine de disette, pendant laquelle les acteurs rejoignent les communautés dans lesquelles ils peuvent plus aisément accéder aux ressources du bush et échappent aux tentations et demandes de la ville.

La semaine de paie est aussi systématiquement une semaine de beuverie intense, apportant avec elle violences, accidents et, trop souvent, décès, notamment par suicides. En raison de la densité de population les buveurs constants, intermittents et occasionnels s'y trouvent réunis et liés par le même désir de consommation en masse que la disponibilité d'argent rend réalisable[35] - il est important de remarquer que si, en proportion, on dénombre moins d'alcooliques parmi les Aborigènes que dans le reste de la population australienne, ceux qui boivent le font à des niveaux de consommation plus élevés (et donc, plus dangereux du point de vue social et biologique). D'autre part, parce que la semaine qui suit est une semaine durant laquelle les gens ont du mal à même seulement se nourrir, lors de mon terrain en 2006, les divers paiements publics (CDEP et allocations) passèrent à un rythme hebdomadaire, sans doute dans l'espoir de contrevenir à la fébrilité de l'alternance entre semaines (trop) pleines et (désespérément) creuses. L'effet de cette réforme a été d'étaler plus longuement les périodes de fêtes et de beuveries, à rendre constante la pression des demandes monétaires plutôt que de favoriser la capacité des individus à conserver un pouvoir d'achat constant et, à mon retour en août 2007, elle avait été abandonnée.

d) Mouvements périphériques

L'alternance entre semaine de paie et semaine stagnante rend manifeste un mouvement des acteurs aborigènes entre la ville de Fitzroy Crossing, centre de services et de consommation, et les communautés excentrées dans un rayon d'une centaine de kilomètres (au-delà de cette distance, les communautés sont plus proches d'autres centres et les déplacements de population s'orientent autrement). En fait, Fitzroy Crossing ne peut être comprise en tant qu'unité sociale cohérente qu'à la condition de prendre aussi en compte ce constant mouvement de va-et-vient que je n'appelle pas 'pendulaire' dans la mesure où il s'inscrit dans une économie des relations plutôt que dans une économie laborieuse distinguant entre production (travail) et loisir (temps libre).

[35] Je reprends ici les catégories de buveurs établis par le psychiatre Ernest Hunter, spécialiste de la question en Australie, dans Hunter 1993.

Ce mouvement correspond à la transformation la plus caractéristique et décisive de la géographie du mouvement autochtone dans la période contemporaine, c'est-à-dire à l'établissement de centres permanents autour desquels se développent une constellation d'unités d'habitation plus ou moins permanentes – communautés et *outstations* – soit l'intégration d'un élément de verticalité, au sens hiérarchique, dans les réseaux rhizomiques autochtones, élément renforcé par la nécessité de disposer d'un véhicule afin de couvrir les distances entre les différents points de ce réseau.

Les centres-villes, en effet, comme je l'ai déjà remarqué, concentrent la plupart des ressources et des services publics que l'Etat ou les autorités locales refusent de financer pour les communautés excentrées. Après avoir financé de telles installations excentrées depuis les années 1980 jusqu'au milieu des années 1990, le gouvernement fédéral sous la houlette du libéral conservateur Howard a changé complètement de politique, réduisant les financements pour les communautés « lointaines » et les *outstations* et présentant le mouvement des Aborigènes vers les villes comme leur seule planche de salut[36]. A la fin de l'année 2006, Patrick Dodson, dans un geste d'opposition remarquable, appelait les contribuables australiens à accepter de continuer à financer les populations nomades installées dans les régions reculées du continent[37].

Dans le Kimberley, le démantèlement du système du CDEP, par lequel la plupart de ces communautés continuent d'exister, constitue l'un des sujets majeurs d'inquiétude pour les dirigeants réunis au sein des organisations régionales avec lesquels j'ai pu travailler. En jeu dans cette question des communautés excentrées n'est pas seulement la possibilité de maintenir une vie culturelle relativement indépendante dans des espaces séparés ni la possibilité d'échapper aux pressions, demandes et tentations que les densités de population en ville génèrent, mais aussi et surtout la capacité de maintenir un mouvement autochtone autonome, c'est-à-dire ancré dans leurs pratiques sociales organisées selon leurs réseaux de consubstantialités. Autrement dit, derrière la question des communautés, c'est celle de la « fonction nomade » - pour reprendre l'expression du jeune chercheur français Stéphane Lacam-Gitareu qui a

[36] Il semble qu'après avoir dénoncé l'inefficacité de la politique d'autodétermination, ce gouvernement ait voulu revenir aux méthodes de la période précédente, celle de l'assimilation. Ce revirement politique, dont le nouveau gouvernement travailliste élu en 2008 ne semble pas vouloir s'écarter, a été vivement critiqué par nombre d'intellectuels et militants aborigènes, et la disparition annoncée du CDEP est l'un des plus graves sujets d'inquiétude pour les dirigeants aborigènes réunis au sein des organisations régionales du Kimberley pour qui les communautés excentrées représentent un échappatoire aux difficultés sociales engendrées dans le cadre urbain par la disponibilité de l'alcool et une possibilité de revitalisation culturelle.

[37] Patricia Karvelas, "Let Aborigines be nomads: Dodson", *The Australian*, 24 novembre 2006.

longtemps travaillé sur la *mob*ilité des jeunes de la communauté de Balgo – qui est en jeu.

L'idée selon laquelle les Aborigènes des communautés excentrées doivent venir s'installer en ville afin de mieux pouvoir s'intégrer au courant dominant de la société australienne, en y acquérant éducation et emplois, apparaît comme un leurre dans la ville de Fitzroy Crossing. D'une part la majorité des emplois qui y sont proposés le sont à un niveau de qualification auquel la très grande majorité des Aborigènes locaux n'atteint pas – il n'y a pas de classe de terminale au lycée de Fitzroy Crossing et toute possibilité d'études supérieures doit nécessairement se faire loin de la ville et des ancrages sociaux des individus – et d'autre part la vie urbaine est, comme je l'ai suggéré, dominée par les exigences de partage et indissociable de la consommation d'alcool et de ses effets sociaux.

Les Aborigènes des communautés périphériques de Fitzroy ne viennent jamais en ville que temporairement, de même que leurs parents en ville qui sont aussi toujours à l'affût de possibilités de mouvement vers d'autres communautés ou, ce qui est encore mieux, mais plus rare, particulièrement pour les gens du désert, vers leur « pays » (voir chapitre 4). Glowczewski (1991a) avait décrit les Warlpiri en brousse comme étant « toujours en partance », toujours entre plusieurs lieux, ce dont témoignait la nostalgie imprégnant les chants traditionnels évoquant la tristesse sans cesse renouvelée de devoir tourner le dos à des lieux chers. Ainsi que je l'ai déjà mentionné, les groupes d'individus assis sur les pelouses de la ville, entretenues à grands frais par le Shire, ne sont pas inactifs autrement qu'aux yeux de l'éthique protestante de travail ; en fait, ces individus sont dans un travail d'affût permanent - pourquoi sinon privilégieraient-ils les lieux situés à proximité de croisements et de parkings (supermarché et station service) ? – dont le but est bien de circuler, tant d'un point de vue social que géographique, naviguer entre différents ensembles de relations ; en cela, ils continuent d'être toujours en partance, même si les contraintes et les modalités de déplacement ont changé (voir aussi Lacam-Gitareu 2007).

Les premiers ethnographes s'étaient émerveillés de l'aptitude des Aborigènes à reconnaître les empreintes de pieds d'une foule de leurs parents de même que de leurs qualités de chasseurs « lisant » les traces de leur proie avec sensibilité et précision - la police coloniale avait d'ailleurs profité de ces talents de pisteurs en recrutant des

traqueurs aborigènes : c'est ainsi que Jandamarra commença son épopée[38]. Aujourd'hui, ces compétences de lecture dynamique des empreintes et traces méritent d'être transposées à la capacité de reconnaître des véhicules et, de la même manière, d'en suivre les conducteurs et/ou propriétaires à la trace afin de pouvoir obtenir d'eux un *lift*. Assis en petits groupes, ces acteurs évaluent constamment leur possibilité de mouvement et la configuration de leur réseau de relations par rapport à leur propre situation.

D'un point de vue personnel, cette focalisation des acteurs sur le mouvement s'est révélée dans les nombreux trajets que j'ai faits, emmenant des individus d'un endroit à un autre et trouvant systématiquement à notre arrivée des individus désireux de faire le trajet inverse - perpétuellement mis dans l'incapacité de conduire seul comme si, en vérité, un véhicule vide mais potentiellement plein était moralement indécent.

2. Mouvements ponctuels

Outre ces rythmes réguliers de concentration et dispersion de la population de la vallée du fleuve Fitzroy, des événements ponctuels alimentent aussi ce mouvement d'acteurs individuels naviguant entre des lieux connus pour entretenir leurs relations et affirmer une certaine appartenance : matches de *footy*[39], funérailles, réunions sociopolitiques.

a) *Footy*

Chaque année, d'avril à septembre, les dimanches de Fitzroy Crossing sont consacrés au championnat local de *footy* au cours duquel une dizaine d'équipes locales s'affrontent, à raison de trois matches par dimanche. Chaque équipe porte le nom et les couleurs d'une équipe du championnat national de *footy* et y ajoute le nom de la communauté dans laquelle résident les joueurs : Fitzroy Magpies, Noonkanbah Blues, Looma Eagles, Walmajarri Bombers, Yiyili Crows, Bayulu Bulldogs, etc. Le championnat lui-même est organisé sur le modèle du championnat fédéral avec une phase de poule à l'issue de laquelle les quatre meilleures équipes disputent des phases

[38] Voir par exemple le film de Rolf de Heer, *The Tracker* 2002.

[39] *Footy* : un jeu de football typiquement australien, proche du football gaélique qui se joue sur un terrain ovale entre trente-six joueurs. Le jeu a aussi été mis en relation avec des jeux aborigènes précédant le contact colonial (Bulagardie *et al.* 2002). C'est un jeu d'autant plus populaire dans le Kimberley que plusieurs joueurs aborigènes issus de la région jouent dans des équipes de première division. A Fitzroy Crossing, la majorité des individus soutient l'une des deux équipes de première division d'Australie Occidentale – Perth Eagles ou Fremantle Dockers. Voir aussi de Largy Healy 2000, McCoy 2008.

finales qui se concluent par une « grande finale » (*grand final*). Chaque dimanche, donc, la vingtaine de joueurs de six équipes et leurs supporters investissent la ville de Fitzroy Crossing et plus particulièrement son « ovale » (le terrain de *footy* à côté duquel se trouve aussi la salle des fêtes).

L'histoire du *footy* à Fitzroy Crossing m'a été racontée par le coordinateur de KALACC, Graeme Blackley, lors de mon tout premier arrêt dans la ville en août 2004 – je cherchais à rencontrer le *chairman* d'alors dans le cadre de ce voyage préparatoire à mon terrain de thèse mais il était durablement absent aux dates où je passai en ville. Blackley avait été l'un des membres fondateurs de l'équipe des Fitzroy Crocs, avec quelques autres résidents de la vallée (il était lui-même enseignant à Wangkatjungka à l'époque), et disputait le championnat de *footy* de l'ouest du Kimberley dans lequel s'affrontent, à Broome, les équipes de la côte, de la péninsule de Dampier et de Mowanjum. Arrivés en finale lors de leur première année de participation, les Crocs remportèrent les trois championnats suivants. Cependant, ils n'obtinrent jamais que les rencontres puissent se disputer à Fitzroy Crossing même – il faut compter trois heures pour rejoindre Broome par l'autoroute – et décidèrent alors de fonder leur propre championnat : les membres de l'équipe des Crocs retournèrent dans leur communauté respective et y établirent leurs propres équipes qui disputent aujourd'hui âprement le championnat local sous les vivats de la foule des supporters et parents[40].

Outre le championnat local de *footy*, chaque année durant les premières semaines d'octobre se tient à Fitzroy Crossing le festival de sport Garnduwa, dont une bonne part est consacrée à un tournoi régional de *footy* auquel participent, outre les équipes locales (qui ont l'occasion là de prendre leur revanche sur le championnat), celles de communautés lointaines telles que Wave Hill (Territoire du Nord), Balgo ou Kiwirkurra (désert) ou encore de Bidyadangah ou Broome (côte ouest). Garnduwa est par ailleurs un événement plus large dans lequel figurent aussi des tournois de basketball et des soirées musicales où jouent les groupes venus de nombreuses communautés du Kimberley. Autant dire que la semaine de Garnduwa est une semaine pleine à Fitzroy Crossing en termes démographiques bien que les organisateurs veillent à le situer durant une semaine stagnante afin de réduire les risques de violences et de conflits. Pour le championnat comme pour Garnduwa, le *Crossing Inn*, détenu à plus de

[40] Graeme Blackley, communication personnelle, août 2004.

80% par le trust aborigène Leedal, s'associe à ces événements en limitant la vente d'alcool à emporter, interrompant notamment la vente de bière forte[41].

b) *Footy* et culture

« *La communauté devrait, bon, parce qu'il y a beaucoup de monde dans la communauté, l'enseignement devrait avoir lieu en permanence : travailler dans la communauté et pour la Loi. C'est ça que devrait être la communauté. Maintenant la saison commence, et puis le football arrive et attire les jeunes, genre tous les samedis, quelle que soit la semaine, il ne se passe rien d'autre, ils sont tous dans le football maintenant* »[42].

Dans cette interview, le *chairman* de KALACC déplorait que le *footy*, que ce soit à la télévision (lui-même étant par ailleurs un ardent supporter des Fremantle Dockers) ou dans le championnat local, détourne les jeunes garçons de la Loi et de la Culture, et plus précisément de sa pratique, particulièrement dans les communautés excentrées alors même que ces communautés avaient été aussi fondées dans l'idée d'un renforcement culturel favorisé par l'éloignement vis-à-vis du centre urbain et la possibilité pour les anciens de mieux « tenir » les jeunes dans ces lieux moins densément peuplés.

Malgré ces réserves, le championnat local de *footy* remplit un rôle particulier dans le cadre de ce que je vais désigner comme « la culture des meetings » : parce qu'il est l'occasion de larges rassemblements il est l'un des moyens d'expression et de manifestation de la politique locale des *mobs* de la vallée.

D'une part, et paradoxalement par rapport aux propos du *chairman*, le championnat et le festival Garnduwa sont des occasions d'ancrer le rôle des anciens comme leaders et agents de médiation de la communauté aborigène de la vallée de Fitzroy Crossing, dans la mesure où ce sont eux, vêtus de T-shirts rouges (couleur directement associée à la Loi et donc au pouvoir rituel) qui remplissent le rôle d'agents de sécurité lors de ces événements, vérifiant que personne n'y boit ou n'y arrive en état

[41] En Australie, les bières sont classées selon leur volume d'alcoolémie en légères, moyennes et fortes, leur prix étant aligné sur ce classement (plus le volume est élevé plus la bière est chère).

[42] Joe Brown, interview du 8 août 2006, Fitzroy Crossing : "He should have community like, alright, because you have lotta people in the community, you know supposed to be happen all the time teaching people, work in the community and work for the Law. That's supposed to be the community. Now you got one season start, like you know you got football happening that taking the young people away now, like every Saturday, whatever week you in, nothing go on, all in football now."

d'ébriété, faisant sortir les fauteurs de troubles à l'occasion ou intervenant pour apaiser d'éventuelles disputes. Le *chairman* de KALACC lui-même remplit volontiers ce rôle régulièrement. Certes cette autorité-là n'est qu'un faible écho de celle que détiennent les anciens pendant les rituels, mais cependant elle en est une transposition directe, dans les nouvelles conditions d'engagements physiques collectifs des jeunes sous leur responsabilité, soit une modalité particulière du passage du rituel au spectacle, une autre manifestation de la sécularisation des structures d'autorité classiques.

D'autre part, en tant que forme particulière de meeting, les journées de championnat ainsi que le festival Garnduwa sont des occasions de rencontres interrégionales pendant lesquelles divers sortes de responsables, dont les anciens qui parviennent à faire partie du voyage, ont l'occasion de se retrouver pour des discussions informelles sur les questions du moment. Autrement dit, les journées de championnat sont l'occasion non pas tant de prises de décision que de diffusion des informations, ce qui peut s'observer aussi bien au niveau des responsables politiques comme les anciens qu'au niveau des parents qui, chacun supportant l'équipe de sa communauté de résidence principale, se retrouvent et échangent à l'occasion de ces réunions informelles.

Enfin, le championnat de *footy* local de Fitzroy Crossing est aussi un moteur d'ancrage des affiliations identitaires. Les voitures décorées aux couleurs des équipes, la ferveur de la foule, la joie des spectateurs désignant à grands cris leur frère, cousin, ou oncle venant d'inscrire un essai sont autant de manifestations d'une fierté ancrée dans une localité et projetée dans l'équipe la représentant qui, pour l'Européen que je suis, habitué aux championnats de football, est étrangement familière. Cependant, les équipes de *footy* locales sont aussi, à travers leur dénomination, le lieu d'une tension entre définition résidentielle de l'appartenance – Noonkanbah Blues – et définition linguistique – Walmajarri Bombers – qui fait écho au nouveau climat des politiques identitaires suscitées par le *Native Title* : ainsi les Walmajarri Bomber ne sont devenus tels, ils étaient auparavant connus sous le nom de Djugerari Bombers (du nom de la communauté située sur une excision de la station de Cherrabun), qu'après la détermination du Titre Foncier Autochtone en leur faveur au cours de l'année 2007. De la même manière, l'équipe de Fitzroy Crossing, les Magpies, est l'enjeu d'un rattachement ou non à une identité strictement Bunuba qui fait écho à l'affirmation accrue de ces derniers dans les politiques de la ville au cours de la dernière décennie - jusqu'à présent les Magpies restent associées plus fermement à la ville qu'au nom des

propriétaires traditionnels du pays sur lequel elle est bâtie, au nom de l'unité entre différents groupes dont les habitants de la ville et des communautés urbaines tirent aussi une certaine fierté[43].

c) Funérailles

Le taux de mortalité des Aborigènes dans le Shire de Derby est deux fois plus élevé que celui de la moyenne de l'Etat d'Australie Occidentale. Cette statistique crue a une manifestation très concrète dans la vie quotidienne des acteurs : la fréquence hebdomadaire des funérailles dans la ville ou l'une des communautés périphériques. Dans le cadre de mon travail avec KALACC, j'ai ainsi affiché chaque semaine pendant plus d'un an au moins un avis de décès sur le panneau d'information publique de l'organisation. En dehors de causes naturelles, une très forte proportion de ces morts est liée à l'abus d'alcool – maladies, accidents de voitures mais aussi suicides[44] - de sorte que toutes les classes d'âge sont touchées et pas uniquement les anciens. Parce qu'à travers le système des sous-sections qui s'est généralisé dans la vallée dans le cadre de l'avancée des groupes du désert, chaque mort individuelle affecte l'ensemble du réseau, la vallée du fleuve Fitzroy (comme du reste nombre de communautés aborigènes en Australie, aussi bien en milieu urbain qu'éloignées qui présentent des profils de mortalité similaires) est de la sorte plongée dans un état de deuil quasi permanent. Pour faire face à cette situation, les individus affectés par ce deuil n'ont en outre que le recours de leurs réseaux de solidarité locaux dans la mesure où, pour l'ensemble du Kimberley, n'est affectée qu'une seule psychologue/psychiatre, rattachée à l'hôpital de Broome.

Au premier rang de ces réseaux de solidarité, le réseau de parenté qui prescrit des comportements particuliers aux parents du défunt en fonction de leur relation de parenté. Le plus marquant de ces comportements prescrits est le fait de devoir pleurer publiquement les morts : lorsque deux individus (ou plus) liés au défunt se rencontrent après la révélation de la mauvaise nouvelle, ils doivent pleurer publiquement ensemble[45]. Je me trouvai un jour dans la salle d'attente de l'hôpital lorsque le décès de

---

[43] Communication personnelle de Dickie Bedford, entraîneur adjoint des Magpies et ancien conseiller d'ATSIC pour la région de la vallée du fleuve Fitzroy.

[44] Hope 2008 : tous les cas de suicides sujets de l'enquête du State Coroner présentaient un fort taux d'alcoolémie.

[45] Dans les traditions du désert, des individus qui se revoyaient pour la première fois depuis longtemps se saluaient d'abord en pleurant *ensemble* ceux qui avaient disparu de leur réseau commun depuis qu'ils s'étaient vu. Voir Lowe & Pike 1990, Bulagardie *et al.* 2002.

la tante d'un autre patient lui fut annoncée : aussitôt la salle s'est remplie des pleurs des parents de l'assistance qui étaient proches de la défunte et/ou de son parent et j'ai eu à de très nombreuses reprises lors de mon terrain l'occasion d'observer de telles manifestations de pleurs collectifs complètement à l'opposé de l'intériorisation attendue de ces mêmes sentiments dans mon propre environnement familial – l'effet en est indescriptible, je l'ai souvent ressenti comme un épaississement de l'atmosphère, même à l'extérieur, soudain chargé de toutes les douleurs et souffrances des pleureurs rassemblés ; c'est aussi il me semble une manière de gérer *collectivement*, par le partage et la distribution, des émotions violentes : d'affirmer dans ce domaine aussi une consubstantialité des êtres afin de diffuser une épreuve dans le tissu social, la dépasser par la circulation.

En outre, le deuil s'accompagne d'autres prescriptions comportementales : les parents consanguins doivent ainsi observer des tabous alimentaires (les viandes rouges notamment leurs sont interdites jusqu'aux funérailles) ainsi qu'une limitation de leurs déplacements. Surtout, l'ensemble des parents se doit d'être présent aux funérailles, et particulièrement les alliés, au risque de paraître manquer de respect au défunt et à sa famille immédiate et risquer une punition en retour - obligation sociale qui entre directement en conflit avec d'autres prescriptions de la société australienne, notamment la présence continue et assidue au travail ou à l'école ; c'est aussi un problème délicat pour les très nombreux prisonniers aborigènes qui se voient régulièrement refuser leurs demandes de permissions de sortie temporaire, ou alors se voient imposer le port de menottes, ainsi que les rapports de la RCIADIC ou de la WALRC l'ont souligné. La fréquence des funérailles, autrement dit, non seulement affecte les réseaux de parenté autochtones par les trous qu'elle y crée en permanence mais en outre s'oppose à une participation effective à la société australienne dans son ensemble : comment garder un emploi en effet lorsque, chaque semaine, l'on doit se rendre à des funérailles ? Encore une fois, c'est l'articulation des protocoles et manières de faire autochtones par rapport à ceux de la société non-Aborigène qui entretient une situation de catastrophe et de détresse, non pas l'une ou l'autre considérée séparément[46]. Les procédures légales suivant une mort accidentelle, pour prendre un autre exemple, peuvent repousser pendant plusieurs mois les funérailles ; or des membres de la parentèle observent des tabous alimentaires pendant la période de deuil et ne mangent pas de viande rouge : la

[46] On pourrait consacrer une thèse entière aux effets médicaux et biologiques de cette articulation, c'est l'objet de nombreux travaux de recherche avec des groupes autochtones dans le monde, mais ce n'est pas ici l'objet précis de la discussion, ni mon domaine de spécialité, aussi n'évoqué-je cette question que rapidement.

durée des enquêtes a pour effet de les affaiblir physiquement, particulièrement les plus âgés (qui sont aussi les plus enclins à respecter scrupuleusement ces interdits alimentaires) et surtout aux saisons où les poissons du fleuve ne sont pas gras.

Parce qu'elles *mob*ilisent l'ensemble de la constellation relationnelle d'un individu donné, et à cause de leur fréquence, les funérailles sont devenues le premier événement social dans le Kimberley, occasionnant tous les week-ends des déplacements massifs de populations d'un point à un autre du réseau. En outre, ce sont des événements qui, parce qu'ils mettent en jeu d'autres lignes de partage au sein des groupes *mob*ilisés, sont tout aussi susceptibles de générer des conflits que d'effectivement permettre la prise en charge collective de l'altération du réseau de relations.

d) L'enjeu social des funérailles : l'enterrement d'un ancien à Fitzroy Crossing, août 2007.

Immédiatement après mon retour sur le terrain en août 2007, j'assistai aux funérailles de Pijaju Peter Skipper (Kurrapakuta), un ancien walmajarri renommé et respecté à travers tout le Kimberley autochtone pour le rôle qu'il joua dans sa vie comme passeur de la Loi et Culture auprès des siens comme auprès des Kartiyas avec lesquels il collabora – depuis l'établissement du dictionnaire Anglais-Walmajarri jusqu'à son œuvre de peintre. Les funérailles, comme c'est souvent le cas, devaient se dérouler en trois temps : d'abord dans la salle des fêtes de la ville, pour la cérémonie du souvenir, ensuite au cimetière de la ville, pour l'enterrement et la cérémonie chrétienne et enfin, dans sa communauté de Bayulu où ses parents non-chrétiens étaient réunis dans le camp de deuil pour une cérémonie de fumigation et la présentation de présents par ses alliés (beaux-frères en particulier).

A la salle des fêtes étaient réunis tous ceux qui n'étaient pas liés par l'obligation rituelle de rester dans le camp de deuil ou qui, en raison de leur christianisme, ne se sentaient pas liés par cette obligation, ainsi que tous ceux, non-Aborigènes, qui voulaient manifester leur sympathie aux parents du défunt. La cérémonie du souvenir fut dirigée par le leader de la communauté de Noonkanbah, son ancien porte-parole Dicky Skinner devenu depuis un fervent chrétien rattaché à l'église baptiste. Il fit venir à la tribune une nièce du défunt ainsi qu'un anthropologue avec lequel il avait longuement travaillé pour la finalisation du rapport de connexion pour la

revendication *Ngurrara*, qui lurent les messages d'excuses et de condoléances de parents et d'amis qui n'avaient pas pu faire le déplacement. Après cela, tous ceux qui le voulaient purent monter à la tribune pour évoquer la vie de cet homme et comment ils en avaient été marqués. Pendant près de deux heures les orateurs se succédèrent à la tribune, en particulier de fervents protestants qui me laissèrent l'impression de faire la promotion de leur église particulière plutôt que d'évoquer à proprement parler le souvenir de l'ancien, tout en se réjouissant ouvertement de sa conversion au christianisme sur son lit de mort, à l'hôpital de Broome. Au cimetière, la même procédure se répéta, tant et si bien que la nuit tombait au moment où le convoi funéraire se mit en route pour Bayulu, forçant les parents réunis au camp de deuil édifié dans la communauté d'agir au plus vite avant que la nuit ne tombe. Je croisai en ville le soir même un ancien qui avait fait le déplacement depuis sa communauté de Jarlmadangah, John Watson, outré par le déroulement des événements.

Ce court récit permet de voir certains éléments mis en jeu par les réunions et les événements sociaux que représentent les funérailles et plus particulièrement le fait que les enterrements constituent le moment où la constellation relationnelle d'un individu donné se trouve réunie en un même temps et lieu. A ce titre, ils sont une des occasions dans lesquelles ces réseaux de relations et d'alliances sont à la fois actualisés et renouvelés, non sans que soient aussi par là même ouvertes des possibilités de conflits. On observe ainsi à la fois une séparation des éléments culturels classiques et postcoloniaux dans le temps et l'espace (les différents temps de la cérémonie), et leur imbrication dans les trajectoires individuelles de certains individus participant à l'ensemble de ces temps cérémoniels (notamment l'anthropologue mentionné), ou non (le pasteur évangéliste aborigène).

A propos des funérailles dans la ville du Queensland où elle a effectué un long terrain, Charters Towers, Babidge écrit que : « *Les morts, en réunissant les vivants, initient la redéfinition des relations vécues et représentent la nature de la relationnalité parmi les vivants en tant qu'incarnée dans les relations au défunt* »[47]. De fait, ce court récit des funérailles de l'ancien montre comment les funérailles constituent un moment où toutes les relations entretenues par le défunt de son vivant se trouvent réunies à cette occasion. Les cérémonies de funérailles sont semblables à une scène sur laquelle une variété de parents vient exprimer son attachement particulier au défunt, dans un cadre

[47] Babidge, 2006, p. 55 : "The dead, by bringing the living together, initiate the redefinition of living relationships and represent the nature of relatedness among the living as embodied in relationships to the deceased". Voir aussi Glaskin *et al.* 2009.

émotionnel tel que des conflits sont susceptibles d'émerger. Traditionnellement, les morts n'étaient jamais considérées comme naturelles et chaque décès donnait lieu à une enquête visant à identifier le meurtrier : une fois identifié, le mort était vengé ou une cérémonie de règlement de conflits venait achever les funérailles (Moizo 1983). Dans le contexte contemporain de Fitzroy Crossing, je n'ai pu observer de telles pratiques que dans le cadre des veillées funéraires pendant lesquelles les parents alliés présentent en dansant des dons aux affins du défunt, le plus souvent des couvertures et de l'argent, cérémonie qui m'a été présentée comme servant à établir la paix entre les divers parents du défunt. J'ai aussi pu assister à une vengeance rituelle au cours de laquelle fut puni un homme qui avait eu un accident de voiture mortel pour ses passagers et en portait donc la responsabilité, mais de telles pratiques sont rares et seulement effectuées par certains groupes, en particulier du désert.

Cependant, ainsi que l'illustrent les funérailles de l'ancien décrite ci-dessus, de telles pratiques ne s'appliquent que dans un cadre d'action traditionnel. Selon Babidge, « *la parenté et les notions d'appartenance sont incarnées au moment des funérailles dans la performance et la pratique de relations qui, en retour, re-créent la notion de « famille » à travers une exploration de la co-constitution de la famille et du défunt* »[48]. Si les funérailles continuent d'être un moment hautement émotionnel et conflictuel, à Fitzroy Crossing j'ai plutôt assisté à l'appropriation par divers groupes du défunt en tant que membre - particulièrement lorsqu'un ou plusieurs groupes confessionnels chrétiens sont impliqués. A cet égard, les funérailles débouchent moins sur une résolution de conflits, une réunion de la famille au sens large, qu'elles ne manifestent la multiplicité des appartenances sociales, manifestées par la juxtaposition de discours appropriant le défunt à un groupe, constituant l'individu qui, les ayant condensées, les fait articuler.

Les funérailles - et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de personnes au centre d'un réseau dense de relations d'ordres divers, comme dans le cas de cet ancien – se trouvent ainsi participer pleinement des conflits locaux au sein desquels se définit, c'est-à-dire émerge et se reproduit, une identité aborigène contestée dans la mesure où elle se situe à l'articulation entre différents univers sociaux. Autrement dit, les *mobs*, en tant que processus social d'émergence de groupes relationnels – qu'ils soient fondés sur une expérience partagée ou des intérêts communs, ici sous la forme de groupes confessionnels et sociaux - peuvent aussi être considérés sous l'angle de la compétition

[48] Babidge, 2006, p. 55 : "kinship and notions of belonging are embodied at funerals in the performance and practice of relationships, which in turn re-create notions of 'family' through an exploration of the co-constitution of family and the deceased".

entre différents univers sociaux de référence et de pratique dans laquelle l'autochtonie, l'aboriginalité, la tradition culturelle, sont sans cesse négociées par des acteurs situés, positionnés au sein de réalités sinon contradictoires du moins divergentes. C'est donc dans le cadre d'un risque permanent de séparation (c'est-à-dire d'un sevrage définitif de leurs relations) entre ces collectifs sociaux, idéologiques et pratiques que s'inscrivent les meetings en tant qu'événements culturels favorisant l'émergence d'appartenances collectives.

e) Réunions en tous genres

Pour ceux des Aborigènes qui occupent une position dans le « secteur autochtone » - dans une organisation ou une communauté -, les meetings sont des événements de la vie quotidienne : la « culture des meetings » suggérée par le *chairman* de KALACC rend compte d'une réalité sociale dominée par ce type de rassemblement sociopolitique.

Outre les festivals déjà évoqués qui constituent, par leur durée et leur intensité, des meetings extraordinaires, il est possible de distinguer artificiellement trois types de meetings – artificiellement dans la mesure où le personnel prenant activement part à ces meetings est souvent le même d'un type à l'autre bien que les unités politiques qu'ils mettent en jeu soient différentes, chacune étant rattachée à l'un des trois grands champs politiques dans lesquels interviennent les Aborigènes aujourd'hui : le secteur autochtone, la Loi ou le « Gouvernement ».

Les plus fréquents meetings sont les réunions des comités exécutifs des différentes organisations et communautés : assemblées générales annuelles et réunions régulières au cours desquelles sont discutées les affaires courantes de ces structures - répartition du budget, organisation des activités, réponses aux diverses demandes des membres et des personnes extérieures en relations avec elles. Ensuite viennent les réunions des groupes de plaignants sous le régime du *Native Title* ou, si une détermination a été prononcée, les réunions du *Prescribed Body Corporate* généralement composé des mêmes membres (c'est-à-dire ceux qui ont survécu aux longues procédures) : y sont discutées toutes les questions (avancée des procédures, demandes d'informations complémentaires, planification des terrains et actions à prendre) pour lesquelles les Propriétaires Traditionnels sont responsables au regard de la loi australienne et/ou de la Loi. Enfin, se tiennent régulièrement des réunions sur des

questions particulières impliquant un personnel plus ou moins large selon son étendue géographique, sociale ou stratégique : deux exemples tirés de mon terrain sont d'une part les réunions organisées par KALACC entre le sergent de police de la ville et les représentants de la Loi et de la Culture en ville, soit à l'occasion de problèmes ponctuels impliquant des individus particuliers (effraction de l'enceinte de KALACC, menaces à main armée proférées par un particulier à l'encontre de deux femmes âgées, tensions nées suite à l'arme dégainée par un policier à Junjuwa, etc.) soit pour sensibiliser les policiers à la culture locale ; d'autre part, les réunions préparatoires à un Institut du Kimberley, sur le modèle de l'Institut du Cap York de Noel Pearson, projet formulé par la fondation Lingiari de Patrick Dodson et soutenu par d'autres membres éminents du Kimberley aborigène dont June Oscar (*chairwoman* du KLRC notamment) et Tom Birch (*chairman* du KLC depuis 1998).

Les individus participant à ces différents types de réunions, soit ce que l'on pourrait désigner comme le personnel politique aborigène, sont soumis, en raison même de la fréquence de ces événements, à une pression continue. Cette pression est d'autant plus forte que les attentes sont nombreuses et impérieuses par rapport aux conditions de vie en général – l'urgence est permanente depuis les années 1970… - et surtout que, d'autre part, le goulot d'étranglement que représente l'éducation – considérée du point de vue de l'éducation nationale australienne comme de la Loi rituelle – réduit considérablement le nombre de ces hommes politiques redevables, selon les contextes, vis-à-vis de leur famille, de leur parentèle étendue ou de l'ensemble du Kimberley aborigène. Enfin, cette pression sur les acteurs politiques est encore renforcée par le jeu relationnel, qui prévient constamment, en vertu de la dialectique de l'autonomie et de la relation, l'émergence de leaders indiscutables ; de fait, c'est bien parce que l'autorité et la représentativité sont toujours négociées au sein des réseaux relationnels que les meetings sont si nombreux.

Ainsi, le personnel politique dans une ville comme Fitzroy Crossing se trouve réduit à une poignée d'individus influents qui se répartissent en deux grands profils : des leaders rituels d'une part (c'est-à-dire les « anciens » évoqués au chapitre précédent) et d'autre part des Aborigènes éduqués appartenant à une classe moyenne ou supérieure et faisant carrière dans l'administration publique et/ou le secteur aborigène.

Dans le discours, ces bureaucrates aborigènes justifient toujours leurs actions en référence à l'avis informé des « *old people* », les anciens sous la houlette desquels ils

ont grandi et appris une part importante de leur métier (voir le trajet de Wayne Bergmann, aujourd'hui directeur exécutif du KLC, qui a fait son entrée en politique par KALACC, sous la direction de Joe Brown). Mais depuis les débuts d'une véritable politique autochtone dans le Kimberley dans les années 1970, ces bureaucrates aborigènes, parce qu'ils ont acquis un certain pouvoir au sein des organisations en vertu de leur connaissance de l'anglais et des processus administratifs, tendent à s'autonomiser des dirigeants rituels, considérés comme dépositaires d'une autorité morale mais pas d'une vision politique au sens anglais de *policy*, c'est-à-dire une vision exprimée en termes de programmes, structures et flux de financements.

Cette autonomisation est le lieu d'une tension importante où justement se négocient l'autorité et la représentativité dans le secteur autochtone ; elle est par ailleurs caractéristique de cette classe moyenne bureaucratique aborigène dans le Kimberley dénotée par une plus grande autonomie par rapport à leurs réseaux relationnels du fait même de leur réussite (au moins en termes d'emplois) dans le domaine administratif australien[49]. En ce sens ils se rapprochent d'un dernier type de politicien aborigène : les conseillers (coordinateurs, administrateurs, comptables, anthropologues, avocats, etc.) non-Aborigènes qui participent néanmoins activement au secteur autochtone dans son ensemble.

La prise d'autonomie des bureaucrates aborigènes a été alimentée, depuis les débuts de la politique d'autodétermination, par le haut niveau de compétences demandé à quiconque veut participer aux affaires aborigènes de manière informée, c'est-à-dire en suivant toutes les modifications non seulement dans le discours mais aussi dans les aspects concrets des politiques qui en découlent - les procédures, les processus et les structures en reconfiguration perpétuelle au gré des changements politiques à l'échelon national et fédéral : autodétermination (DAA et NAC), autogestion (DAA et NAAC), réconciliation (ATSIC), réconciliation pratique (OIPC). Au départ cantonnés dans un rôle de traducteurs pour les anciens, les « *young people* » ont été amenés à devenir de plus en plus des virtuoses du maniement des acronymes, des acrobates frustrés de devoir régulièrement réapprendre leur routine mais aussi et surtout des *interprètes* des différentes politiques, qu'elles soient en place ou souhaitées : ils sont devenus acteurs au sens plein du terme.

[49] Voir à ce sujet les analyses de Lacam-Gitareu à paraître.

A ces deux grands profils de politiciens de l'autochtonie, ancrés dans la Loi rituelle ou dans la loi australienne, correspondent deux styles politiques : tandis que les anciens sont des experts du travail de la négociation dans la différenciation, praticiens du consensus, les seconds ont intégré au plus haut point la logique de séparation régissant le fonctionnement bureaucratique de l'administration de la catégorie sociale aborigène – la tension entre règle du consensus et règle de la majorité à propos des organisations régionales discutées au chapitre précédent en est un exemple. Les meetings, en tant que scènes où, entre des individus situés à la fois dans des *mobs* et des univers sociaux particuliers, se négocient l'autorité et la représentativité du secteur aborigène et où se déclarent les agencements permettant des formes d'action collectives, sont l'objet de la dernière sous-partie de ce chapitre, vus à travers la question de l'alcool à Fitzroy Crossing.

III - LA CULTURE DES MEETINGS : LA QUESTION DE L'ALCOOL À FITZROY CROSSING.

Figure 29 Photographie d'affiches ornant les murs autour du point de vente à emporter du *Crossing Inn*, septembre 2005

Entre mon court terrain de 2005 entre Fitzroy Crossing et Ngumpan et mon retour pour une année entière l'année suivante, se produisit un événement décisif dans la vie locale de Fitzroy Crossing : la fermeture du « Billabong », vaste pelouse à proximité du *Crossing Inn* où était consommé l'alcool vendu à emporter au pub – un

endroit extrêmement populaire – et l'imposition faite aux clients de venir chercher leur alcool dans un véhicule motorisé.

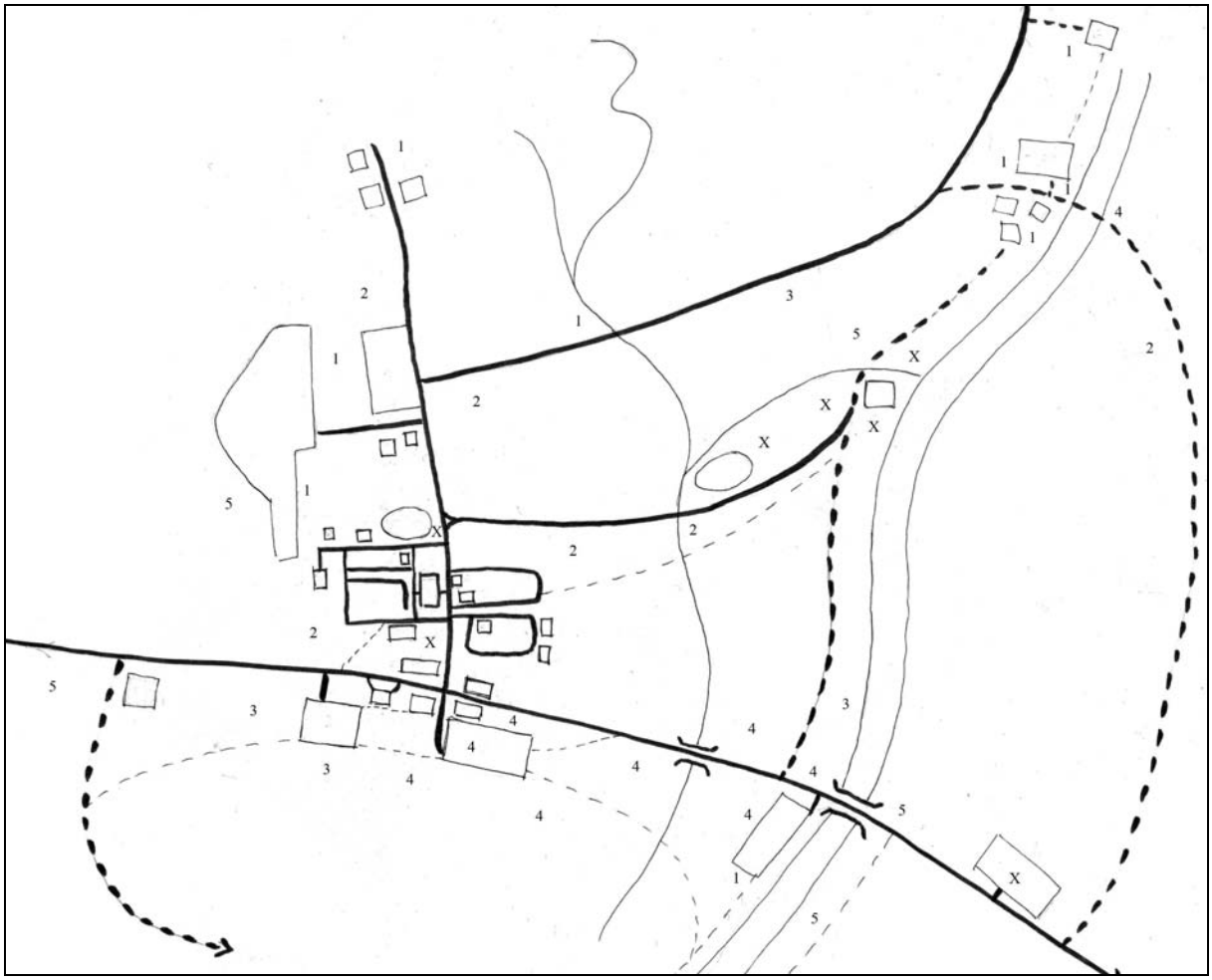


Figure 30 Carte des lieux de boisson à Fitzroy Crossing

Cette carte a été établie à partir de Moio (1991) et de mes propres observation en 2006-2007.
Légende : les numéros indiquent des lieux où boire pour 1 les Bunuba ; 2 les habitants de Junjuwa ; 3 les Wangkajungka de la ville ; 4 les Walmajarri de la ville; 5 les gens des communautés périphériques ; X quiconque (NB, une telle délimitation est dans une certaine mesure abstraite, la carte vise simplement à indiquer les lieux plus que les personnes qui ont souvent des affiliations multiples).

Cette mesure, prise en accord entre les gérants et propriétaires du pub et la police locale afin de diminuer les troubles liés à la consommation collective en masse d'alcool – violences, accidents de la route – eut pour principal effet de disperser les buveurs dans d'autres lieux plus discrets : non plus dans le bush à proximité de la ville mais aussi et surtout dans et aux abords des différentes communautés de la ville. Dans mon expérience à KALACC, dont l'enceinte est adossée à la communauté de Kurnangki, les jours de paie étaient d'abord reconnaissables au ballet des taxis entre le croisement de l'autoroute et le pub. Au retour, leurs clients déchargeaient le coffre du

taxi de plusieurs cartons de bière[50] qu'ils allaient ensuite consommer dans la communauté ou à l'ombre propice de quelque arbre des environs. Les nuits succédant à ces journées étaient marquées de la musique jouée à plein volume dans une ou plusieurs maisons de la communauté – il y a pour chaque quartier des 'maisons de fête' (*party houses*) identifiées – et, plus tard dans la nuit, par les hurlements des personnes ivres au milieu des hurlements des meutes de chiens de camp – entre les deux, des flots d'enfants et d'adolescents sortaient de la communauté pour occuper les espaces autour de l'office de tourisme et de Karrayili.

Autrement dit, une réforme censée réduire les nuisances liées à la consommation excessive d'alcool par des individus à proximité du pub a résulté en un déplacement géographique de ces mêmes troubles dans les communautés elles-mêmes. Les difficultés liées à des personnes ivres, souvent violentes, dans les communautés n'étaient pas nouvelles mais, auparavant, les gens buvaient moins dans les communautés qu'au pub ou dans le bush : c'est cette proportion qu'a inversée la décision de fermer le *billabong* et d'imposer l'achat véhiculé (les taxis préférant déposer leurs clients près de leurs communautés plutôt que dans les lieux de boisson disséminés dans le *bush* urbain, soit en restant sur les routes goudronnées). L'année suivante, en 2007, le Coroner d'Australie Occidentale fut chargé d'enquêter sur les 21 morts par suicide survenues en 2006 dans le Kimberley (soit une augmentation de 100% du taux par rapport à l'année précédente, voir Hope 2008), parmi lesquelles huit pour la seule ville de Fitzroy Crossing, toutes liées à l'alcool.

L'alcool est un élément crucial des vies aborigènes à Fitzroy Crossing qui affecte aussi bien ceux qui en consomment, à quelque rythme que ce soit, que ceux qui s'en abstiennent : il est à la fois à la source de nombreux et terribles problèmes sociaux quotidiens – violences domestiques, mortalité accidentelle et auto-infligée élevée – autant que le symptôme d'un malaise plus profondément ancré, lié à une histoire de violence, de dépossession et de marginalisation[51].

A bien des égards, les Aborigènes, comme en témoignent aussi bien les statistiques de mortalité que l'état de délabrement de la grande majorité de leurs logements, paraissent malades d'habiter des univers, aussi bien physiques que sociaux, construits pour eux par l'administration et le plus souvent sans même les consulter. A

[50] Le carton de 24 bières est un format d'achat courant en Australie. Au *Crossing Inn* lors de mon terrain, un carton de bière forte coûtait près de 50 dollars, le demi-carton 25 et le pack de six bières 18 dollars.
[51] Voir en particulier Hunter 1993.

mesure que, à partir des années 1970, les Aborigènes ont pu accéder à l'aide sociale, à l'alcool, à des logements mal conçus, tout en perdant l'accès qu'ils avaient auparavant au secteur professionnel – même si c'était dans le cadre d'une domination explicite - leurs conditions de vie se sont dégradées rapidement, ce que manifestent la détresse suicidaire des plus jeunes, la violence et l'alcoolisme rampant auxquels j'ai été si souvent confronté dans plusieurs communautés du Kimberley.

De fait, c'est bien dans la période qui a suivi leur sortie des institutions coloniales et leur installation dans des communautés construites sur le modèle de villages suburbains[52] ainsi que « la levée soudaine des contrôles extérieurs » que les conditions de vie des Aborigènes ont connu une dégradation accélérée. Sutton explique ainsi que « *Les degrés actuels de souffrance causés par des problèmes de violence sexuelles non seulement contre les femmes, y compris les plus âgées, mais aussi contre des enfants des deux sexes, et des manifestations similaires d'une discipline en morceaux dans un certain nombre de communautés sont, pour une part importante, attribuables à la levée des anciens régimes de coercition culturels, à la fois autochtones et imposés, sans que des mesures aient été prises pour que quelque chose de durable puisse venir remplir les vides en résultant* »[53].

L'alcool, en ce qu'il est la plus visible des manifestations de la souffrance autochtone, est au premier plan des considérations politiques et médiatiques en Australie. Comme l'ont souligné plusieurs auteurs, la figure de l' « Aborigène ivre » occupe une place importante dans l'imaginaire australien en tant qu' « *image moderne d'une violence non contenue et indisciplinée qui ne peut pas être amenée à accepter les contraintes respectables de la civilisation* »[54] et à ce titre, elle est problématique à manier : si l'on court le risque de participer à l'opération de contrôle et de stigmatisation à laquelle cette figure participe, on court aussi celui, à ne pas l'évoquer, de présenter une version angélique d'une réalité sociale et expérientielle qui ne l'est pas – risque qui se décline dans la tentative dénoncée par Noel Pearson (Gibson 2003 [1987]) de présenter l'alcool comme intégré aux systèmes d'échanges traditionnels alors qu'il est

[52] En Australie, le rédacteur d'une lettre est prié sur d'écrire sur l'enveloppe non pas la ville mais la "banlieue" (*suburb*) de destination.

[53] Sutton, 2001, p. 129: "Current degrees of suffering from problems of sexual violence not only against women, including the elderly, but also against children of both sexes, and similar manifestations of shattered discipline in a number of settlements are in significant part attributable to the withdrawal of older, coercive and culturally prescribed regimes, both Indigenous and imposed, without provision for something resilient that would fill the resulting vacuums". Voir aussi, pour des analyses similaires, Trudgen, 2000, Glowczewski 2004.

[54] Langton 1997, p. 93: "a modern image of uncontained and undisciplined violence which cannot be made to accept the genteel constraints of civilisation". Voir aussi Kapferer 1995a.

plutôt l'expression de son détournement pathologique puisqu'il contrevient à l'éthique classique de soins et de partage ('*caring and sharing*').

Ici, je choisis d'étudier cette question du point de vue dont les habitants de Fitzroy Crossing ont entrepris, pendant la période où je réalisais mon terrain, de la traiter, à force de meetings. Je ne présente pas ici d'ethnographie des manières de boire ou des discours qui y sont associés par les différents acteurs de la ville ni ne traite cette question d'un point de vue d'une anthropologie médicale[55]. Je choisis d'aborder ici la question de l'alcool à partir de sa prégnance dans la vie sociale et politique locale, comme symptôme d'une crise sociale et psychologique profonde dans laquelle se reproduit l'autochtonie. La description de son traitement à Fitzroy Crossing renseigne en effet directement sur les processus locaux de gestion de crise, de formation et de reconnaissance de l'autorité : en un mot, elle permet de voir comment la question de la « culture des meetings » s'articule à la production d'un régime politique aborigène (*the aboriginal polity*).

1. Des femmes dans le bush aux hommes politiques : quelques meetings et la question de l'alcool

a) Le meeting des femmes

En juin 2007, le centre des femmes de Fitzroy Crossing, Marninwarntikura, dirigé par June Oscar et Emily Carter, organisa un meeting de trois jours dans le bush (à Mingalgala) pour toutes les femmes de la vallée du fleuve Fitzroy. A l'issue de cette réunion, où le problème de l'alcool fut la question débattue la plus largement, les deux dirigeantes écrivirent une série de lettres à plusieurs ministres d'Australie Occidentale – Premier Ministre, Ministre des Licences et de l'Alcool, Ministre des Courses et des Paris - afin de demander un moratoire de douze mois sur la vente d'alcool à emporter à Fitzroy Crossing.

Le moratoire était présenté comme une opportunité pour la communauté de la ville de respirer dans la mesure où dans la situation présente « *la majorité du temps des familles est utilisé à échapper à la violence, échapper aux pressions faites sur eux par*

[55] Pour de telles approches en Australie et dans les colonies de peuplement britanniques, voir Moizo 1991, Hunter 1993, Saggers & Gray 1998, Garine 2001, McKnight 2002.

des membres de la famille à cause de leur accès à des quantités d'alcool excessives »[56] : le moratoire permettrait à ces familles de se reprendre en main, panser leurs blessures et mettre en place un plan de gestion de l'alcool, sur le modèle de ceux réalisés dans la péninsule du Cap York au cours des années précédentes grâce à la réussite politique des idées de Noel Pearson.

Peu après les déclarations publiques de ces deux dirigeantes, le *chairman* de KALACC demanda au coordinateur d'organiser un meeting au cours duquel les hommes de la vallée du fleuve Fitzroy apportèrent leur soutien à l'initiative des femmes. Ce geste tenait particulièrement à cœur au *chairman* qui, l'année précédente, avait perdu son fils aîné qui s'était pendu après une nuit de beuverie à Mindi Rardi. En soutenant l'initiative des femmes, le *chairman* et les hommes réunis, à travers KALACC, apportaient le soutien des anciens et anciennes représentés par cette organisation. La question de l'alcool s'était présentée de manière récurrente dans l'histoire de l'organisation sans qu'elle soit parvenue à y apporter de solution concrète.

b) Une réunion à KALACC[57]

Deux mois après la demande publique d'un moratoire d'un an sur la vente d'alcool à emporter à Fitzroy Crossing, KALACC accueillait un meeting sous sa véranda afin de présenter les évolutions du processus en cours et discuter des futures mesures à prendre entre différents responsables d'organisations locales de service : KALACC, Marninwarntikura, l'hôpital, la clinique Nindilingarri, Mara Worra Worra, Karrayili. Etaient aussi présents les présidents des communautés de Noonkanbah, Ngumpan, Kupartiya et Mindi Rardi. Je fais ici un bref récit de ce meeting dont la présidence fut assurée par le *chairman* de KALACC, Joe Brown.

Une fois le meeting ouvert par le *chairman*, le coordinateur en énonça le programme en quatre points : la décision du ministre des Licences et de l'Alcool, la lettre de la ministre des Courses et des Paris, les futures réunions, la venue prochaine de l'équipe de protection infantile de la police d'Etat.

---

[56] June Oscar citée dans un article en ligne de la chaîne ABC: "The majority of the time is spent for families escaping violence, escaping the pressures that come upon them by the access of family members to excessive amounts of alcohol,"; www.abc.net.au/news/stories/2007/07/17/1980533.htm.

[57] Toutes les citations présentées dans ce paragraphe sont des reconstitutions effectuées à partir des notes prises lors de la tenue de ce meeting le 9 septembre 2007.

Le premier point à l'ordre du jour était la décision de Barry Sargeant, directeur des licences et de l'alcool en Australie Occidentale, d'accorder un moratoire de six mois sur la vente d'alcool à emporter à l'exception de la bière light qui, avant d'être officiellement promulguée, attendait une éventuelle lettre d'opposition du détenteur de la licence, le trust aborigène local, Leedal Pty Ltd, présidé par un homme Bunuba. Cependant, la première heure du meeting fut presque entièrement occupée par un échange, parfois houleux, entre June Oscar et Japalyi, le directeur de Mara Worra Worra et patron de la communauté de Ngalapita (par ailleurs ancien *chairman* du KLC, porte-parole historique de la communauté de Noonkanbah pendant la dispute face à AMAX)[58]. Ce dernier contestait la représentativité du meeting et demandait l'organisation d'une plus large réunion, aussi vite que possible, afin que tout le monde dans les communautés de la vallée soit informé des évolutions et puisse exprimer son opinion, ce à quoi la première répondait que le meeting avait bien lieu et qu'il fallait profiter de la réunion de responsables de différentes agences afin de dessiner un plan d'action coordonné; elle souligna entre deux interruptions les points qui lui paraissaient mauvais dans le plan actuel du gouvernement (seulement six mois de moratoire, Barry Sargeant n'est pas venu en ville rencontrer les gens), dirigeant le gros de son attaque contre les gérants du *Crossing Inn* accusés de ne pas fournir un environnement sain et sécurisé pour les clients, de pratiquer des prix exagérés et de ne pas suivre des règles de sécurité claires. Seule l'intervention en walmajarri du *chairman* de KALACC permit de mettre un terme à la joute d'une hostilité croissante entre les deux orateurs et de passer au second point de l'ordre du jour.

Le meeting se tenait un jeudi. Madame Ravlich avait demandé par écrit à KALACC de lui dire pour le lundi suivant si les habitants de Fitzroy Crossing soutiendraient la déclaration de la vallée du fleuve Fitzroy en tant que zone « restreinte » voire « sèche », ce que, en sa qualité de ministre des Courses et des Paris elle était en pouvoir de faire. Après quelques explications et une rapide discussion, le coordinateur de KALACC, lui-même excédé par les demandes pressantes d'un gouvernement ne finançant pas l'organisation pour organiser ce type de discussion, conclut à la manière traditionnelle (voir chapitre précédent) que le délai de réponse était trop court, que de plus amples consultations dans les communautés étaient nécessaires, que chacune déciderait pour elle-même et qu'il écrirait en ce sens à la ministre.

[58] Je choisis de le désigner par son seul nom de peau en raison de son décès récent – décembre 2008.

Le troisième point à l'ordre du jour, l'organisation des meetings à venir décida, afin de satisfaire Japalyi, l'organisation d'un grand meeting d'information et de discussion le lundi suivant à la salle des fêtes de Fitzroy Crossing réunissant des membres de toutes les communautés de la vallée.

Cette décision fut suivie de quatre discours. D'abord, l'un des participants au meeting, résident de la communauté de Mindi Rardi, intervint pour dire son désespoir vis-à-vis de la situation - les morts engendrées par l'alcool, les maladies, les enfants maltraités et les meetings qui se multiplient mais qui ne mènent à rien – et son souhait que si les jeunes respectent les anciens ils puissent aussi prendre des initiatives : cet homme qui avait grandi (été grandi ?) à Junjuwa mit en avant l'atmosphère de coopération entre les différents groupes qui y régnait avant d'appeler pour conclure, par inquiétude pour la génération à venir, à faire quelque chose contre l'alcool et la dépression ambiante.

Le *chairman* prit ensuite la parole : « *l'alcool a changé les gens mais nous les aimons toujours* »; il témoigna dans son discours de sa tristesse de n'être pas respecté ni écouté de ses enfants, de sa douleur d'avoir perdu un fils : « *que pouvons-nous leur apporter ? quel futur doivent-ils avoir ? Jusqu'où voyageront-ils ?* » ; il rappela que, dans sa jeunesse, les anciens les remettaient dans le droit chemin (lui-même avait bu un temps avant d'arrêter complètement) mais qu'aujourd'hui, les temps avaient changé, « *il y a deux choses dans notre Loi maintenant, deux manières* », exprimant une sorte d'impuissance.

June Oscar prit alors la parole, rebondissant sur trois mots du *chairman* : futur, loi culturelle et droit. En évoquant les ravages actuels et potentiels du syndrome d'alcoolémie fœtale, elle appela à penser au futur : plus tôt déjà dans le meeting elle avait rappelé l'urgence de faire quelque chose « *si nous voulons survivre en tant qu'Aborigènes par ce qu'en ce moment nous tombons comme des mouches !* »; là elle appelait à réfléchir à la transmission de cette singularité aborigène à des enfants handicapés par l'alcoolisme de leurs parents : « *en ce moment, nous n'allons nulle part, et très vite* ». Elle développa alors un discours extrêmement combatif pour les droits des générations futures, se mettant en première ligne.

Ensuite, et pour finir, le discours de Japalyi fit écho au ton véhément de June Oscar mais dans un autre registre : en rejetant la responsabilité de la situation sur les

ivrognes et les Blancs qui avaient amené l'alcool, particulièrement le gouvernement, appelant à écouter et respecter les anciens et leur Loi et à travailler ensemble.

Le dernier point à l'ordre du jour, une présentation faite par le policier dirigeant l'équipe de protection infantile lors de sa prochaine enquête en ville fut traité rapidement : des précisions furent demandées sur les modalités de l'enquête, des avis donnés. Le meeting s'acheva sur le bref discours d'un homme Bunuba, entrepreneur de tourisme dans la communauté qu'il préside, donnant son parcours et son activité actuelle en exemple : « *ce qu'il nous faut ce sont des projets, des buts, des entreprises ; nous avons besoin de travail et de fierté* ».

c) Développements ultérieurs

Le grand meeting du lundi à la salle des fêtes fut finalement annulé ; officiellement parce que d'autres meetings – celui des plaignants gooniyandi du *Native Title* - se tenaient en ville empêchant la présence du plus grand nombre, officieusement parce qu'un énième meeting organisé sur les fonds propres de KALACC ne semblait pas utile avant que Barry Sargeant n'ait pris sa décision.

Japalyi tint néanmoins ce même jour son propre meeting, sur les pelouses qui bordent l'autoroute en face de Kurnangki et de l'office du tourisme, profitant de la venue de plusieurs médias, télévision et presse écrite intéressés par une nouvelle révélation de « crise » dans les affaires aborigènes en dehors du Territoire du Nord pour lequel, en vertu de la même « découverte », avait été voté une loi d'intervention drastique du gouvernement fédéral l'année précédente - celui-ci prit effectivement le contrôle de soixante-seize communautés aborigènes qu'il jugeait « dysfonctionnelles ». De manière caractéristique, cette intervention, décidée après la publication d'un rapport faisant une fois de plus état de graves faits de maltraitances dans plusieurs communautés aborigènes, *Little Children Are Sacred*, n'en reprenait aucune des recommandations (Langton, 2007). Le meeting de Japalyi, qui réunissait des habitants aborigènes de la ville ainsi que des représentants du *Crossing Inn* et de Leedal, se prononça en majorité contre le moratoire demandé par les femmes en arguant que le fait de boire était un droit constitutionnel et que l'interdiction entraînerait une augmentation de la vente illégale d'alcool (*sly-grogging*) et un départ massif des buveurs les plus dépendants vers d'autres villes. Malgré d'autres réunions dans la ville aux résultats similaires, le détenteur de la licence ne déposa aucun recours auprès de Barry Sargeant

et celui-ci décida d'accorder un moratoire de six mois sur la vente d'alcool à emporter dans la ville de Fitzroy Crossing à compter du 2 octobre 2007.

La mise en place du moratoire fut précédée des Assemblées Générales Annuelles des trois organisations régionales du Kimberley Aborigène dans la communauté modèle de Jarlmadangah qui, en outre, fêtait ses vingt ans (29 septembre – 1er octobre). Cette réunion fut l'occasion de discussions intenses entre responsables du Kimberley aborigène où le projet de moratoire de Fitzroy Crossing fut replacé dans le cadre plus large des problèmes du Kimberley autochtone, en particulier la menace à court ou moyen terme sur le CDEP pour les communautés isolées et la dépendance financière vis-à-vis de pouvoirs publics non seulement divisés mais aussi sinon hostiles du moins animés par leurs intérêts propres. Les trois jours de débats débouchèrent sur un communiqué de presse dans lequel les Aborigènes appelèrent, une fois encore, à l'ouverture d'un dialogue réel avec les gouvernements, June Oscar appelant à un « changement de paradigme », au travers d'un forum régional[59].

La mise en place du moratoire correspondit à deux événements majeurs dans la vie des habitants de Fitzroy Crossing : d'une part, le festival de sport annuel Garnduwa, pour lequel les nombreux parents et participants ne manquèrent pas d'arriver approvisionnés en alcool; d'autre part, la semaine suivante débuta l'enquête du Coroner sur les morts aborigènes par suicide dans le Kimberley en 2006, dans une ville guère dégrisée par la semaine du festival – en ce même jour les conducteurs de taxi de la ville et autres opposants au moratoire choisirent de défiler dans les rues de Fitzroy Crossing pour exprimer leur désaccord malgré l'effectivité du moratoire pour six mois.

d) Rapport d'enquête : les forces en présence

Six mois après la mise en place du moratoire sur la vente d'alcool à emporter à Fitzroy Crossing, Barry Sargeant commanda un rapport d'évaluation au terme duquel il décida de reconduire la mesure pour douze autres mois consécutifs, en s'appuyant entre autres sources sur un rapport du directeur de la santé publique jugeant que « *en considérant toutes les statistiques et les vues exprimées dans ce rapport, il vaut la peine de noter que si les bénéfices qui résultent de l'application d'une restriction sur l'alcool sont revenus à une majorité d'individus et de communautés et n'ont pas fait de mal*

[59] Cette demande se lit depuis Noonkanbah dans tous les communiqués de presse et rapports des organisations aborigènes.

significatif à la minorité qui est opposée à un tel changement, alors ces bénéfices méritent d'être pris en considération »[60].

Cette décision, appuyée sur les témoignages et rapports de différents individus et organisations, permet de recenser les forces en présence dans le débat autour du moratoire à Fitzroy Crossing. Opposés au moratoire, ou à tout le moins soutenant un allègement des restrictions permettant la vente à emporter de bière moyenne (au lieu de seulement légère) : le détenteur de la licence, Leedal Pty Ltd, représentée par le Bunuba Peter Green et les gérants du *Crossing Inn* et de la *Fitzroy River Lodge* ; une alliance des entrepreneurs de Fitzroy Crossing, au premier rang desquels les conducteurs de taxis ; des habitants de la ville défendant leur droit à boire, inquiets des difficultés de recruter des travailleurs contractuels qui ne pourraient pas consommer leur pack de bière à la fin d'une dure journée, ou inquiets du manque de coordination avec les services de police ; le Shire de Derby et de l'Ouest du Kimberley (SDWK); ainsi que la gérante d'un pub de Derby se plaignant d'être débordée par les buveurs venus de Fitzroy Crossing. D'un autre côté ceux qui sont favorables à la mesure : une grande partie du secteur aborigène en général, au premier rang duquel Marninwarntikura et KALACC et la clinique Nindilingarri, mais pas Mara Worra Worra dont le président Japalayi est opposé à la mesure en l'état ; soutenant ces organisations aborigènes se trouve un ensemble disparate réunissant les présidents des communautés de Yungngora et Darlgunaya, les services de police de la ville, le ministère des affaires aborigènes, le directeur de la santé publique, un Comité de Gestion de l'Alcool et des Autres Drogues de la Vallée du Fleuve Fitzroy créé à l'occasion du moratoire ainsi que l'ONG *Australia Children Trust*. Tous ces acteurs mettent en avant les statistiques positives obtenues après les six premiers mois du moratoire, parmi lesquelles : une réduction de 28% des incidents de violence domestique rapportés, une baisse de 56% des accidents de la route, une baisse de 48% des présentations aux urgences de l'hôpital de Fitzroy Crossing et une augmentation d'environ 10% des taux de présence des enfants à l'école.

2. Vers une analyse relationnelle de la culture des meetings

Les meetings ont fait l'objet de nombreuses descriptions ethnographiques et discussions anthropologiques en Australie depuis que, suite à l'adoption d'une politique

[60] DRGL 2008, p. 32 : "In considering all the statistics and views expressed in this report, it is worth noting that if the benefits that have accrued from the application of a liquor restriction have benefited a majority of individuals and communities, and have not significantly harmed the minority who are opposed to such change, then they are worthy of serious consideration".

d'autodétermination qui s'est traduite par le développement d'un important secteur autochtone, le meeting est devenu l'un des événements sociaux les plus récurrents dans les vies aborigènes telles qu'articulées au secteur bureaucratique. La très grande majorité de ces analyses partent de l'idée que le « meeting » en tant que structure aussi bien qu'en tant qu'événement est le lieu d'une interface et d'une articulation entre deux domaines séparés, aborigène et non-aborigène, noir et blanc (*blackfella*, *whitefella*), communautaire et bureaucratique, ce qu'exprime Tim Rowse dans une présentation de 1992 sur la littérature à ce sujet comme suit : « *à travers les enclaves aborigènes d'Australie différents équilibres entre le domaine aborigène et le « colonialisme de l'assistance publique » sont atteints. Ces équilibres peuvent, dans leur manifestation particulière, être gauches, tendus et instables, mais les dualités qui les sous-tendent ne sont pas transitoires* »[61]. De ce fait, le meeting apparaît comme le lieu où se révèle, émerge et se reproduit un certain régime politique aborigène (*aboriginal polity*), où celui-ci s'articule à un domaine politique plus large vis-à-vis duquel il atteint, ou non, un équilibre et ce bien que ses contours restent flous et que certains commentateurs insistent même sur la nécessité de ce flou afin de conserver un « domaine aborigène » – dont on notera que Rowse ne lui réserve pas les mêmes guillemets qu'il utilise pour l'expression de « *welfare colonialism* » – réellement autodéterminé par les acteurs aborigènes eux-mêmes (Sullivan 1996, 2005, Martin 2003).

A la lecture ci-dessus des deux camps opposés dans le débat sur le moratoire à Fitzroy Crossing cependant, une telle séparation binaire entre deux domaines culturels apparaît pour le moins exagérée en raison de leur complète imbrication : au lieu d'un constat d'opposition, c'est plutôt un constat d'hétérogénéité, de divergences multiples et singulières, qu'il m'apparaît nécessaire de faire, en soulignant que cette hétérogénéité se manifeste, dans le cadre du meeting, en un seul et même lieu. Si dans les années 1980, Jeff Collmann pouvait analyser le « problème aborigène » en tant que ressource politique entre divers groupes d'intérêts exclusivement blancs (Collmann 1988), force est de constater que, dans la situation de second contact qui s'est développée depuis, l'utilisation de cette ressource politique s'est étendue au-delà de cette seule sphère. Comment un gérant de pub aborigène peut-il justifier l'entretien de l'alcoolisme et du désespoir de membres de sa famille autrement que par intérêt économique? L'espace

[61] Rowse, 1992, p. 35: "throughout the Aboriginal enclaves of Australia, there are various balances being struck between the Aboriginal domain and 'welfare colonialism' These balances may, in their particulars, be awkward, tense or unstable, but the dualities that underly them are not transient". Sur la notion de domaine aborigène, Elkin 1951, Von Sturmer 1984, Trigger 1986, Tonkinson 1991, Martin 2003.

social autochtone a vécu une transition sociale au cours des quarante dernières années qui s'est traduite par l'articulation des logiques de parenté aux logiques économiques et politiques régulant l'Etat-nation australien (Austin Boos 2003). C'est ainsi que se noue l'alliance du président d'un centre de ressources aborigène avec les entrepreneurs locaux (en grande majorité non-Aborigènes, et réalisant, pour les taxis au moins, de larges bénéfices à partir des revenus perçus par leur clientèle majoritairement aborigène) : tous cherchent à maintenir leur clientèle, qu'elle soit économique, politique ou relationnelle et adoptent donc, malgré leurs intérêts divergents, une position similaire. De la même façon, alors que l'Etat d'Australie Occidentale soutient, à travers le Ministère des Affaires Aborigènes et le directeur de la santé publique, une initiative prise localement la structure de gouvernement local, le *Shire*, s'y oppose : c'est que leur base électorale n'est pas la même.

La description d'une opposition binaire entre les Aborigènes et l'Etat est déjà un choix interprétatif, peut-être encouragé par le fait que nombre d'études prennent pour objet les processus du *Native Title* dans lesquels les notions de loi et de culture aborigène sont constitutives d'un conflit légal entre deux parties. Cependant, Sally Babidge, qui dans sa thèse de doctorat récompensée a analysé les meetings du *Native Title* dans la ville de province de Charters Towers (Etat du Queensland), avance dans le cadre de son analyse des meetings que « *l''interaction' bureaucratique est si bien connue des parties impliquées qu'elle est un élément de la production d'une culture pertinente pour l'Etat et les Aborigènes* »[62]. C'est ce même constat qui me poussait à l'issue du chapitre précédent à reprendre l'expression de Taussig d' « interespace » culturel pour décrire la situation du Kimberley, description qui à mon sens s'applique tout aussi bien à la situation du « meeting » en tant que fait culturel. Ici, en reprenant des éléments de la description précédente, j'entends montrer quelle « culture » particulière, pertinente pour *l'ensemble* des acteurs, est produite et reproduite à travers l'événement structurel du meeting, soit la manière dont cet interespace est *habité*.

a) Du meeting comme situation de performance

Le meeting, en tant que processus bureaucratique, obéit à des règles particulières et suit des protocoles réglementés afin d'assurer sa légitimité, même dans

[62] Babidge, 2004, p. 204: "bureaucratic 'interaction' is so well known by the parties involved that it is an integral element of the production of culture relevant to the state and Aboriginal people". La thèse de Sally Babidge a été saluée par le prix annuel de la Société d'Anthropologie Australienne lors de sa conférence annuelle, à Adélaïde en 2005.

un cadre non officiel comme le meeting tenu à KALACC et décrit précédemment. L'un des faits marquants de ce meeting fut l'appel constant fait par June Oscar à ces processus, tentant de couper l'herbe sous le pied à Japalyi en répétant à l'envi « la parole au président » (« *through to chair* ») afin de tenter de recentrer le débat sur l'ordre du jour. C'est là la manifestation la plus visible d'un mimétisme caractéristique de l'interespace culturel dans lequel les membres du domaine aborigène non pas imitent mais s'approprient les modes de fonctionnement du domaine bureaucratique pour leurs propres intérêts.

Le meeting est donc avant tout un certain dispositif de prise de parole qui se manifeste d'abord dans le rôle du président de meeting qui fait face à l'ensemble des participants et joue le rôle de médiateur. Dès lors, le placement des individus dans l'espace est révélateur : dans le cas du meeting évoqué, June Oscar et Emily Carter, les deux femmes à l'origine du moratoire étaient assises *à côté* du *chairman* de KALACC qui présidait le meeting, signifiant par cette position même le rôle qu'elles entendaient y jouer, notamment par rapport à Japalyi assis face à elles avec le reste de l'assistance. La répartition des membres de l'assistance elle-même renseigne sur les différents groupes et troupes/*mobs* qui sont en présence, chacun de ses membres s'asseyant autour de son porte-parole : ainsi les membres de la clinique Nindilingarri répartis autour de la figure de Harry Yungabun lors du même meeting, ou la famille de Japalyi, sa femme et des habitants de sa communauté assis autour de lui. En outre, on peut remarquer que la répartition spatiale des acteurs dans l'assistance du meeting renvoie à la direction générale dans laquelle se situe leur pays ou communauté d'origine.

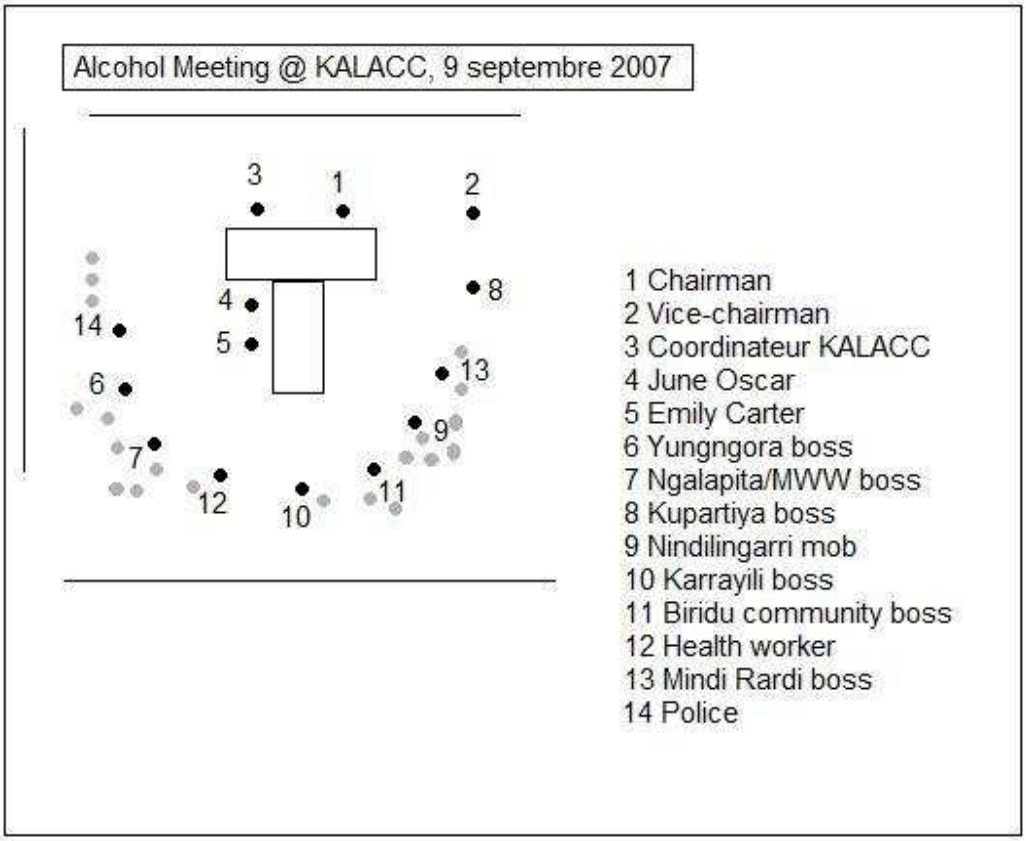


Figure 31 Schéma de répartition des participants au meeting tenu à KALACC le 9 septembre 2007

D'autre part, le meeting, en tant que situation d'énonciation, peut aussi être considéré comme événement performatif, c'est-à-dire à la fois comme situation de jeu dans laquelle s'énoncent différentes positions, différents rôles et groupements sociaux, mais aussi comme lieu où les mots *font* quelque chose aux acteurs et à l'ordre social. Depuis les cours d'Austin à Harvard réunis dans un ouvrage qui a fait date, le « performatif » désigne dans la philosophie du langage la capacité d'une parole à transformer une situation: *faire* avec les mots (Austin 1962). Matsumi explique que « *l'usage du performatif dispose d'une puissance de transformation qui habite le langage, mais qui en déborde les capacités propres, celles de produire le sens, dans la mesure où elle s'exerce directement dans le monde et sur un monde avec toute la force d'un* geste » (Matsumi 2002, p. 101, mon accentuation). A ce titre, en tant que lieu où des gestes de langage s'exercent sur un monde particulier, le meeting relève d'un processus différent du festival dont l'enjeu principal est de réaliser une unité. Si cet enjeu là n'est pas absent des meetings, il est cependant rare, ainsi que je l'ai déjà évoqué, qu'y soient adoptées des décisions de consensus qui n'aient pas été discutées et travaillées auparavant. En ce sens, la très grande majorité des meetings sont avant tout des réunions d'information intenses au cours desquelles les acteurs prennent des

positions et – dans l'éventualité inédite d'un consensus immédiat – des décisions. Autrement dit, le meeting est le lieu d'affirmation des diverses « troupes » se formant autour d'un sujet ou d'une question particulière, en contexte, tandis que, dans le cadre des assemblées générales annuelles et des festivals, ces divergences sont minimisées ou discutées à l'écart, en petit comité, et non pas débattues dans le forum principal dont la reproduction unitaire est l'enjeu déterminant.

La culture des meetings apparaît donc indissociable de la politique des *mobs* telle que je l'ai décrite dans le cadre de Fitzroy Crossing dans ce chapitre : un processus d'affirmation d'autonomie au sein d'une coopération globale affichée mais rendue problématique par les contraintes bureaucratiques mêmes. D'un certain point de vue, tout le débat sur le moratoire à Fitzroy Crossing peut aussi se lire comme une lutte d'influence entre trois personnalités au sein du groupe Bunuba pour la prééminence dans la politique de Fitzroy Crossing : le représentant de Leedal, Peter Green, la directrice du centre des femmes, June Oscar, et le président de la communauté de Darlgunaya, Wiligan, favorable au moratoire mais sans jamais s'allier publiquement aux femmes, qui, s'il n'apparut pas au meeting en question – nous y reviendrons – fut considéré par les médias nationaux comme un porte-parole du Fitzroy Crossing aborigène (rôle qu'il joue à travers une variété d'institution, notamment *Bunuba Inc*. et le *Fitzroy Valley Youth Group* qu'il préside) et le représentant d'un nouveau "leadership" dont la figure emblématique à l'échelle de l'Australie est Noel Pearson.

Considéré en tant que situation performative, le meeting permet d'aller plus loin ; dans la mesure où la spécificité de la performance en tant que forme de représentation est l'identité de la représentation et de son support, des agencements de relations sociales, ils sont des lieux où non seulement des processus sociaux sont formalisés en un ensemble de groupes d'action et d'intérêt, *mobs*, mais cette formation même représente le moyen par lequel les acteurs travaillent la situation particulière dans laquelle ils s'énoncent. Ainsi le meeting de KALACC marque la reformulation de l'initiative des femmes de la vallée de Fitzroy en une action dirigée par l'ensemble des anciens, soutenue par une majorité de patrons, ce que souligne l'appel répété, de la part même d'opposants au moratoire tels que Japalyi, à écouter et respecter la parole et l'action des *old people*. De la même manière, la coopération de June Oscar et Japalyi dans l'interrogatoire du policier en charge de la protection infantile, ultime point à l'ordre du jour, marque-t-il, non pas dans le discours mais dans les actes, la manière

dont cette question allait être traitée et vécue : par l'ensemble des Aborigènes de Fitzroy Crossing en tant que groupe rendu cohérent et unitaire par l'intrusion d'ét*rangers*.

b) Styles politiques et Formes de participation

Si les différentes *mobs*, leur constitution et leurs alliances, constituent la matière sociale du meeting à proprement parler, il est aussi possible de porter un regard individuel sur les acteurs et leurs manières d'intervenir au sein des meetings.

Prise de parole

Tout d'abord, il faut noter que la prise de parole dans les meetings est un exercice hautement régulé à partir d'une distinction en classes d'âge séparant les anciens des jeunes, quelle que soit la position qu'occupent ces derniers dans l'administration. De fait, c'est l'un des faits les plus visibles des meetings que la très grande majorité des participants n'y prennent pas la parole – que ce soit aussi le cas au sein du comité exécutif de KALACC composé presque exclusivement d'anciens indique que la séparation déterminante est moins fonction de l'âge que de l'expérience des individus dans la sphère politique des meetings. Lors du meeting de KALACC décrit plus haut, sur une quarantaine d'individus présents, moins d'une dizaine prirent la parole à un moment ou un autre et, parmi eux, seuls quatre le firent de manière répétée au cours du meeting. Basil Sansom (1986), dans son étude des *mobs* à Darwin, rapporte que les hommes prééminents de ces agencements sont identifiés en tant que détenteurs de la capacité de manipuler un « mot » (*word* en son sens kriol de discours et d'information) pour la *mob* entière, faisant de la capacité à manipuler la parole un enjeu premier de la politique des *mobs*.

Pour les acteurs manquant justement de cette expérience et de cette capacité, le fait d'assister et de participer aux meetings est la méthode principale d'éducation politique à partir de l'observation des manières de faire des individus les plus expérimentés. C'est pourquoi les anciens parlant lors des meetings répètent régulièrement leur déception de ne pas y voir plus de jeunes car leur présence signifie effectivement la formation d'une relève : les meetings sont le lieu de la transmission de la culture particulière du combat politique autochtone.

Le premier discours du meeting de KALACC par un habitant de Mindi Rardi traduit bien le problème de frustration que pose cette situation pour les « jeunes » qui se sentent effectivement dans l'incapacité, par l'appropriation de la parole par les « anciens » de la politique, non seulement de présenter leur point de vue, nourri de leur vécu particulier dans les villes et communautés postclassiques, et d'exprimer leurs problèmes mais aussi d'agir de manière concrète ; cette frustration est par ailleurs l'un des facteurs contribuant le plus à ce que les jeunes ne participent pas aux meetings et qu'ils les considèrent comme futiles, la succession des discours s'y tenant ne se traduisant jamais par des actions concrètes – cette frustration par rapport au meeting est partagée par les anciens eux-mêmes, nous y reviendrons.

L'étiquette autochtone, comme cela a été souligné par de nombreux auteurs et guides de formation interculturelle, tend à éviter au maximum les conflits ouverts et les oppositions frontales entre les individus (von Sturmer 1981): June Oscar et Japalyi malgré leurs tons de voix s'élevant au fur et à mesure n'énoncèrent à aucun moment leur opposition, le second se contentant de faire connaître la sienne par la poursuite d'un même argument n'attaquant aucun individu en particulier mais la représentativité du meeting. Le recours à de longes harangues adressés au parterre au cours des meetings, comme à la conclusion de celui décrit ici, représente une des stratégies les plus fréquemment adoptées par les orateurs aborigènes afin de signifier un désaccord sans toutefois entrer dans une opposition directe. Si néanmoins un affrontement semble se préparer, on peut observer, comme ici, la manière dont le président de séance, en l'occurrence le *chairman* de KALACC, intervint pour apaiser les participants : d'abord au travers d'un appel à l'unité puis au travers d'un changement de langue : passage au kriol en premier lieu, signifiant cette unité des participants, puis au walmajarri, signifiant par là les obligations relationnelles des uns envers les autres.

Présence et représentation

La meilleure manière de marquer un désaccord, cependant, plus encore qu'un discours à clefs, est tout simplement de ne pas prendre part à un meeting, c'est-à-dire de ne pas s'identifier à la *mob* temporaire que réalise ce meeting. Il est ainsi remarquable que le président de Darlgunaya, Willigan, n'ait pas été présent lors du meeting organisé à KALACC pour discuter d'un moratoire dont il est pourtant l'un des partisans et a été l'un des plus fervents défenseurs dans les médias australiens au travers d'interviews et

de reportages que ses réseaux d'influence à l'échelle nationale lui ont d'attirer. Il est tout aussi remarquable qu'aucun opposant déclaré au moratoire n'ait été présent au meeting qui avait été annoncé publiquement, sur les murs de diverses organisations et les ondes de la radio locale, en particulier des représentants du *Crossing Inn* ou de Leedal.

L'absence de participation, dans le cadre de processus politiques qui sont régis par l'affichage de consensus, est un moyen de réserver son droit d'opposition en critiquant la représentativité de tel ou tel accord collectif – c'était d'ailleurs là l'un des arguments essentiels de l'opposition de Leedal et du *Crossing Inn* au moratoire : l'absence de représentativité de ceux qui en faisaient la demande. Sally Weaver, au travers d'exemples canadiens et australiens, a montré que la représentativité était une ressource cruciale dans le jeu politique de l'autochtonie manipulée principalement par les gouvernements en fonction de leurs intérêts propres mais aussi par les dirigeants autochtones eux-mêmes (Weaver 1985). Le débat sur le moratoire à Fitzroy Crossing apporte un exemple frappant d'une telle manipulation au niveau local, par les politiciens et bureaucrates, de la part d'individus appartenant à ce qui était naguère présenté comme des domaines culturels séparés et distincts (von Sturmer 1984, Trigger 1986). Dans le contexte du Kimberley la manipulation de la présence dans le cadre de politiques de représentativité repose sur l'un des principes fondamentaux de la politique autochtone : l'impossibilité pour quiconque non seulement de parler à la place d'un autre groupe que le sien mais encore de croire que la parole d'un seul puisse représenter entièrement un groupe d'individus. En d'autres termes, ce principe est l'un des principaux lieux où se nourrit la tendance centrifuge des agencements politiques autochtones et se manifeste d'abord dans les meetings au travers de la politique de la chaise vide.

c) Encore un meeting ! A quoi bon ?

Au début d'un meeting, ou à chaque arrivée, les gens se montrent où s'asseoir les uns et les autres (selon le principe « *old people first* »), mais ils continuent de circuler tout du long, entrant, sortant, se tenant sur le pas de la porte, l'oreille seule à l'intérieur; les enfants et les chiens passant librement ; les gens tiennent des conversations murmurées, parents et grands-parents viennent chercher ou déposent des enfants, apportent à boire ou à manger (quand cela n'a pas été prévu par les

organisateurs), viennent chercher de l'argent et tiennent les ivrognes et autres '*troublemakers*' à l'écart.

Cette rapide description d'une atmosphère de meeting traduit bien à quel point cette pratique bureaucratique est intégrée à la vie quotidienne non seulement de ceux qui y prennent part ou y assistent mais aussi de leurs familles : c'est un événement du quotidien, entièrement intégré aux modes de vie et de socialité locaux.

Le meeting représente cependant un événement paradoxal dans la mesure où il reproduit cet ordre bureaucratique dans lequel les Aborigènes sont enfermés en tant que catégorie incorporée fonctionnellement à l'Etat bureaucratique australien – ordre qui dessine des espaces de contraintes, construit des lieux de vie et des maisons, et imagine des possibilités de trajectoire dont la pratique les rend malades, ce que vient signifier la notion de « désavantage » attaché à leur catégorie. « *Nous sommes surgouvernés et sous-financés* » (*overgoverned and underfunded*), disait un habitant Fitzroy Crossing, ancien conseiller régional d'ATSIC ayant poursuivi un parcours dans la fonction publique des affaires aborigènes, traduisant les sentiments d'enfermement et d'impuissance que la situation autochtone australienne entretient, notamment à travers les meetings à répétition.

C'est à ce paradoxe que s'attaquent ceux qui critiquent les meetings en tant qu'ils sont non seulement foncièrement inefficaces, dans la mesure où ils reproduisent une situation d'impuissance où les Aborigènes ne sont jamais que consultés, mais aussi comme agents de divisions, ruptures internes aux socialités des groupes aborigènes, en ce sens qu'il entretient voire nourrit certaines formes de factionnalisme linguistique ou corporatiste (au sens des corporations aborigènes, organisations et communautés). Autrement dit, la lassitude souvent exprimée à propos des meetings, particulièrement par les plus jeunes participants, renvoie à la politique des *mobs* telle qu'elle s'articule à la construction bureaucratique de la réalité par segmentation et séparation, aux divisions qu'elle introduit dans les réseaux autochtones[63].

Cette tendance centrifuge propre au régime politique aborigène - tel qu'il se négocie dans des réseaux régulés par la tension entre autonomie et solidarité mais

[63] Il est à cet égard remarquable de noter le devenir factionnaliste des deux anciens porte-paroles de la communauté de Yungngora, trente ans après la dispute de Noonkanbah. L'un Japalyi, a fondé sa communauté et, après avoir occupé la direction du KLC, s'est enfermé dans un discours dénonçant exclusivement les Kartiyas et le gouvernement tandis que l'autre, devenu perpétuel leader revendiqué de la communauté Yungngora s'est tourné vers la religion et prêche un évangélisme radical dénonçant la Loi qu'il défendait autrefois comme diabolique.

aggravé par le dispositif bureaucratique qui établit des séparations catégoriques - est de fait entretenue, voire favorisée par l'absence de structures représentatives sur laquelle l'Etat et ses partenaires sur le terrain, gouvernement et peuple, parviennent à se mettre d'accord. Dans ce contexte, dominé par une gestion de haut en bas (*top-down approach*, par opposition à *bottom-up*) par laquelle les Aborigènes sont continuellement mis en minorité et traités comme des mineurs effectifs, le meeting remplit la fonction de légitimation, par la participation même, de cet état de fait, aussi frustrant qu'il soit pour les hommes politiques autochtones. La réaction de la ministre Ravlich à la demande d'un moratoire sur la vente d'alcool à emporter, décidant unilatéralement, sans consultation ni négociation quelle qu'elle soit avec les habitants de la vallée, leurs représentants démocratiques ou les forces de police, de déclarer l'ensemble de la vallée du fleuve Fitzroy « zone sèche » en exigeant une réponse immédiate, est caractéristique de cette situation dans laquelle leur agentivité politique est systématiquement détournée ou cooptée par ceux qui sont effectivement en mesure de prendre des décisions.

d) Le Futur de Fitzroy Crossing et du Kimberley ?

Lors de mon terrain, j'ai pu assister aux premières réunions du *Fitzroy Futures Forum* (FFF), un comité mis en place par le gouvernement d'Australie Occidentale pour décider des nouveaux aménagements de la ville (nouvel hôpital, nouvelle école, nouveaux logements, etc.) en concertation avec la communauté locale. Dans les faits, participèrent aux réunions du FFF les seuls fonctionnaires et personnels qualifiés au regard de l'administration publique. Lorsque le directeur du comité souleva dans une réunion du comité en septembre 2007 la question de la mise en place d'une structure par laquelle le gouvernement pourrait s'articuler à la population locale (« *to engage local community* »), l'un des participants à la réunion, un homme Bunuba, ancien conseiller régional d'ATSIC et ayant fait entièrement carrière dans l'administration publique malgré les frustrations constantes que ces emplois lui causent, explosa littéralement, regrettant avec un humour acide que, encore une fois, personne ne demandait leur avis aux habitants des communautés sur les sortes de structures qu'ils pourraient désirer afin de s'articuler au gouvernement et demander des comptes vis-à-vis de ses responsabilités, notamment en matière de service public.

De fait, c'est l'une des conclusions les plus accablantes du rapport du Coroner sur les morts du Kimberley que l'administration des affaires aborigènes en Australie Occidentale est distribuée à travers seize ministères différents sans qu'aucun ne soit

explicitement désigné comme coordonnant l'ensemble et capable, de ce fait, de rendre compte de l'inefficacité apparente des milliards de dollars dépensés chaque année (dont près de la moitié est destinée à payer l'ensemble des fonctionnaires chargés des affaires aborigènes). De la même manière, les discussions sur la relève d'ATSIC au niveau régional du Kimberley, depuis son abolition en 2002, sont dans l'impasse depuis qu'à l'issue des premières consultations il est apparu clairement que cette structure serait fondée sur le même type de divisions administratives en départements régionaux qui avaient précisément empêché ATSIC de mener une action coordonnée à l'échelle du Kimberley puisque chaque département n'était responsable que des programmes mis en œuvre à l'intérieur de ses limites et qu'aucun mécanisme de coordination régionale n'était en place (Yu 1994, 1997, KALACC 2007) .

Historiquement, les organisations régionales autochtones du Kimberley, bien qu'elles aient elles-mêmes vécu des périodes de fragmentation et d'agrégation, ont constitué une sorte de rempart contre l'éclatement complet en instances non seulement autonomes mais sans relations de la constellation aborigène du Kimberley. Elles ont régulièrement appelé à la constitution d'une structure représentative autochtone régionale, de la même manière qu'elles ont sans cesse appelé à l'établissement d'un dialogue, qui passe par la négociation, à l'échelle régionale (voir communiqués autochtones reproduits en annexe). Au temps d'ATSIC, cette demande fut empêchée par l'existence d'une structure « aborigène », bien que celle-ci, fondée sur une division en six puis trois régions du Kimberley, ait été incapable d'agir effectivement à l'échelle de la région et n'ait jamais alloué plus d'1% de son budget aux affaires culturelles bien que ces dernières aient été au premier plan des modèles imaginés et proposés par les comités exécutifs de ces organisations.

Aujourd'hui, ce projet d'autorité régionale, pensée sur le modèle de celles existant au Canada ou même dans les Iles du Detroit de Torres en Australie (voir chapitre 2), est reformulé dans le cadre des « Nouveaux Arrangements dans les Affaires Aborigènes » établis sous le gouvernement de John Howard qui mettent en place une approche contractualiste, dans le cadre d'un Accord de Partenariat Régional (*Regional Partnership Agreement*) intitulé « Prendre Soin du Pays » (*Caring for Country*). Là encore, c'est une réponse se voulant unitaire face à une politique facilitant en premier lieu des accords au niveau local des communautés voire des groupes familiaux dont le devenir est rendu incertain par le fait que, dans ce nouveau nouvel arrangement, les

structures et processus continuent d'être définis par le gouvernement fédéral et imposés depuis Canberra sur les particularités locales.

Le communiqué de presse publié à l'issue des Assemblées Générales Annuelles qui se tinrent à Jarlmadangah en 2007 est une production caractéristique de la « culture des meetings », révélant l'impuissance structurellement entretenue des Aborigènes, réduits à toujours appeler au dialogue sans jamais être entendus : dans ce cas précis, cette demande est ainsi formulée dans des termes hautement policés, par June Oscar : « *Nous avons besoin d'un nouveau paradigme définissant la manière dont le secteur public, aussi bien l'Etat que le Commonwealth, répond à nos besoins de services civiques* »[64].

Cette situation d'impuissance se nourrit par ailleurs de la position subordonnée des Aborigènes dans les relations économiques en tant que perpétuels récipiendaires ; à cet égard, le passage à une politique contractualiste, de même que les négociations de royalties nées de l'application du régime du titre foncier autochtone en Australie Occidentale, perpétuent une même situation tout en permettant aux pouvoirs publics de se défausser de leurs responsabilités en matière de service public – particulièrement pour les communautés isolées - sur des entreprises privées et en facilitant la pénétration de ces dernières non seulement dans le domaine mais dans les environnements habités par les autochtones : comment pourraient-ils refuser des accords d'exploitation minière chiffrés souvent en milliards de dollars quand, dans le même temps, les modalités de financement public des communautés et des organisations sont aujourd'hui remises en question[65] ?

C'est sur l'indépendance financière à l'égard du gouvernement que se fonde désormais une majorité des discours et des pratiques développées au sein des organisations régionales du Kimberley. KALACC, par exemple, est en passe d'acheter divers locaux dans la ville de Fitzroy Crossing qu'elle compte louer à divers fournisseurs de services publics, à la fois privés et publics, et obtenir ainsi un revenu non seulement régulier mais sans attache ni prescription. Ce mouvement s'inscrit dans le sillage des réformes de l'Etat australien, confiant de manière croissante la responsabilité de certains services à des entreprises privées, mais aussi dans la suite des

64 KALACC, KLC & KLRC 2007: "We require a new paradigm in the way the public sector, both State and Commonwealth, responds to our needs for civic services".

[65] Karvelas P. & P.Murphy "Time's up for Aboriginal work-for-dole scheme", *The Australian*, 7 octobre 2008, http://www.theaustralian.news.com.au/story/0,25197,24457897-601,00.html

réformes amenées par Noel Pearson dans la péninsule du Cap York (nord-est du Queensland) axées sur la sortie d'une économie dite de l'assistance, dénoncée comme colonialisme de l'assistance (*welfare colonialism*). Cependant cette transition n'a rien d'évident : d'une part, à cette logique libérale proprement autonomiste s'oppose une longue habitude, et donc une inertie, de relations de type clientéliste entre gouvernement et autochtones, ces derniers reproduisant vis-à-vis du gouvernement le système de dette qui avait été développé dans les institutions coloniales avec les patrons blancs[66] ; d'autre part, les anciens et ceux qui les suivent répondent par une nouvelle forme de *develop-man* dans laquelle la notion de « pays », et les obligations relationnelles qu'elle implique, sont extraites du seul cadre légal du *Native Title* et redéployées dans l'activité économique et sociale (Hill *et al.* 2006) : c'est en partie l'objet du prochain chapitre.

CONCLUSION : LE RÉGIME POLITIQUE ABORIGÈNE

La consommation d'alcool a globalement baissé à Fitzroy Crossing depuis que j'y ai effectué mon terrain : violences et suicides ont baissé, plus d'enfants vont à l'école, les anciens peuvent dormir sans être réveillés par les braillements de parents ivres et affamés ; le moratoire s'est aussi accompagné cependant de déplacements accentués vers les villes voisines de Derby ou Halls Creek pendant les périodes de paie ainsi que par une augmentation de la vente illégale d'alcool sur le marché noir aborigène. Sous quelles conditions un geste, un fait social devient-il un événement ? A partir de quel moment, devenant majoritaire, a-t-il modifié les conditions sociales de sa propre production ?

Dans ce chapitre, nous avons vu que les *mobs* formaient une unité sociale fondamentale afin de rendre compte de la vie sociale et politique des réseaux autochtones - que ce soit dans le cadre urbain de Fitzroy Crossing, dans la vallée du fleuve Fitzroy aussi bien qu'à l'échelle du Kimberley - bien que leurs contours ne puissent pas être décrits de manière durable. Pour les populations du désert au moins, le mode d'organisations en *mobs* s'inscrit dans la longue durée, si l'on en croit la définition d'un camp Pintupi, ou *ngurra*, par Myers : « *le mot* ngurra *peut être utilisé*

[66] Voir à ce sujet l'analyse de Jeff Collmann (1988) qui analyse e mouvement de décentralisation comme une manière, pour les Aborigènes distribués en *mobs*, de multiplier et maximiser leur accès aux ressources publiques tout en entretenant un minimum de contact et d'obligations. Voir aussi Myers 1986.

afin de distinguer un ensemble de camps (unités individuelles), dont les membres considèrent qu'ils forment un groupe - c'est-à-dire séparé spatialement des camps d'autres vivant à proximité. Ceux d'un même ngurra, *dans ce sens, coopèrent plus étroitement au sein d'un ensemble désigné qu'entre ces ensembles, et les gens parleront de 'notre camp' par opposition à 'leur camp'* »[67]. Cette définition d'un camp correspond, *mutatis mutandis*, aux *mobs* contemporains : des unités relationnelles liées par des expériences partagées, en particulier de résidence et/ou d'activités ou directions communes – auxquelles le cadre urbain offre de nouvelles ressources et possibilités. La définition d'une *mob*, de même que celle d'un « pays », ne peut être que contextuelle : localisée dans l'espace des relations sociales mises en jeu par une question donnée.

Après la sortie des institutions coloniales, les *mobs* qui s'étaient formées dans ces lieux relativement fermés - troupes pastorales, groupes confessionnels, groupes communautaires - ont trouvé dans l'habitation de l'espace urbain et la situation de bénéficiaires de l'assistance publique et de membres de corporations, ainsi que dans les effets démographiques et sociaux de cette nouvelle situation (travail, alcool, rajeunissement de la population), de nouvelles conditions de possibilité d'agrégation et d'ancrage, pour certains d'un caractère pathologique (on peut aussi s'ancrer dans le désespoir). Le mouvement des individus entre une variété de *mobs*, en fonction des circonstances et du contexte d'énonciation, révèle en outre l'éventail de la combinatoire identitaire à travers ils circulent et naviguent - maisons, organisations, églises, équipes de *footy*, rituels, langues, âge, véhicules etc. – qui déborde hors du seul « domaine aborigène » : le centre-ville, les organisations, les communautés même sont autant de points d'articulation entre la circulation aborigène et les constructions et institutions australiennes.

J'ai voulu introduire dans cette présentation des réseaux autochtones tels qu'ils se déploient dans un paysage transformé la notion de mouvement et de rythme – saisonnier, hebdomadaire, ponctuel - afin de rendre compte du caractère à la fois temporaire des agencements des individus au sein de *mobs* particuliers et du principe durable de l'organisation sociale que ce mouvement de rassemblement/dispersion, qui permet une circulation « nomade » au sein de territoires relationnels, représente.

---

[67] Myers 1986, p. 56 : "the word *ngurra* may be used to distinguish a set of camps (individual units), whose members consider themselves to be a group – that is, spatially separated from the camps of others who may be living nearby. Those of the same *ngurra*, in this sense, cooperate more closely within the designated cluster than between them, and people will speak of "our camp" as opposed to "their camp".

C’est dans ce cadre que j’ai replacé les meetings en tant que modalité particulière de rassemblement, contexte performatif dans lequel la politique aborigène des *mobs* s’articule à la société australienne dans son ensemble : les acteurs y prennent position, négocient leur influence respective et par là engagent des modalités d’action. La performance, c'est-à-dire l’ensemble structuré de discours et gestes – qui à partir d’Austin (1962) peuvent être compris comme équivalents - y apparaît, conformément aux analyses de Turner (1982), comme un moteur sociétal, reproducteur d’un ordre social, mais dans un cadre séculier. Les meetings représentent ce moment où les tactiques envisagées par les acteurs locaux prennent corps en des agencements de relations ; cependant, dans la mesure où ils sont premièrement des contextes discursifs où seule la parole est engagée sans préjuger des actes qui seront effectivement accomplis ensuite et sans jamais immédiatement même déterminer les modalités spécifiques d’actions, les meetings s’inscrivent dans un cycle de répétitions, d’affirmations et d’appels qui, s’ils font et défont les agencements sociaux, entretiennent aussi une situation donnée sans parvenir à la transformer de manière significative – principe tautologique du régime spectaculaire décrit par Guy Debord dans lequel les performances du système capitaliste sont à la fois le devenir et les moyens de reproduction du régime.

Autrement dit, les meetings sont moins le lieu de prises de décisions – celles-ci sont prises en plus haut lieu de la part de l’administration ou en comités restreints d’acteurs locaux – que le lieu où se réalisent, temporairement souvent, des ententes entre individus situés : en cela, ils participent de la reproduction de l’ordre administratif dans lequel les acteurs sont enfermés. Si les meetings sont des instances performatives, ils ne sont pas des moments de « jeu » tel qu’ils parviennent à transformer ou dépasser les contraintes situationnelles dans lesquelles ils interviennent : ils sont l’outil principal de reproduction de la situation dans laquelle se définissent des « Aborigènes » minoritaires par rapport à des pouvoirs dominants – reproduction du régime bureaucratique.

Toutefois, les meetings, en tant que performances, ne s’appuient pas que sur les seuls mots et paroles donnés et travaillés : la présence physique, corporelle des acteurs y est un élément essentiel, l’absence à un meeting la possibilité de sa contestation. Par opposition au spectacle de l’administration, constatant sans cesse, par rapports et meetings interposés, sa propre impuissance à changer une situation (transformation qui impliquerait sa disparition), se tient un régime politique fondé sur la

présence : si les promesses n'engagent que ceux qui y croient, les meetings n'engagent que ceux qui y participent. Et si un régime politique aborigène (*aboriginal polity*) doit être distingué du régime bureaucratique australien, cette distinction tient précisément entre un régime fondé sur la *présence* – ce qui éclaire la formulation de Myers « le meeting est le régime politique » citée en introduction de ce chapitre - et un autre fondé sur la *représentation* (et donc l'absence).

En outre, cette notion de présence est transversale aux trois champs politiques aborigènes - : elle est mise en jeu dans le cadre institutionnel et organisationnel (champs du secteur autochtone et du gouvernement) ainsi que je l'ai suggéré tout au long de ce chapitre mais aussi dans le cadre rituel. Ainsi que l'explique Joe Brown : « *lorsque les gens se peignent, la peinture, même la peinture contient toutes les significations de la terre, du chant, du récit ; et ce n'est pas simplement un… l'histoire qu'il dit, c'est le sens de sa vie* »[68]. Au cours d'une cérémonie, les danseurs ne représentent pas un ancêtre mythique qui serait absent ou détaché d'eux-mêmes, au contraire, s'ils sont autorisés à danser cette figure particulière (ou la chanter, la peindre, etc.) c'est qu'elle est, par le biais du totémisme ou de la parenté, une part toujours présente de leur devenir individuel. Dans l'écart entre le français 'représentation' et l'anglais 'performance' se situe donc une différence fondamentale en ce qu'elle a trait à la manière de penser et de vivre ce qui constitue une personne : individu capable de porter une diversité de masques comme il enfile un vêtement ou personne existant dans une multiplicité de relations auxquelles il faut donner corps, dans des contextes d'interaction directe, pour leur donner chair et sens.

Enfin, nous avons vu dans ce chapitre que le fait d'habiter les espaces physiques et sociaux construits pour eux par les masques postcoloniaux du pouvoir – communautés autodéterminées devant satisfaire à l'impératif bureaucratique, économie de marché surimposée à l'économie relationnelle dans un contexte de rareté - rendait malades les Aborigènes. Dans ce cadre, la ville apparaît comme un espace où la Loi et la Culture n'ont pas de place réelle – « *Law and Culture don't belong to town* », dit Lawrence – parce que la ville, les banlieues communautaires, sont précisément le lieu de leur aliénation. De plus, dans cette perspective de la présence, les anciens insistent sur le fait que la transmission de la Loi et de la Culture ne peut jamais avoir lieu qu'*in*

[68] Joe Brown, interview personnelle, 8 août 2006. Traduction personnelle du kriol : "so when people paint up, the paint, even the paint holds all of the meaning of the land and the song and the story and that not just a, what he tell the story, it's mean to his life, you know".

situ, dans le pays même : les moyens de retrouver et reconstruire une présence dans le pays, et par extension dans la Loi, sont l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE 4 RETOURS AUX PAYS AUTOCHTONES

INTRODUCTION

Si dans l'imaginaire des Australiens non-Aborigènes la ville est perçue comme le lieu de perdition ou de dégénérescence des Aborigènes authentiques, l'habitat de l'« Aborigène ivre » (Kapferer 1995, Langton 1997), ce stéréotype rencontre aussi l'imaginaire de certains anciens du Kimberley pour qui la ville de Fitzroy Crossing est le lieu d'une dégradation des liens sociaux, où les règles de parenté sont bafouées par l'abus d'alcool, où l'alignement sur une économie marchande de l'éthique de l'exigence de partage est source de conflits, où la Loi et la Culture n'ont pas de place. En outre, ce constat est désormais aussi étendu aux communautés décentralisées, du moins à celles qui sont le plus densément peuplées ou qui ne sont pas tenues par des patrons capables de répondre aux exigences de ce statut, que ce soit en termes culturels, politiques ou économiques. Ce constat est peut être d'autant plus amer que, d'une part, le mouvement de décentralisation avait au départ été développé dans une optique de revivification culturelle et que, d'autre part, cette génération d'anciens se rappelle avoir grandi sous la direction d'*old people* qui, n'ayant pas longtemps fréquenté les *Kartiyas* ni habité longtemps leur société, tenaient et leur avaient passé une Loi rituelle intransigeante qu'ils avaient réussi à faire vivre au travers de l'économie du pouvoir colonial (chapitre 1).

Le mouvement de décentralisation et la politique d'autodétermination étaient fondées, et ont été soutenues en conséquence par l'administration des affaires aborigènes, sur une vue paradoxale, à savoir que « *les Aborigènes trouveraient la possibilité de maintenir des motifs structuraux culturels et sociaux majeurs de leur passé traditionnel tout en poursuivant des formes de modernisation, notamment économiques, selon les manières administratives et organisationnelles dérivées de la société industrielle* »[1]. Or un tel développement, à

[1] Sutton, 2001, p. 129 : « that Aboriginal people would find it feasible to maintain major cultural and social structural patterns from their traditional past while at the same time pursuing economic and other forms of modernisation in bureaucratic and corporate ways derived from industrial society ».

considérer les conditions de vie et de souffrances rencontrées dans nombre de communautés du Kimberley aujourd'hui, semble avoir échoué. A cet égard, Sutton avance qu'une grande partie des difficultés réside dans l'incapacité des pouvoirs publics de reconnaître que les problèmes sociaux – violence domestique et sexuelle, abus d'alcool, suicides – rencontrés dans nombre de communautés autochtones « *ne sont souvent pas définis, par implication sinon explicitement, comme des manifestations d'une espèce particulière de culture localisée à l'intersection des sociétés aborigènes et non-aborigènes mais comme le résultat de la dépossession, de la discrimination, de l'aliénation , de la pauvreté, du stress et des effets destructeurs de drogues historiquement nouvelles* »[2]. Comme je l'ai avancé au chapitre précédent, les villes et communautés aborigènes reproduisent une forme d'enfermement bureaucratique dont les impératifs entrent en contradiction avec les logiques sociales autochtones, et c'est précisément dans l'articulation imposée dans un rapport de pouvoir politique et économique déséquilibré de ces formes sociales que se génèrent les souffrances contemporaines – mais aussi des initiatives locales créatives.

Dans ce contexte, ce que nous avions défini au chapitre premier comme territoire relationnel, le « pays », apparaît aux yeux des dirigeants politiques et culturels du Kimberley comme le terrain sur lequel reproduire les singularités aborigènes dans le monde contemporain dans une situation qui ne soit pas surdéterminée par les procédures légales et administratives de l'Etat. Pour eux, l'enjeu consiste à renouveler et relancer ces singularités sociales et culturelles en les suscitant parmi les membres des nouvelles générations nées dans les villes et communautés du Kimberley, en situation d'exil par rapport aux terres de leurs aïeux et ancêtres ou, à tout le moins, par rapport à leurs modes de vie et façons de faire société.

Le retour aux pays correspond à une réalité démographique : l'augmentation régulière de la population des communautés excentrées et lointaines de l'Australie autochtone que les menaces pesant sur le CDEP dans les zones urbaines risquent encore d'accélérer. Cependant, au moment de mon terrain, ce mouvement se heurtait aux discours conservateurs dominant la politique australienne, qui présentent l'intégration économique, c'est-à-dire l'assimilation, comme seule planche de salut pour des Aborigènes une nouvelle fois présentés comme moribonds et menacés d'extinction à court terme. D'autre part, si ce mouvement

[2] Sutton, 2001, p. 134 : « Domestic violence patterns […] are, by implication if not explicitly, frequently defined not as manifestations of a particular kind of culture located where Indigenous and non-Indigenous societies intersect, but as the outcome of dispossession, discrimination, alienation, poverty, stress, and the destructive effects of historically new drugs".

s'appuie sur les discours politiques des progressistes, prônant un régime de droits spécifiques pour les autochtones australiens, il se heurte aussi à l'incapacité de ce secteur politique de résoudre pratiquement les dilemmes dans lesquels cette politique des droits culturels a mené les habitants des régions isolées (Altman 2001).

Dans ce chapitre, au travers de la présentation de trois voyages de retour, j'examine les perspectives offertes par les modalités contemporaines de retour à ces pays qui sont en cours de développement dans le Kimberley, qui font suite aux avancées des droits fonciers autochtones, au passage du gouvernement fédéral à une attitude contractualiste vis-à-vis des Aborigènes, et, dans un cadre plus global, répondent aux menaces écologiques pesant sur la planète. L'enjeu est de montrer comment les anciens du Kimberley articulent aujourd'hui les exigences contradictoires de différents univers sociaux – en termes d'éducation, de travail et de développement particulièrement – de manière à reproduire une singularité autochtone dans l'espace public et politique australien pour leurs descendants, leur aïeux, leurs ancêtres et tous les agents qui participent de la construction de leurs pays.

I - YIRRUMARL : TRACES ET PEINTURES DU PAYS

Du cinq au quatorze juin 2006, je participai à un voyage de retour en pays walmajarri dans le Grand Désert de Sable au sud de Paruku (lac Gregory). Ce séjour avait été voulu par l'un des artistes du centre, le wangkajungka Ngarralja Tommy May, désireux de retourner dans le pays de sa naissance, Yunguntja, et il l'organisa avec l'assistance de la coordinatrice de Mangkaja, Karen Dayman, alors en train d'être remplacée après quinze ans de bons et loyaux services, et de l'officier de terrain de KALACC, Lawrence, petit-fils (*jamu*) de Ngarralja. Outre le retour au pays natal, l'enjeu de ce voyage était aussi de discuter, entre artistes de Mangkaja, de l'opportunité de réaliser une nouvelle grande toile collective dans la veine du tableau *Ngurrara* ou des bannières qu'ils avaient réalisées pour le festival de Perth en 2000 et l'exposition *Martuwarra and Jila : River and Desert* (littéralement « Fleuve et Eaux Vivantes du Désert », exposition tenue en 2003, Université d'Australie Occidentale; Mangkaja Arts resource Agency 2003).

Une liste de participants au voyage, maintes fois remaniée en fonction des incertitudes liées au financement du projet, donnait la priorité aux parents de Ngarralja et aux artistes du désert de Mangkaja. Les voyages de retour sont des occasions d'autant plus rares

que, depuis Fitzroy Crossing, les distances à couvrir sont importantes. Si, dans le cadre de l'établissement du rapport de connexion pour la revendication *Ngurrara* au Titre Foncier Autochtone, de nombreux anciens ont pu retourner sur des sites importants pour eux, tous n'ont pu le faire et tous affirment en outre la nécessité pour les « jeunes », terme qui du point de vue des anciens inclut aussi bien des quadragénaires, d'aller eux-mêmes sur le pays.

Finalement, le budget réuni par voie de subventions permit quatre voitures, chacune pouvant contenir jusqu'à huit personnes : l'une de l'atelier de la ville, une autre de Mangkaja et les deux dernières louées pour quinze jours. A chaque voiture, son conducteur et responsable : Karen Dayman, Lawrence, l'anthropologue Daniel Vachon (auteur du rapport de connexion pour *Ngurrara*) et Joe Duncan, le mécanicien de l'atelier qui avait participé depuis les années 1990 aux expéditions menées par Daniel et Karen dans le double cadre de Mangkaja et de la revendication foncière. Une liste d'une quinzaine d'anciens et d'une dizaine d'enfants, habitants de Fitzroy Crossing, Wangkajungka et Kupartiya, fut alors établie.

Au dernier moment cependant, Ngarralja (et avec lui sa femme et deux petits-enfants), dut abandonner son projet, faute d'une aide disponible en son absence pour son fils handicapé qui, par ses accès de violence, effraye les autres membres de sa famille. Les préparatifs avaient pourtant été faits, les médicaments pour les anciens et les vivres achetés, les voitures louées de sorte que, des places se trouvant disponibles, je gagnai ainsi une place dans ce voyage, de même que Monique Lafontaine, alors en cours d'édition du livre qu'elle réalisait pour KALACC, *New Legend* – au final, nous sommes vingt-trois participants, dont cinq Kartiyas et quinze anciens, et personne ne se joindra à nous à Balgo comme il avait été prévu au départ.

Les voitures, des « troop-carriers » tout-terrain (familièrement appelés *troopies*, l'un des modèles les plus robustes et donc les plus indispensables pour arpenter le bush et traverser le désert), sont pleines de vivre, de matériel de campement (matelas, couvertures, assiettes, tasses, grilles, pots, marmites, etc.) entre lesquels s'entassent les voyageurs et qui résonnent à chaque cahot une fois que nous roulons sur les pistes et routes du désert.

1. Un voyage à Yirrumarl

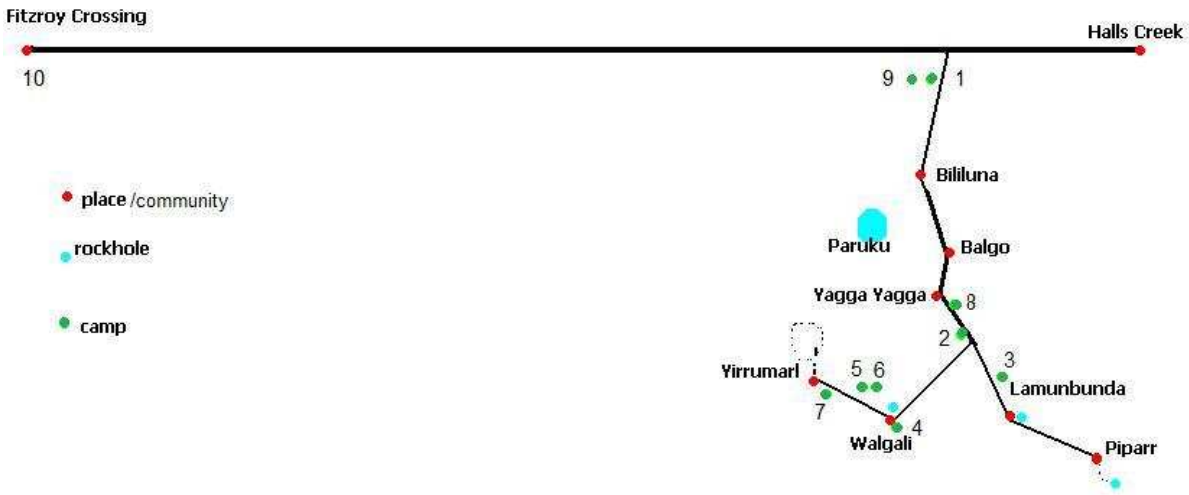


Figure 32 Plan schématique du voyage à *Yirrumarl*

En l'absence de Tommy May, d'autres prennent la direction du voyage : l'officier Lawrence, qui veut aller en direction de la région de Garruralya, très au sud dans le désert, au-delà des dunes (*jilji*) caractéristiques du pays walmajarri, région natale de son grand-père maternel, et le frère de Ngarralja, Nyirlpirr Spider Snell, voulant visiter sa région natale de Yirrumarl. Nous commençons donc par suivre la piste qui va de Balgo à Kiwirrkura avant de devoir renoncer à atteindre Garruralya, en raison de la difficulté du terrain, rocailleux ici, encore trop humide là, et du manque de temps, et faire demi-tour en direction de Yirrumarl.

Le terme de Yirrumarl désigne un trou d'eau en particulier mais aussi, plus largement, la vaste plaine cerclée de dunes qui s'étend autour, désignée comme « pays de Kangourou » par Spider. Avant d'atteindre Yirrumarl, encore fallut-il trouver la route qui y menait, source d'un conflit entre plusieurs anciens et raison pour laquelle nous campâmes deux jours pleins dans une zone décrite comme « *french hills* » (les collines françaises) sur notre carte – avions nous dépassé la bifurcation menant vers Yirrumarl ? A ce stade du voyage et de l'avancée dans le désert, il faut noter que les « routes » sont réduites à d'anciennes *cutlines* de l'exploration minière[3] ou simplement à la trace laissée lors d'un

[3] Aussi appelées, en termes techniques, lignes sismiques. L'exploration sismique se fait avec des bulldozers frappant le sol le long de lignes droites qui dessinent un quadrillage. Les ondes de choc provoquées par le marteau du bulldozer sont analysées et interprétées afin de donner une image des formations géologiques souterraines et donc des gisements potentiels. Jusqu'au passage du *Native Title Act* 1993 (Cwlth), les Aborigènes ne pouvaient pas s'opposer à l'exploration sismique bien qu'une telle méthode touche directement

voyage précédent : là où d'autres pneus sont passés la végétation est légèrement plus dense. En l'occurrence, un voyage avait été effectué, dans un autre cadre, l'année précédente jusqu'à Walgali, nous laissant une trace fraîche à suivre jusque là.

Une fois trouvé la bifurcation, nous parvînmes effectivement dans la plaine de Yirrumarl où nous passâmes une journée entière à visiter des sites, collines et abris rocheux peints, et à chercher, mais en vain, le trou d'eau éponyme au voisinage duquel Nyirlpirr était né et avait en partie grandi, quelque soixante ans auparavant. Cet échec ternit quelque peu l'humeur du voyage qui avait déjà quelque chose d'incertain en raison de l'absence de son initiateur. D'une manière générale, anciens comme jeunes ont une aptitude remarquable à se situer dans l'espace et, à quelque moment que ce soit, à indiquer les points cardinaux et la direction des sites. D'autre part, les anciens qui, comme Nyirlpirr ou Ngarralja sont nés et ont grandi dans le désert, sont dits par les plus jeunes, de manière à la fois humoristique et respectueuse, posséder une sorte de GPS personnel, une « puce *jila* » (*jila chip*), leur permettant de s'orienter dans le désert par rapport aux diverses sources et points d'eau, en particulier les *jila* ou eaux vivantes (c'est-à-dire points d'eau permanents). La raison pour laquelle le trou d'eau que nous recherchions ne fut finalement pas trouvé tient moins à une quelconque défaillance de cette « puce » qu'au fait que le paysage, en raison même de l'absence prolongée de ses habitants, avait été tant transformé que les souvenirs de l'ancien ne correspondaient plus à ce qu'il voyait : la végétation, proliférant faute d'être régulièrement brûlée par les habitants, avait rendu le paysage méconnaissable ; le pays, faute d'être entretenu et visité, avait perdu sa familiarité.

Ce voyage échoua dans tous les buts affichés qui avaient présidé à sa planification : aucun des sites recherchés ne fut atteint et la question d'une nouvelle grande œuvre collective des artistes de Mangkaja ne fut pas discutée – aucune peinture ne fut réalisée pendant le voyage lui-même. Ces échecs et renoncements à répétition influèrent sur l'atmosphère générale mais ils n'empêchèrent pas les participants de s'engager dans une foule d'activités sur le pays : depuis la collecte d'eau de source, de matériaux et végétaux (graines *lugurrara* à moudre et fabrication de plats *coolamon* en écorce dans lesquels séparer les graines du sable, écorces d'acacia à réduire en cendre et mélanger au tabac chiqué) à la visite de sites significatifs – trous d'eau et collines mythiques mais aussi communautés et *outstations*, pour

---

au sous-sol, et donc à la Loi. De telles lignes aujourd'hui quadrillent le désert et permettent, lorsqu'elles ne sont pas envahies par la végétation, de circuler. Etant là, elles ont été une voie importante par laquelle les premiers retours aux pays ont pu être réalisés, et continuent de l'être aujourd'hui.

la plupart abandonnées – générant récits, explications et discours, jusqu'à l'allumage de grands feux de brousse afin de « nettoyer le pays » (*cleaning up country*), éclaircir la végétation et nous libérer le chemin du retour. En outre, l'humeur des anciens était d'autant plus joyeuse qu'ils bénéficiaient là d'un séjour entièrement pris en charge, sur leur pays natal, en compagnie d'un nombre limité d'enfants et de *Kartiyas*, loin de la ville et des demandes incessantes auxquelles ils y sont soumis.

Le retour vers Fitzroy Crossing fut précipité par un accident mécanique, l'explosion du radiateur de l'un des *troopies* nous forçant à quitter doucement Yirrumarl après une réparation de fortune et lentement remonter en direction d'Halls Creek où obtenir un nouveau radiateur ; en outre, les vivres achetés avant le départ étaient presque épuisés, faute d'avoir chassé efficacement le peu d'animaux que nous aperçûmes en route (en majorité des dromadaires), l'eau menaçait de venir à manquer et les réserves de tabac étaient presque entièrement chiquées ou fumées.

2. Conditions d'un retour : voitures et peintures

a) Toyotas

Comme indiqué dans les chapitres précédents, les habitants de Fitzroy Crossing et de la vallée ont commencé à retourner vers leurs pays dès qu'ils en eurent l'occasion. La première modalité de ces retours fut à travers les activités de chasse et de cueillette sur les anciennes stations pastorales ou en bordure du fleuve : Moizo (1991) indique ainsi que les individus de Junjuwa partaient dans de telles expéditions dans la direction de leur pays ou de celui de leurs parents : Bunuba au nord-ouest de la ville, Gooniyandi à l'est, Walmajarri et Wangkajungka vers le sud et le sud-est. Le mouvement de décentralisation par l'établissement d'abord de communautés puis d'*outstations* permit de prolonger ce mouvement de retour et de l'étendre, particulièrement pour les gens du désert pour qui Fitzroy Crossing constituait un exode lointain. Le passage du *Native Title Act* en 1993, et l'exigence d'établir un rapport de connexion permit de retourner plus loin encore, au plus près de leurs terres natales (traduction littérale de *Ngurrara*).

Dans tous ces mouvements, les voitures jouèrent un rôle décisif et leur usage est aujourd'hui central aux modes de vie des autochtones qui les utilisent intensément, souvent jusqu'au point de rupture qu'ils situent bien au-delà des critères de la moyenne des

Australiens. Si auparavant les Aborigènes savaient naguère reconnaître les membres de leur parentèle à leurs empreintes de pieds, ils les identifient désormais à leur voiture et à la marque de leurs pneus sur la terre rouge. Les véhicules, plus encore lorsqu'ils sont tout-terrain, sont à la fois une ressource essentielle pour des individus « toujours en partance », rendue d'autant plus rare (et donc très convoitée, très utilisée) que son coût économique (achat et entretien) est élevé, mais aussi un instrument de créativité et d'invention. La série à succès « *bush mechanics* » (ABC Television), réalisée dans la communauté warlpiri de Yuendumu et montrant toutes les astuces autochtones pour effectuer des réparations au milieu du bush, est une démonstration de cette importance devenue cruciale de la voiture dans les cultures aborigènes contemporaines, à la mesure du fait que les déplacements et déportations coloniales augmentèrent considérablement les distances à parcourir entre deux lieux, tout comme la Toyota en fibres tressées qui reçut le principal prix d'art aborigène australien en 2006, le *National Telstra Aboriginal Art Award* décernée par le *Museum and Art Gallery of the Northern Territory*[4].

Dans le voyage de retour temporaire décrit ici, les voitures jouèrent un rôle déterminant car, en tant que moyen de transport, si elles permettent de couvrir des distances considérables, elles transforment aussi les conditions de possibilité de mouvement : il faut non seulement pouvoir disposer de suffisamment de carburant pour retourner à la pompe la plus proche (Balgo), mais il faut encore prévoir des pneus de remplacement et des outils pour les réparer : un voyage sans mécanicien expérimenté et inventif dans ces contrées arides est potentiellement mortel. Ce sont ainsi les conditions du terrain et les réserves en carburant qui nous empêchèrent d'aller jusqu'à Garruralya et la crevaison d'un radiateur qui nous donna le signal du retour : ce sont les véhicules, leurs impératifs et leurs responsables, tout autant que les anciens, leurs désirs et leurs exigences, qui dessinèrent la route que nous suivîmes : il n'était ainsi pas prévu que nous revenions par la même route que celle empruntée à l'aller, nous devions tailler notre route jusqu'à la Canning Stock Route, mais le radiateur en décida autrement. Autrement dit, les véhicules constituent un nouvel agent, au sens fort du terme, par vis-à-vis de qui négocier son mouvement.

[4] Sur l'usage des Toyotas dans les pratiques et imaginaires aborigènes, voir aussi Stotz 2001, Redmond 2006.

b) Kartiyas au pays : voir et regarder.

Un autre point que permet d'aborder le récit de ce voyage de retour est le rôle joué par les non-Aborigènes dans les différentes modalités de retour au pays : en tant qu'acteurs engagés aux côtés des Aborigènes dans cette entreprise aussi bien qu'en tant que spectateurs des peintures qu'elle suscite et nourrit.

Tous les *Kartiyas* embarqués dans ce voyage étaient, d'une manière ou d'une autre, associés aux anciens pour qui il avait été préparé ; parmi eux, trois entretenaient une relation de longue haleine avec eux et les avaient accompagnés dans la plupart de leurs voyages depuis le milieu des années 1990, jouant le rôle de facilitateurs financiers et logistiques. Pour la coordinatrice de Mangkaja, ce voyage était le dernier qu'elle ferait en tant que coordinatrice, ayant finalement été persuadée, après avoir aidé à la création et travaillé au centre depuis sa fondation à la fin des années 1980, de quitter son poste et prendre quelques vacances. Pour l'anthropologue Daniel Vachon, le voyage représentait une occasion de retrouver des amis, Aborigènes et non-Aborigènes, aussi bien que d'obtenir des informations complémentaires pour le rapport de connexion de la revendication *Ngurrara* qu'il était en train de finaliser. La présence de Joe Duncan, qui avait été de tous les voyages précédents, s'imposa comme une évidence non seulement en raison de ses talents de mécanicien mais de la relation privilégiée qu'au cours de ces voyages il a tissée avec certains des anciens qui lui ont attribué comme nom de bush celui de « *kumpu-patja* », tomate du bush, en raison de son teint britannique tout autant que de sa capacité à sauver des situations apparemment désespérées de la même façon que ces tomates qui sont une source d'eau providentielle pour le voyageur assoiffé.

Pour les deux autres *Kartiyas* qui étaient du voyage, notre association était plus récente et elle passait principalement par l'officier de terrain de KALACC et le voyage remplit en quelque sorte une double fonction de confirmation et de session pédagogique. Lors de ce voyage je me vis ainsi attribuer deux noms : un nom de peau, Japalyi, et, plus avant dans le voyage, un nom de bush, celui d'un homme originaire des contrées que nous traversions de la même sous-section. C'est au cours de ce voyage que se nouèrent certaines des relations qui furent importantes pour la suite de mon terrain, en particulier avec mes voisins à Fitzroy Crossing, Spider et Dolly Snell ; d'autre part, le fait d'avoir été sur le pays, de l'avoir vu et parcouru m'a ensuite été à plusieurs reprises présenté par le *chairman* de KALACC comme un moment et un aspect décisif de mon apprentissage, une expérience qui

devait signifier ma compréhension de qui étaient les gens avec qui je travaillais et dont j'allais, de ce fait, pouvoir parler de manière informée. L'équivalence révélée par Franca Tamisari que les anciens Yolngu dans le nord-est de la terre d'Arnhem établissent entre le fait de voir, au sens d'en faire l'expérience perceptuelle, et celui de connaître trouvait là un écho dans le contexte du désert (Tamisari 1998).

c) Peintures et Pays

Cette relation entre expérience perceptuelle du corps situé et connaissance non seulement des lieux mais des événements, mythiques, historiques, relationnels, qui y sont liés est encore au cœur de l'expérience du pays que permet la peinture. C'est ainsi que peuvent se comprendre les mots de Tommy May cités dans le premier chapitre à propos de la peinture *Ngurrara* : « *Si les Kartiyas ne peuvent pas croire nos paroles, ils peuvent regarder notre tableau, tout cela dit la même chose* »[5].

Les peintres de Fitzroy Crossing que j'ai rencontrés se posent moins la question de l'art – au sens esthétique et économique du marché international de l'art contemporain – qu'ils n'utilisent ce support, hautement valorisé par les *Kartiyas*, afin de leur donner à voir et à entendre ce que sont leurs « pays » et ce que ce mot signifie pour eux en termes de relations, d'obligations et d'attachements. La présentation de la toile *Ngurrara* devant le tribunal du titre foncier autochtone, comme devant le public de Canberra, fut systématiquement accompagnée de performances parlées ou dansées : devant le tribunal, les anciens, tour à tour, debout sur leur pays peint, expliquèrent aux juges, dans leur propre langue (des interprètes traduisaient) les relations qu'ils entretenaient avec les lieux sur lesquels ils se tenaient ; à Canberra, après un discours politique de Patrick Dodson, le « grand tableau » (par opposition à une première version, légèrement plus petite, 5 x 8 m, considérée comme un brouillon et vendue par Sotheby's en 2003, voir Brooks 2003) servit de scène sur laquelle plusieurs groupes dansèrent les versions publiques des chants liés à certains *jila* – l'image de Spider Snell dansant le *juju* de Kurtal sur la toile *Ngurrara* est la couverture de l'*Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture* et du volume *Les Aborigènes d'Australie* aux éditions Gallimard Découverte (Kleinert & Neale 2000, Muecke & Shoemaker 2002).

[5] Tommy May cité dans Dayman, 2007p. 251 "If Kartiya can't believe our words, they can look at our painting, it all says the same thing".

Figure 33 Nyirlpirr Spider Snell dansant Kurtal sur la toile *Ngurrara* à Canberra en 1997

Cette photographie est en couverture de deux ouvrages sur les Aborigènes et leur culture: Kleinert & Neale et de Muecke & Schoemaker 2002 (Source image: KALACC).

Les mots de Mona Chuguna, l'une des artistes walmajarri fondatrices du centre d'art et de ressources Mangkaja - « *peindre rapproche mon pays, c'est vrai, cela le rapproche de moi* »[6] - sont à prendre au pied de la lettre, au propre comme au figuré. De fait, les revenus tirés de la vente des peintures, achetées exclusivement par des *Kartiyas* (collectionneurs particuliers ou institutions publiques) d'abord à travers Karrayili, le centre d'éducation pour adultes de la ville de Fitzroy Crossing, puis à travers Mangkaja, ont constitué la principale source de financement pour le retour progressif des anciens vers leurs pays : ils ont permis l'achat de véhicules et de matériel afin d'établir des *outstations* loin dans le désert comme Kurlku ou Pirnini, toutes deux situées dans la zone revendiquée.

Les retours des walmajarri et wangkatjungka de Fitzroy Crossing vers leurs terres natales ou ancestrales sont indissociables non seulement de la législation du Titre Foncier Autochtone, mais aussi du développement de l'art aborigène contemporain par lequel les anciens de toute l'Australie autochtone ont pu donner à voir leurs pays, c'est-à-dire les

[6] Mangkaja Arts Resource Agency, 1994 : "Painting brings my country up closer, true, it brings it closer to me".

relations qu'ils entretiennent avec eux. La toile *Ngurrara* qui servit de preuve dans une revendication territoriale indique parfaitement que le développement d'une reconnaissance légale des concepts indigènes de pays et de Loi est inextricablement lié à celui d'un art aborigène contemporain. Ainsi, la nécessité de présenter un rapport de connexion a débouché sur nombre de voyages de terrain, qui en retour ont nourri une pratique picturale qui culmina par la réalisation dans un site revendiqué par l'ensemble des plaignants, Pirnini, d'une empreinte visuelle et (difficilement) transportable de leurs pays.

D'autre part, les peintures ont joué et continuent de jouer un rôle moteur dans la transmission des savoirs liés aux pays autochtones : c'est notamment grâce à elles, aux récits que produisent les anciens à partir d'elles en peignant, que les membres des jeunes générations peuvent aujourd'hui se repérer dans cet espace relationnel du Grand Désert de Sable. Chaque voyage suscite de nouvelles peintures – Nyirlpirr peignit immédiatement à son retour plusieurs toiles dont le thème était Yirrumarl – qui engendrent de nouveaux récits et, à terme, de nouveaux départs. La peinture, en ce sens, permet tout à la fois de rapprocher les artistes de leurs pays et de rapprocher ces pays de leurs parents.

d) Présence des Œuvres : *Ngurrara*

Si les peintures permettent effectivement de rapprocher les peintres et leurs familles de leurs pays, de renouer ces relations, c'est que, du point de vue des peintres, celles-ci ne sont pas à proprement parler des *représentations* du pays, ce qui reviendrait à signifier leur absence ou disparition, mais une manifestation de leur *présence*. Les artistes et anciens pensent leurs pays respectifs comme vivants et habités, animés des empreintes laissés par ceux qui sont passés avant : c'est ce que signifie la description du tableau *Ngurrara* par Peter Skipper en tant que wangarr et mangi - *wangarr*, l'ombre ou l'image de quelqu'un, *mangi* ce qui perdure de sa présence (voir chapitre 1). Si Howard Morphy (1991, p. 100-114) a montré que les critères de l'esthétique yolngu se rapportaient à la manière dont les peintres parviennent à donner graphiquement un sentiment de présence des êtres et du pouvoir ancestraux au travers de la « brillance » créée par des compositions fondées sur des entrelacs de croisillons ou *rarrk*, la même analyse pourrait être faite pour les peintres de Fitzroy Crossing à partir de l'éclat des couleurs acryliques et, dans le cas de la toile *Ngurrara*, sur les effets de masse, de contrastes et d'hétérogénéité.

Nommer un tableau *wangarr* et *mangi*, c'est le designer comme vivant de la même manière que le pays est vivant, c'est-à-dire habité d'une présence irréductible : les traces, empreintes et images, la présence de ceux qui sont passés avant, dans le mythe ou la généalogie, mais avant tout *dans* le pays. Les traces et empreintes sont l'image arrêtée d'un mouvement, et renvoient donc à une certaine vitalité, à des manières d'être en mouvement, à des arts de faire : « *Pour les habitants, les empreintes de pas sont des traces de mémoire. Le savoir et les empreintes ne sont donc pas opposés comme mental et matériel. La relation entre eux est plutôt équivalente à celle entre un mouvement corporel et son impression. Si le savoir et les empreintes apparaissent équivalents, c'est parce que savoir c'est faire, faire c'est accomplir des tâches, et accomplir des tâches c'est se souvenir de la manière de les faire*»[7].

De la même manière, Franca Tamisari, analysant les conceptions Yolngu des relations entre traces et paysage écrit que: « *la piste, en termes phénoménologiques est un 'corps vivant' et un 'corps savant', une conscience incarnée et une perception de et dans le monde, simultanément un fragment et un agent du lieu, un produit et un acteur de relations sociales, un sujet et un objet d'action et d'expérience* »[8]. Ce sont les marcheurs, les générations de marcheurs qui donnent existence aux pistes, en y diffusant leur *mangi* : leurs traces et leurs parcours sont constitués de leur présence même.

Sur la toile *Ngurrara*, les artistes et plaignants au titre du *Native Title Act* ont choisi de faire figurer la Canning Stock Route (CSR): non pas qu'il s'agisse d'un itinéraire totémique en tant que tel, prouvant leur connexion spirituelle à ce pays, mais pour donner un point de repère par rapport aux cartes européennes représentant la région et d'autre part parce que la CSR, en tant que piste, fait partie de ce pays. Les cinquante-deux puits qui font la CSR composent un itinéraire qui était autrefois celui des troupeaux de bétail acheminés vers les champs aurifères du sud de l'Australie Occidentale pour nourrir les mineurs et qui, aujourd'hui, est un itinéraire touristique majeur pour les amateurs de conduite tout-terrain. En même temps, ces puits sont tous situés sur des itinéraires totémiques autochtones perpendiculaires à la route[9] (Vachon 2006) ; d'autre part, la CSR fait partie intégrante de

[7] Ingold & Vergunst, 2008, p.7: "For inhabitants' footprints are traces of memory. Knowledge and footprints are not then opposed as mental to material. The relation between them is rather tantamount to one between bodily movement and its impression. If knowledge and footprints appear equivalent, it is because knowing is doing, doing is carrying out tasks, and carrying out tasks is remembering the way they are done".

[8] Tamisari 1998, p. 263 : « The track is, in phenomenological terms a 'living body' and a 'knowing body', an embodied consciousness/perception of and in the world, simultaneously a fragment and agent of space, a product and actor of social relations, a subject and object of action and experience».

[9] Alfred Canning eut recours pour l'établissement de la CSR aux informations des autochtones, pour qui ces points d'eau permanents ont une haute valeur culturelle, et dut dans un certain nombre de cas enchaîner et

l'histoire personnelle des plaignants, soit qu'ils aient entendu leurs parents raconter comment ils y avaient pour la première fois rencontré des *Kartiyas* ou des chameliers, ou encore travaillé dessus comme conducteurs de troupeaux (*drovers*), soit qu'ils en ont eux-mêmes une expérience directe; de plus la CSR constitue aujourd'hui aussi un axe majeur de circulation pour les groupes autochtones du grand désert de sable qui y ont établi communautés et *outstations*. Pour toutes ces raisons, il est possible d'affirmer que cette route a été indigénisée par l'histoire de son usage et constitue aujourd'hui pour les autochtones qui la parcourent une piste au sens de Tamisari, un corps vivant et savant, raison pour laquelle elle aussi anime la toile *Ngurrara*.

3. Traces : présence des anciens.

Les anciens et artistes de Mangkaja qui participaient au voyage décrit ici appartiennent tous à une même génération de wangkajungka : nés et élevés dans leurs pays, ils ont ensuite migré vers les installations coloniales avant de s'établir à Fitzroy Crossing ou dans l'une de ses communautés satellites, notamment les communautés de Wangkajungka, Ngumpan et Kupartiya – réunies aujourd'hui dans l'organisation Kurungal (du nom de la rivière qui les lie les une aux autres).

Les individus de cette génération entretiennent une relation totémique et consubstantielle à leurs pays. Ce qui anime le paysage de leur *Ngurrara* et contribue à en faire un pays, ce sont notamment les empreintes laissées par les Rêves au moment de la création. Les récits mythiques racontent comment des Ancêtres, simultanément humains et non humains (par exemple animaux, végétaux mais aussi objets ou phénomènes météorologiques) ont parcouru une terre encore molle et l'ont modelée en y laissant par leurs actions leur empreinte : formations topographiques, lois sociales, motifs picturaux, langues et chants, objets sacrés, etc. Ces empreintes sont encore dans le paysage, en tant qu'espace relationnel, le témoignage palpable et visible de la véracité de ces récits.

Parmi les empreintes laissées par ces ancêtres, il en est de très particulières : les esprits-enfants, semés par les ancêtres au cours de la période de la création, et qui attendent depuis de pénétrer les ventres maternels pour activer le fœtus qui s'y trouve de leur substance

---

priver d'eau des prisonniers aborigènes afin de les forcer à en indiquer la position (Vachon 2006). Les mauvais traitements infligés aux Aborigènes dans l'établissement de la route donnèrent lieu à une commission royale d'enquête en 1908 qui exonéra les membres de l'expédition dont le mauvais souvenir a été perpétué par la tradition orale, voir Bulagardie *et al.* 2002 et Toussaint 1995.

spirituelle et se révèlent au travers d'un animal ou aliment dénommé « *jariny* » (terme qui en walmajarri est aussi le verbe « devenir »)[10] :

« Ngalyangu, mon nom… Avant de naître j'étais un serpent et mon père m'a frappé, tué. J'étais un serpent, je suis venu. Il me prit et me cuisina sur le feu, le plus gros feu parce que j'étais un gros serpent. Il m'a cuisiné et je me suis transformé en eau. Quand je suis devenu eau j'ai éteint ce feu. Il n'y avait plus qu'un serpent tout maigre, plus de graisse. Pas de graisse, pas d'œufs. J'étais un serpent femelle. Ah ah. C'est là que mon père a trouvé mon jarriny. Il m'a trouvé là, à Kurtal…j'étais un serpent, Kalpurtu. Ma mère et mon père m'ont trouvé »[11].

Chaque individu, à sa naissance, est ainsi identifié à un esprit-enfant particulier, par diverses méthodes qui, toutes, relèvent d'une action effectuée dans le pays : ce peut être une douleur éprouvé par la mère en un lieu particulier, un rêve fait par l'un des parents, ou bien un aliment ingéré. Une fois identifié, l'esprit-enfant en question donne son nom à l'enfant nouveau : souvent un vers du chant de l'ancêtre dont il provient qui correspond au lieu particulier dans lequel il s'est manifesté. L'individu se trouve ainsi, par le biais de ce totem individuel, localisé à la fois dans le paysage réel mais aussi dans le réseau de parcours et de relations projetées sur ce paysage, ainsi que dans le mouvement d'un ancêtre particulier.

Les anciens de la génération des artistes de Mangkaja sont tous situés totémiquement dans le Grand Désert de Sable et, ayant grandi dans cet environnement social, ils partagent de la même façon une expérience pratique du pays articulée aux traces et pistes ancestrales. A ces traces ancestrales s'en ajoutent aujourd'hui d'autres, non moins significatives : celles laissées par leurs aïeux et parents immédiats, en particulier les routes et *outstations*. Que, lors de ce voyage, nous ayons visité autant de ces communautés, traces manifestes de l'action de ces aïeux dans le cadre de leur retour au pays, que de sites ancestraux, témoigne du fait que ces nouvelles traces sont articulées de la même manière que les autres, bien qu'appartenant à une strate différente, dans le cadre d'une navigation relationnelle : ainsi, à chaque *outstation*

[10] La connaissance ou l'ignorance des mécanismes biologiques de la reproduction par les Aborigènes a suscité de longs débats alors que la notion d' « esprit-enfant » affirme justement l'irréductibilité de la vie à de tels mécanismes. Voir Strehlow 1947, Tonkinson 1984, Merlan 1986, Glowczewski 1991, Poirier 1996.

[11] Nyirlpirr Spider Snell in KALACC, 2007, p.37-38: "Ngalyangu my name… Before I was born I was a snake, and my father, he bin hit me, kill me. I was a snake, I bin come. He took me and cooked me in the fire, a biggest fire because I was a big snake. He cooked me and I turned into water. When I turned into water I put that fire out. Then there was only skinny one snake on the fire, no more fat one. No fat, no egg. I was a woman snake, ah-ah. That's where my father found my *jariny*. He found me there in Kurtal… I was a snake. *Kalpurtu.* Yeah. My mother and father found me".

abandonnée que nous visitâmes, quelque parent fit le récit des parents qui le liaient à ces lieux.

Pour les jeunes générations nées en ville ou dans les communautés, l'ancrage totémique par le biais des esprits-enfants a représenté l'un des moyens essentiels par lequel justifier de nouvelles appartenances et responsabilités d'ordre rituel et politique dans ces lieux d'exode. Kolig note ainsi qu'un élément important de la « révolution silencieuse » de la religion aborigène dans la vallée du fleuve Fitzroy fut la prépondérance acquise par le totémisme de conception parmi les autres formes d'appartenance dans les revendications territoriales émises, par les individus du désert en particulier (Kolig, 1981, p. 40-41) – que, selon Akerman (Akerman 1994 *in* Sutton 1995), la responsabilité de la région de Kurungal ait été transférée des Gooniyandi aux Wangkajungka remontés du désert dans les années 1970 - et bien que cela suscite encore localement des débats ainsi que j'ai pu l'observer - est l'une des manifestations de l'utilisation du totémisme de conception dans le cadre d'une reterritorialisation amenée par les conditions coloniales.

Pour autant, les individus descendants du désert gardent un certain attachement vis-à-vis des pays de leurs parents et grands-parents. Ainsi, l'officier de terrain de KALACC, un homme Gooniyandi et Wangkajungka, s'il tient son totem de conception de la région des fleuves – le lézard à langue bleue qui relie la région de Kurungal à celle de Looma en suivant le fleuve Fitzroy – considère néanmoins qu'à sa mort, son esprit ira au trou d'eau de Kurtal dans le Grand Désert de Sable parce qu'il a appris de ses grands-pères paternels, Nyirlpirr et Ngarralja, la Loi qui y est liée. Autrement dit, l'appartenance à un pays n'est pas uniquement déterminée par la naissance mais aussi et surtout par la relation que l'on entretient avec lui, engagement physique qui passe par le parcours et la marche à travers lui[12].

Le voyage de retour au pays comme celui que j'ai ici décrit, s'il peut se comprendre comme un moment de respiration pour les anciens par rapport aux difficultés qu'ils rencontrent en ville, ainsi qu'une inspiration pour leur travail créatif – soit un moment pour se ressourcer à l'eau des *jila* du désert – doit aussi être perçu dans la trame relationnelle qui génère mutuellement les pays et leurs habitants. Dans ce cadre-là, le parcours qui permet d'articuler des lieux et des individus entre eux invite à penser selon les termes de Csordas (1991) qui, en réalisant une synthèse du pré-objectif de Merleau-Ponty et de l'habitus de Bourdieu, élabore un paradigme anthropologique de l'incarnation (*embodiment*) selon lequel

[12] Lawrence Jakarra, communication personnelle, juin 2006; voir aussi McConvell 1998.

il propose de fonder l'analyse anthropologique de la culture et de la subjectivité à partir du corps humain qui, en tant que « *dispositif en relation au monde* », constitue le « *socle existentiel de la culture* ». Visiter le pays, de ce point de vue, signifie s'engager dans une physicalité particulière faite d'échanges de substance - sueur, viande, eau, sang, urine, poussière, etc. - avec les instances non-humaines qui l'habitent – ancêtres, aïeux, esprits-enfants, pistes. C'est cet échange même, en tant qu'il est vécu sur le mode de la réciprocité, qui constitue le pays et ses habitants comme vivants et agissants : le pays a besoin de ses habitants et inversement, ils n'existent pas l'un sans l'autre - les enfants et petits-enfants, de même que les *Kartiyas*, qui sont du voyage, qu'ils le comprennent ou non, participent de ce même mouvement. Cette indissociabilité entre le pays et ses habitants, articulée sur la présence et la mémoire, est au fondement d'un ensemble de nouvelles initiatives regroupées sous l'expression « Caring for Country » : prendre soin du pays.

II - KANINGARRA : TRAVAILLER SUR LE PAYS, PRENDRE SOIN DU PAYS

Au retour de ce premier voyage dans le Grand Désert de Sable, les médias australiens étaient entièrement occupés par une nouvelle polémique déclenchée par les déclarations d'une procureure du Territoire du Nord, Nanette Rogers, lors d'une émission sur la chaîne publique nationale ABC, dénonçant les abus sexuels et maltraitances dans les communautés aborigènes isolées (*remote indigenous communities*), connus et documentés depuis longtemps mais devant lesquels les gouvernements successifs étaient restés inactifs[13]. Ses déclarations, de nouvelles émissions d'ABC sur le sujet et les autres reportages à sensation qui les suivirent et la polémique politique qu'elle déclencha, donnèrent lieu en août 2006 à une enquête dont le rapport, *Little Children Are Sacred*, s'achevait par quatre-vingt-dix-sept recommandations. L'année suivante, en réponse à ce rapport, le gouvernement fédéral annonça sa « Réponse Nationale d'Urgence pour le Territoire du Nord », une intervention massive, selon des dispositions qui ne reprenaient aucune des recommandations du rapport, par laquelle il prit le contrôle effectif de soixante-seize communautés aborigènes du Territoire du Nord jugées « dysfonctionnelles ».

Dans le cadre de la polémique alors naissante, plusieurs ministres du gouvernement fédéral firent des déclarations publiques qui attaquaient toutes les communautés aborigènes

13 « Crown Prosecutor speaks out about abuse in Central Australia », émission du 15 mai 2006, dont la transcription est disponible en ligne : <http://www.abc.net.au/lateline/content/2006/s1639127.htm>.

isolées (*remote Aboriginal communities*) : la ministre des affaires multiculturelles et autochtones, Amanda Vanstone, appelait déjà en 2005 à la fermeture des communautés les plus isolées, qu'elle qualifiait de « *musées culturels* », et à l'urbanisation et l'anglicisation des Aborigènes pour permettre leur intégration dans la société australienne ; mais en 2006, le ministre de la santé, dans un discours prononcé le 21 juin 2006, prônait la mise en place d'un « *paternalisme social* », tandis que le nouveau ministre des affaires Indigènes, Mal Brough, dénonçait les conseils communautaires comme autant de « *collectifs communistes* » : une solution « *qui n'a marché nulle part dans le monde mais dont nous avons décidé dans les années 70 qu'elle serait notre utopie pour l'Australie autochtone* »[14].

C'est dans ce climat que je commençai d'assister à Fitzroy Crossing aux réunions portant sur le développement en pays walmajarri, d'un projet de Zone Protégée Autochtone (IPA : *Indigenous Protected Area*) entamé en 1998 : Warlu Jilajaa Jumu - littéralement « Feu, Eaux Vivantes et de Surface », « jumu » désignant les lacs temporaires qui se forment à l'issue de la saison des pluies et qui représentent, jusqu'à leur épuisement par le soleil, une importante source d'eau potable.

Les IPAs sont des parcs naturels déclarés sur des terres appartenant aux autochtones, gérés par les propriétaires traditionnels reconnus par la loi australienne ou, pour reprendre l'expression locale : des « *blackfella national parks* ». Les IPA sont financées par le ministère fédéral de l'environnement, de l'eau, du patrimoine et des arts ; localement, elles sont développées dans le cadre du KLC en collaboration avec Environs Kimberley, une ONG fondée par Pat Lowe (militante écologiste qui fut mariée à l'artiste et porte-parole walmajarri Jimmy Pike, avec qui elle publia plusieurs ouvrages et vécut sur l'*outstation* de Pirnini, près de Kurlku, le lieu où la toile *Ngurrara* fut peinte)[15]. Ce partenariat avait été établi dans le cadre de l'IPA de Paruku, établie en 2001, portant sur la première revendication déterminée de manière exclusive dans le Kimberley, Tjurabalan, autour de Paruku (lac Gregory), pour ses propriétaires traditionnels Walmajarri et Wangkatjungka, habitants des communautés de Balgo, Mulan et Billiluna[16].

---

14 Voir ABC Local Radio, « Vanstone says remote Indigenous communities becoming cultural museums", 9 décembre 2005: www.abc.net.au/am/content/2005/s1527233.htm, dernier accès janvier 2009 ; "Abbott urges paternalism to aid Aborigines", *ABC News online*, 21 juin 2006, www.abc.net.au/news/newsitems/200606/s1667962.htm; dernier accès janvier 2009 ; Lindsay Murdoch, "Minister attacks clan-run councils", *The Age* (Melbourne), 23 août 2006.

15 Voir par exemple Lowe & Pike, 1990, 1992, 1997; Lowe, 2002, 2007.

16 Voir The Lingiari Foundation, 2006, Hill *et al.* 2006, KLC 2006.

Le projet d'IPA Warlu Jilajaa Jumu porte sur la moitié nord de la revendication *Ngurrara* au titre du *Native Title Act* et est donc développé par le groupe de plaignants réunis derrière cette plainte. L'IPA fut officiellement déclarée en décembre 2007, suite à la détermination du Tribunal du *Native Title* en faveur des plaignants et à la reconnaissance de leur statut de propriétaires traditionnels exclusifs de cette région (voir chapitre 1). L'enjeu des réunions auxquelles j'assistai en 2006, dirigées par un jeune employé walmajarri du KLC, Ismahl Croft, était d'élaborer avec les propriétaires traditionnels, ses propres anciens, un plan de gestion des ressources naturelles et culturelles de l'IPA, en vue de sa future déclaration, et c'est dans ce cadre que s'inscrivait le *fieldtrip* auquel je participai.

1. Voyage à Kaningarra

L'IPA Warlu Jilajaa Jumu est centrée sur deux sites, ou plutôt deux zones particulières : le *jila* Tapu à l'ouest du grand désert de Sable et la zone de Kaningarra, à l'est, abritant, entre autres sites, le *jila* Yirtil et le terrain d'initiations masculines de Pirliwul ; c'est dans cette deuxième zone que se déroula le *fieldtrip* auquel je participai en septembre 2006 en compagnie d'une trentaine de personnes réparties dans cinq *troopies* et avec l'assistance de trois remorques pleines.

La zone de Kaningarra est située à proximité de la Canning Stock Route qui, si elle traverse des territoires appartenant désormais de manière exclusive à ses propriétaires traditionnels (dans les limites des provisions du *Native Title Act* et de ses nombreux amendements), est une route publique, accessible à tous. A Kaningarra même, un panneau indique la présence de deux sites, Godfrey's tank et Breaden Pool, auxquels les touristes ont un accès facile, de la même manière qu'aux puits qui ponctuent la CSR qui sont tous des sites importants, les sources d'eau permanentes, ou *jila*, ayant une place centrale dans la géographie sacrée Walmajarri. En outre, les clubs de 4x4 publient sur leurs sites et forums internet les coordonnées géographiques de sites aborigènes, de peinture rupestre en particulier, et encouragent leurs membres à s'y rendre malgré le fait que cet accès est formellement interdit et puni par de fortes amendes : le problème est celui de la surveillance et du contrôle[17].

[17] Les Walmajarri bénéficient de l'expérience de leurs parents plus au sud, les Martu qui, confrontés aux mêmes problèmes, ont mis en place un certain nombre de mesures. Lors d'un meeting de développement de l'IPA en 2006, un représentant des Martu est venu expliquer que, s'étant aperçu que les panneaux explicatifs encourageaient plus qu'ils ne dissuadaient les visiteurs à arpenter des sites culturels, ils ont mis en place des

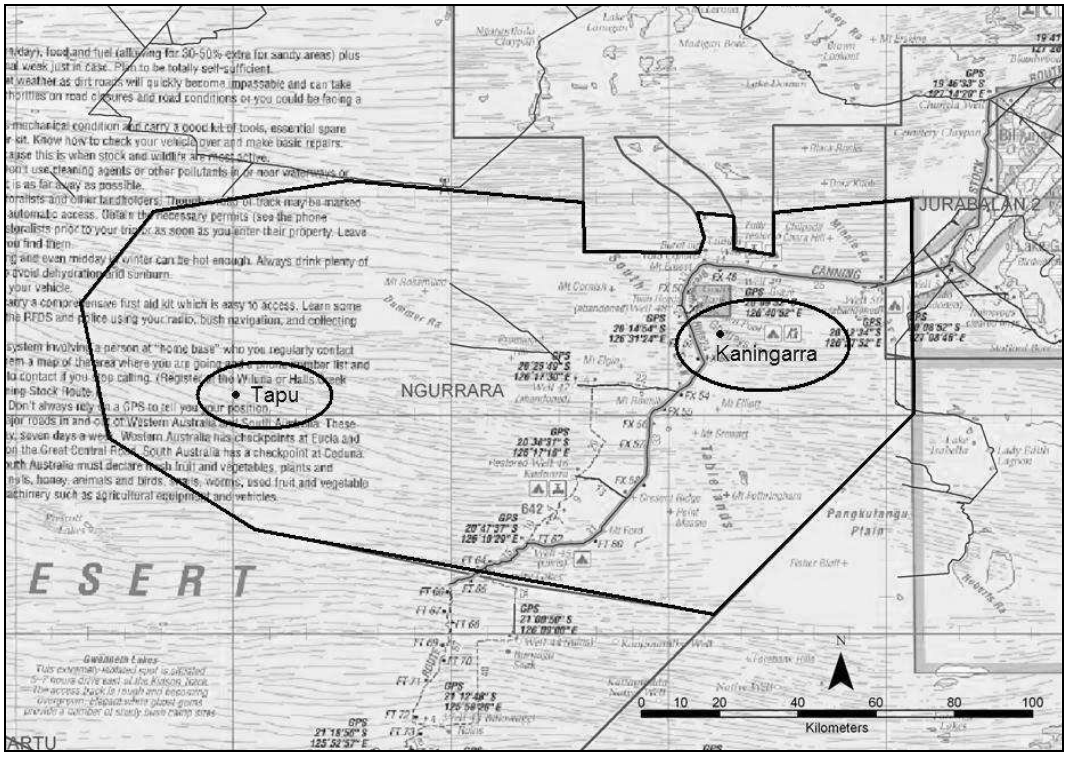


Figure 34 Carte de l'IPA Warlu Jilajaa Jumu.

La carte indique les limites de l'IPA ainsi que les deux zones de Kaningarra et Tapu (Source : Croft 2007).

L'enjeu du voyage était donc pour une part d'évaluer l'impact des visiteurs sur les sites adjoignant la CSR ainsi que sur la faune et la flore locale, de discuter de manières de surveiller ou d'empêcher l'accès des visiteurs dans les sites sensibles (pour des raisons écologiques et/ou culturelles) et d'établir des généalogies afin de clarifier les responsabilités et affiliations envers chaque site et désigner des jeunes comme potentiels « *rangers* » pour mener sur le terrain la gestion de l'IPA ; pour une autre part, l'enjeu était de montrer ce pays à un ensemble d'individus qui n'avaient jusque-là pas eu l'occasion de l'arpenter et d'y mener un ensemble d'activités : chasse, cueillette, nettoyage par le feu, collecte de matériaux (ocre, écorces), peinture et chant.

Le développement de l'IPA et la préparation de son plan de gestion, se sont appuyés sur de nombreux voyages sur le terrain (un ou deux par an depuis 1998), ce qui a permis d'amener un large ensemble de propriétaires traditionnels, anciens et plus jeunes, au contact des sites importants dont ils sont gardiens et parents et donc, par là même, d'engager un

subterfuges comme, par exemple, la création de sites de campements bien équipés de l'autre côté de la route par rapport à des sites sensibles dont la présence n'est pas mentionnée.

travail de reconstruction de ces « pays » au sens relationnel du terme pour les nouvelles générations. Durant ce voyage de terrain, je pus observer la manière dont les jeunes hommes et femmes walmajarri élevés dans la vallée du fleuve Fitzroy marchèrent avidement à travers tous les sites que nous visitâmes, tirant fierté de déclarer à l'apprenti anthropologue que j'étais que c'était là leur pays, un espace dans lequel ils étaient libres de se mouvoir indépendamment des *Kartiyas* et de leurs exigences. Deux des accompagnateurs du voyage, Pat Lowe et un jeune écologiste employé par le KLC, tentèrent à de nombreuses reprises d'impliquer activement les participants au voyage dans le recensement des espèces d'oiseaux ou de plantes, ou dans l'examen des déjections animales qu'ils récupérèrent pour analyses, avec moins de succès que les anciens leur proposant de récolter des larves comestibles (*larkanti*) ou de chasser pour eux kangourous et dindes sauvages. Des tensions se firent même sentir autour de cette question de chasse, les écologistes conservateurs fronçant le sourcil devant le nombre de dindes chassées pendant le voyage sans qu'une évaluation de la durabilité de cette pratique ait été menée, ce à quoi le porteur du projet de l'IPA répliquait que les anciens voulaient de la nourriture du *bush* quand ils revenaient sur leurs pays, que ses parents restés à Fitzroy en avaient fait la demande et que, outre le fait qu'à titre personnel il aimait chasser, il se devait de répondre à ces demandes.

Le plan de gestion établi par les propriétaires traditionnels des pays appartenant à l'IPA au fil des réunions menées depuis 1998 fait apparaître trois priorités majeures : le transfert des savoirs écologiques et culturels autochtones aux nouvelles génération ; le contrôle et l'éducation des nombreux visiteurs empruntant la CSR ; et la mise en œuvre de pratiques traditionnelles de gestion de l'environnement, en particulier l'entretien du pays par le creusement régulier des *jila* et par l'allumage de feux à l'issue de la saison des pluies afin de régénérer la végétation et d'empêcher le déclenchement de grands feux de brousse à la saison sèche en faisant des coupures[18].

« *Ce plan a été développé à partir de principes plus larges de durabilité, mais il s'inscrit dans les valeurs culturelles autochtones spécifiques à l'Aire de Protection Indigène proposée. Le principe de durabilité impose que les impacts sociaux, culturels, écologiques et économiques de toute action sur le pays soient équilibrés de manière à satisfaire les besoins des propriétaires traditionnels d'aujourd'hui et de demain* »[19].

[18] Sur la gestion de l'environnement des Aborigènes par le feu voir Jones 1969, Head 1994, Langton 1998.
[19] Croft, 2007, p.10 : "This plan is informed by wider principles of sustainability, but framed within Indigenous cultural values specific to the proposed Indigenous Protected Area. Sustainability requires that the social,

L'intitulé même de l'IPA, centré sur les *jila*, cœur de la géographie walmajarri, indiquent la manière dont, à travers ce projet, les habitants des pays autochtones traduisent et interprètent localement, c'est-à-dire à la lumière de leurs propres catégories, les notions de développement durable et de gestion de l'environnement à mesure que celle-ci gagne en influence dans les cercles politiques et économiques australiens. Cette notion de développement durable semble en outre mieux acceptée par les propriétaires traditionnels que celle de conservation ou de préservation qui comme on l'a vu au premier chapitre entre en contradiction avec leurs manières d'habiter leurs pays. Certaines tensions n'en demeurent pas moins. Ainsi que me le confia par exemple Ismahl Croft lors de ce voyage à Kaningarra, après un nouvel échange avec Pat Lowe sur la question de la chasse aux dindes sauvages[20], les anciens (et les jeunes) ressentent comme une nouvelle insulte à leur souveraineté et leurs savoirs que les pouvoirs publics australiens, après avoir profondément transformé l'écologie de leurs pays (en introduisant de nouvelles espèces, en construisant, en déplaçant les habitants, etc.), viennent aujourd'hui prétendre leur apprendre à en prendre soin de manière efficace et durable quand eux-mêmes s'y étaient maintenu avec succès et parfois dans des conditions difficiles pendant plus de quarante millénaires.

2. « Caring for Country » : le développement durable indigène

Le projet d'IPA « Warlu Jilajaa Jumu » participe d'un ensemble plus large d'initiatives locales de gestion de l'environnement par les habitants des communautés éloignées, initiatives désormais soutenues, encadrées mais aussi contraintes par le programme public trans-gouvernemental « Caring for Country » dont les deux activités phares qu'il finance sont les Zones Protégées Indigènes et le programme « Travailler sur le Pays » (W*orking on Country*) qui permet de financer des groupes locaux de gardiens de pays et gestionnaires de l'environnement[21]. L'expression "Caring for Country" désigne par ailleurs le projet d'accord régional (*regional partnerhsip agreement)* entre les organisations aborigènes du Kimberley et les gouvernements australiens (à un niveau national et fédéral) dans le cadre des politiques contractualistes développées depuis 2002.

---

cultural, ecological and economic impacts of any actions on country be balanced so as to meet the needs of current and future generations of Traditional Owners".

[20] '*Bush turkey'*, l'outarde australienne *Ardeotis australis*

[21] http://www.environment.gov.au/indigenous/index.html, dernier accès : octobre 2008.

a) Caring for Country

L'expression « Caring for Country » reprend la notion de « caring and sharing » (prendre soin et partager), mise en avant par les Aborigènes dans le Nord de l'Australie, ainsi que par d'autres peuples autochtones dans le monde anglophone, afin de signifier l'éthique particulière les liant entre eux et avec leurs pays ; c'était par exemple le titre d'une série d'émissions de prévention – contre les drogues, l'alcool, le SIDA - réalisées par la *Kimberley Health Promotion Unit* – dépendante du Conseil des Services Médicaux Aborigènes du Kimberley (KAMSC).

L'emploi de « Caring for Country » en lien avec la gestion de l'environnement dans l'Australie autochtone a débuté en 1995 avec la création de l'unité *Caring for Country* du *Northern Land Council* (NLC)[22]. Le NLC est une organisation statutaire créée en 1977 en même temps que le *Central Land Council* (CLC) dans le Territoire du Nord afin d'administrer *l'Aboriginal Land Rights Act 1976 Northern Territory* (ALRA), c'est-à-dire organiser, accompagner et gérer les revendications foncières prévues par cette loi. A la différence des autres Etats, le gouvernement fédéral peut intervenir directement dans l'administration du Territoire du Nord, raison pour laquelle il a pu y faire passer l'ALRA ou, plus récemment, y lancer sa Réponse Nationale d'Urgence. Tous les autres *Land Councils* australiens (notamment le KLC) sont bâtis sur le modèle de ces deux premières organisations mais, contrairement à elles, ne sont devenues statutaires (n'ont été officiellement reconnues par les administrations nationale et fédérale) qu'après le vote de lois sur les droits fonciers ou, pour le Kimberley et l'Australie Occidentale, après le passage du *Native Title Act* 1993, en tant qu'organisation chargée de gérer les plaintes et revendications autochtones dans le cadre de ces lois.

La création de l'unité *Caring for Country* du NLC fut décidée afin de gérer ce qui adviendrait sur les territoires obtenus en propriété foncière inaliénable sous le régime de l'ALRA et précipitée par une clause de révision (*sunset clause*) imposant que toutes les revendications au titre de cette loi soient déposées avant la fin 1997, l'ALRA étant depuis cette date effectivement remplacé par le seul régime du *Native Title*. C'est en ce sens que la création de cette unité - et dans son sillage celle d'unités similaires par les autres conseils fonciers autochtones, - est présentée comme l'étape suivante du combat pour les droits fonciers autochtones : ce qui arrive une fois ces droits reconnus et obtenus, le devenir des

[22] Voir Storrs *et al.* 2003 ; http://www.nlc.org.au/html/care_menu.html, dernier accès: janvier 2009.

autochtones sur les terres dont ils ont récupéré une forme de propriété. La reconnaissance des droits fonciers autochtones, la possibilité d'accéder, d'utiliser et de s'établir sur les territoires traditionnels, a été dans le nord de l'Australie l'axe majeur de revendication des politiques autochtones depuis les années 1970. Maintenant que la loi australienne reconnaît, sous certaines conditions, cette propriété, et que les autochtones récupèrent effectivement de vastes territoires et non plus seulement des « aires de vies », la réflexion et le militantisme politique se sont recentrés sur la possibilité pour les autochtones de développer des solutions qui leur permettent de vivre sur ces terres qu'ils désirent si ardemment tout en participant à la société australienne dans son ensemble.

Joe Morrison, président d'une organisation fédérant tous les conseils fonciers du nord de l'Australie afin de coordonner les efforts de développement durable dans les communautés aborigènes isolées, la *Northern Australian Indigenous Land and Sea Management Association* (NAILSMA), présente le développement des initiatives *Caring for Country*, en tant qu'elles sont la manifestation d'une prise en charge par les Aborigènes de leur devenir dans la société contemporaine et sur leurs terres traditionnelles, comme une révolution : « *cette révolution silencieuse et peu reconnue a vu les Autochtones exprimer un fort désir de gérer leur pays tout en explorant les options de développement économique qui leur permettent de se maintenir, ainsi que potentiellement les générations futures, sur leurs domaines traditionnels* »[23]. En quoi consiste cette révolution ?

b) Pays et Habitants

La philosophie de l'unité *Caring for Country* du NLC tient en deux propositions simples : « le pays a besoin de ses habitants » (*country needs its people*) et « si vous prenez soin du pays, il prendra soin de vous » (*if you look after country, country will look after you*). A travers ces deux propositions se lisent quelques-uns des principaux éléments conceptuels, parfois qualifiés d'ontologiques, par lesquels les Aborigènes qui maintiennent un lien vivant avec les pays qu'ils habitent énoncent leur singularité : la constitution du pays en tant qu'agent au sens plein du terme, parce qu'habité de présences d'ancêtres et d'aïeux, la

[23] Morrison 2007, p. 251: « This quiet and little recognised revolution has seen Indigenous people express a strong desire to manage their country, while exploring economic development options that sustain them, and potentially future generations, on their traditional estates ». Voir aussi le site de NAILSMA: http://www.nailsma.org.au/ (dernier accès : janvier 2009).

consubstantialité des pays et de leurs habitants, soit enfin l'affirmation d'une relation d'interdépendance posant comme nécessaire la présence des habitants dans leurs pays.

L'activité de l'unité *Caring for Country* du NLC part du constat d'une part que les Aborigènes détiennent près de 50% de la propriété foncière du Territoire du Nord et d'autre part que ces régions qu'ils détiennent sont caractérisées par une biodiversité foisonnante qui est menacée à divers titre par l'introduction d'espèces animales et végétales allogènes qui possèdent un avantage adaptatif sur les espèces endémiques. Le point commun de toutes les activités qui se sont depuis développées sous l'appellation « Caring for country » est qu'elles ont toutes pour point de départ la situation contemporaine de l'environnement australien, affecté par deux cents ans d'importations massives dans l'écosystème insulaire, et de la distribution des habitants autochtones de manière bien plus diffuse sur le territoire national que le reste de la population, majoritairement urbaine[24]. Il ne s'agit donc pas de revenir en arrière à un putatif état de nature, mais bien de renouer des relations significatives, dans la mesure où elles sont synonymes d'éducation, d'emploi, de santé, aux pays « traditionnels », dans les conditions actuelles de possibilité d'engagement avec l'environnement.

Le but des programmes promus sous le titre de « Caring for Country » est de permettre et développer des modes de vie spécifiquement indigènes, c'est-à-dire articulés à leur éloignement géographique et culturel des centres de décision, des centres démographiques et des marchés de production et de consommation, à travers la gestion des ressources naturelles et culturelles, mais participant de la société australienne dans son ensemble en réponse à des problématiques globales (changement climatique, réduction de la biodiversité, épuisement des ressources). L'unité *Caring for Country* a ainsi permis la mise en place d'équipes communautaires, rémunérées sous le régime du CDEP, gérant l'environnement local sous la direction des propriétaires traditionnels et coordonne leur activité, permettant de les mettre en réseau les unes avec les autres et facilitant les partenariats avec institutions et ONG, etc. « *Qui d'autre peut faire un tel travail quand les seuls résidents permanents des régions isolées dotés d'un savoir environnemental étendu sont les Autochtones ?* »[25].

---

[24] Les recensements indiquent que, comme le reste de la population australienne, ceux qui sont comptabilisés comme Aborigènes sont aussi majoritairement urbains, mais il n'en demeure pas moins qu'ils constituent la vaste majorité de la population des régions isolées, lointaines ou reculées et qu'ils sont répartis dans cet espace de manière plus diffuse. A l'échelle du Kimberley, les six villes où habitent 95% de la population non-Aborigène sont à mettre en regard avec la centaine de communautés aborigènes.

[25] Morrison 2007, p. 254: "Who else can do such work where the only permanent residents of remote regions with extensive knowledge of the local environment are Indigenous people?".

Bien que les équipes de *rangers* soient encore dans leur grande majorité payées à travers le régime du CDEP, les possibilités de développement économique sont nombreuses : collecte de matériaux ou capture d'animaux à des fins à la fois de gestion des populations et d'exploitation commerciale, fourniture de services environnementaux (réduction des émissions de carbone ou séquestration de carbone, maintien de la biodiversité) et sécuritaires (contrôles des zones maritimes, collaborations avec les services de quarantaine) aux gouvernements, gestion du tourisme naturel et culturel (Altman 2001). Il est important de noter que le développement économique des communautés ou groupes de propriétaires traditionnels par la création d'emplois dans le pays est l'un des objectifs essentiels de ces initiatives, la difficulté étant d'accorder tous les partenaires – Etat, marchés, autochtones – sur la définition de ce qui constitue un « travail ».

c) *Caring for Country* dans le Kimberley : Yiriman et *Land and Sea Management Unit*

Les prémisses d'un mode de vie articulé à la société et l'économie australiennes mais développé à partir de la situation autochtone de distribution sur le territoire en petites unités résidentielles, avaient d'abord été esquissées par le mouvement de l'art aborigène contemporain - dont les revenus avaient participé du mouvement des *outstations* en permettant l'achat de véhicules notamment- et, plus tard, par l'écotourisme culturel – activité qui a servi de tremplin aux initiatives « Caring for Country » dans la mesure où nombre d'entre elles, comme dans le cas de l'IPA Warlu Jilajaa Jumu, ont été en partie suscitées en réponse à l'accès, et donc l'impact, croissant des visiteurs dans les pays autochtones.

La situation d'éloignement que traduit le terme de *remote* par opposition à *urban*, s'est imposée dans les études australianistes depuis l'essai de Marcia Langton (1993) dans lequel elle critiquait l'opposition en vigueur jusqu'alors entre traditionnel et urbain qui impliquait une rupture culturelle là où n'existe qu'une différence de contextes. L'expression *remote* s'applique potentiellement à l'ensemble du Kimberley, région peu densément urbanisée (malgré l'essor récent de la ville de Broome en raison principalement du tourisme) et où près de 30% de la superficie appartient aux Aborigènes sous le régime du *Native Tittle* ou sous la forme de baux pastoraux. En outre plus de 80% du territoire y font l'objet d'une revendication foncière, chiffre qui témoigne de la persistance des savoirs et pratiques culturelles liés aux pays autochtones dans cette région. Pour ces différentes raisons – forte population autochtone distribuée sur le territoire, propriété foncière autochtone acquise ou

revendiquée, densité d'individus détenteurs de savoirs culturels et écologiques – ainsi qu'en raison du riche patrimoine écologique de la région, le Kimberley apparaît comme un territoire où les initiatives développées d'abord par le NLC à travers son unité *Caring for Country* ont pu être importées et développées à partir des forces et particularités locales.

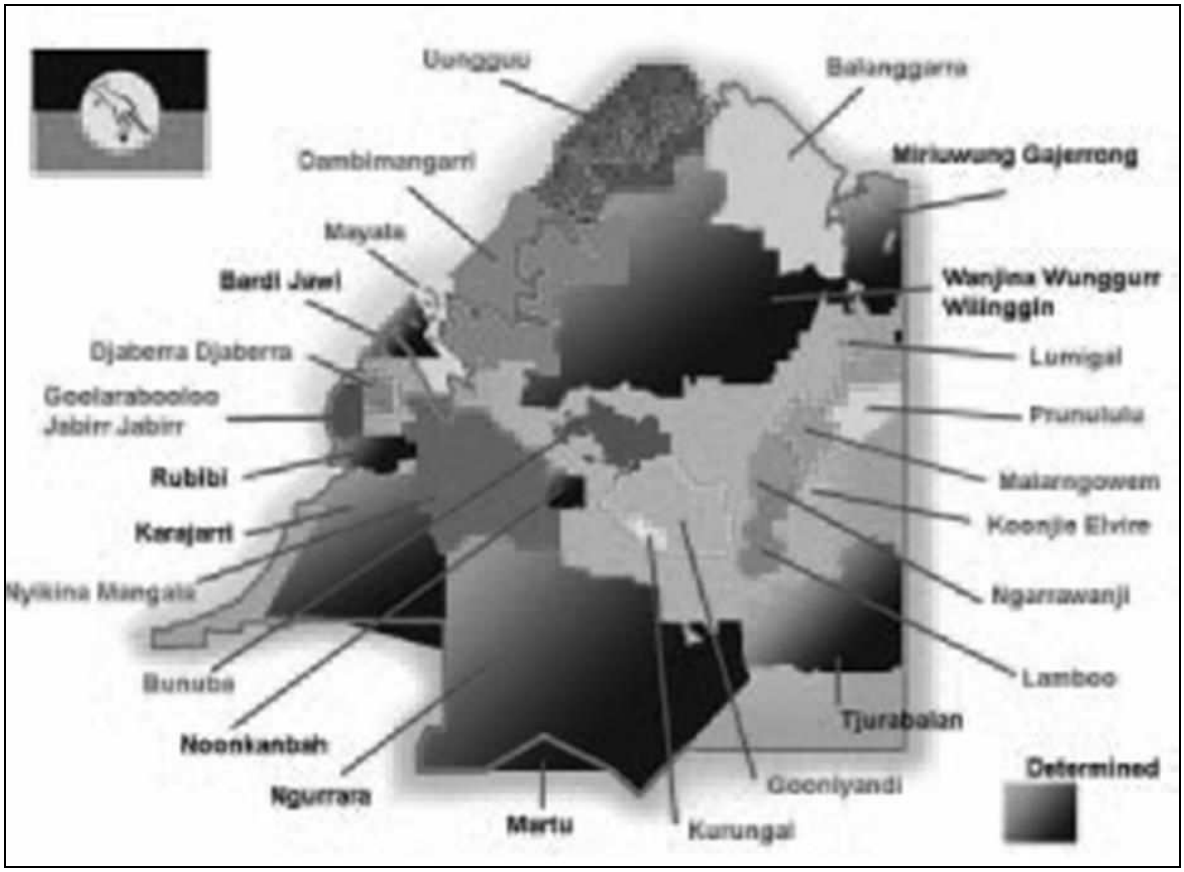


Figure 35 Carte des revendications au titre du *Native Title Act 1993* dans le Kimberley
(Source : www.klc.org.au)

Le premier programme établi selon un modèle proche de ceux du NLC dans le Kimberley fut le projet Yiriman, fondé en 2001 sous l'égide de KALACC par les anciens de quatre groupes linguistiques du sud du Kimberley (Karjarri, Nyikina, Mangala, Walmajarri), avant que, l'année suivante, le KLC ne se dote d'une Unité de Gestion de la Terre et de la Mer (LSMU, *Land and Sea Management Unit*) offrant un cadre régional à de telles initiatives. En 2004, la tenue d'un atelier régional à Bungarun – l'ancienne léproserie devenue lieu de réunions des organisations autochtones - sur le thème « Caring for Country » marque les véritables débuts d'une action régionale et concertée des groupes autochtones dans ces

activités, manifestée par la constitution d'un groupe de représentants aborigènes du Kimberley auprès de l'organisme national de gestion des ressources naturelles et culturelles d'Australie Occidentale.

Le projet Yiriman réunit les pays et habitants Karajarri, Mangala, Nyikina et Walmajarri, soit une moitié sud du Kimberley, unis par une même Loi dont la colline Yiriman, près de la station de Mount Anderson et de la communauté de Jarlmadangah où vivent deux de ses membres fondateurs, les frères Harry et John Watson, est un site important. L'évolution de ce projet démarré en 2001 est une illustration du principe selon lequel « *si vous prenez soin du pays, il prendra soin de vous* » : au départ il s'agissait d'un projet d'aide aux jeunes aborigènes en rupture sociale (à cause d'une addiction aux drogues, de violences subies ou perpétrées, ou encore d'une éducation scolaire non menée à terme, etc.) – le premier projet mis en œuvre fut ainsi une marche de désintoxication dans le désert au sud de Jarlmadangah avec la seule assistance des anciens et de quelques chameaux. Depuis, le projet a évolué vers un modèle plus complexe de développement des compétences par un double enseignement traditionnel et occidental, les participants étant engagés dans des activités de gestion de l'environnement (brûlis, nettoyage des trous d'eau, comptabilisation et localisation d'espèces menacées), de développement de produits commerciaux en partenariat avec des universités ou des agences publiques, ou bien encore l'enregistrement et la publication des histoires orales, mythiques ou individuelles, attachées aux lieux traversés. La communauté de Jarlmadangah, point de départ du projet Yiriman, est aujourd'hui le site pilote d'un double cursus, traditionnel et scientifique, visant la formation d'une équipe de *rangers* Nyikina-Mangala.

De la désintoxication des jeunes énoncée comme nettoyage (*clean'em up*), les anciens ont effectivement fait bifurquer le projet vers le nettoyage du pays, resté inoccupé pendant les années d'exil et affecté de ne plus être entretenu par les brûlis réguliers. Cela, en retour, a transformé le projet en un outil de formation aux techniques traditionnelles et occidentales de gestion de l'environnement et un véhicule pour la formation de partenariats (université de Murdoch, services de quarantaine, KLRC, KLC, écoles locales, centres médicaux, etc.). Cependant, au travers de cette évolution, le fondement et le but du programme sont restés identiques : recréer et renforcer les relations entre les jeunes et ces pays dans un but à la fois pédagogique et thérapeutique, pour les jeunes et les communautés dont ils sont issus.

En d'autres termes, Yiriman a remplacé l'ancien travail qui consistait à entretenir rituellement le pays (c'est-à-dire les réseaux d'alliances et de relations) par le développement de solutions économiques pour les jeunes travaillant ainsi sur leur pays à son développement durable et acquérant par là même les compétences et expériences nécessaires à leur propre vie et développement dans la société australienne.

d) Un réseau d'équipes de *Rangers*

De la même manière que le NLC constitua son unité *Caring for Country* afin de gérer l'après ALRA, la LSMU du KLC fut fondée afin de gérer ce qui arriverait une fois les revendications sous le régime du *Native Title* déterminées en faveur des plaignants (ce qui représente aujourd'hui 30% de la surface du Kimberley), c'est-à-dire le travail des *Prescribed Body Corporates* (les organisations statutaires chargées d'administrer les zones déterminées), la mise en place d'*Indigenous Land Use Agreements* (dans le cadre des Lois Futures, afin de ne pas éteindre le titre autochtone) et la construction d'un devenir indigène permis par ce retour au pays.

« *Le KLC croit que presque toutes les communautés du Kimberley ont exprimé le désir que leurs jeunes soient impliqués activement dans des activités de gestion de l'environnement. Les membres les plus âgés des communautés voient les programmes de Rangers comme un processus naturel permettant de lier et ramener les jeunes de retour au pays et à la culture. C'est aussi considéré comme la solution d'emploi la plus appropriée pour les communautés isolées. De nombreuses communautés ont déjà identifié les membres de leur groupe de rangers potentiel ainsi que les patrons culturels qui devront fournir leurs conseils* »[26].

La première initiative développée dans ce cadre fut la mise en place du Plan de Gestion Régional du Feu dans le Kimberley (KRFMP : *Kimberley Regional Fire Management Project*). Dans le cadre de ce programme, deux équipes furent formées par des anciens et des scientifiques, l'une à Jarlmadangah, l'autre à Kupartiya, afin de reprendre les antiques

[26] KLC 2006, p. 3 : "The Kimberley Land Council (KLC) believes that almost every Kimberley community has expressed aspirations for their young people to be actively engaged in land management. Senior community members see ranger programs as the natural process to link their young people back to country and culture. It is also regarded as the most valid solution for employment in remote community life. Many communities have already identified the members of their potential ranger groups and the cultural bosses who would need to provide advice." .

pratiques de brûlis qui ont si largement contribué à la formation du paysage australien (voir chapitre 1) mais en utilisant les techniques modernes de l'imagerie satellite et de positionnement global (GPS) afin de surveiller l'évolution des feux, leur distribution, et d'évaluer l'impact et les effets de ces pratiques. Les membres des deux équipes étaient rémunérés grâce au CDEP de leur communauté locale auquel vinrent s'ajouter les revenus générés par les contrats passés auprès de communautés ou de stations d'élevage afin de brûler leurs terres – le projet s'est arrêté en 2007, suite à un changement dans les modalités de financement, mais les équipes ainsi formées restent opérationnelles et remplissent chaque année quelques contrats, sans cependant pouvoir en vivre. Dans le cadre de l'objectif international de réduction des émissions de carbone et du passage à un marché des émissions (*carbon trade*), de tels programmes de gestion du feu, parce que les brûlis effectués à la fin de la saison des pluies permettent d'empêcher le déclenchement de feux incontrôlables durant la saison sèche, ont un important potentiel économique. En 2006, un groupe de *rangers* de l'ouest de la terre d'Arnhem (Territoire du Nord) a ainsi passé un contrat avec le gouvernement du territoire du Nord et la multinationale Conoco-Phillips : celle-ci s'engage à verser chaque année un million de dollars afin d'employer des *rangers* aborigènes pour réaliser des brûlis préventifs ; les émissions de carbone ainsi évitées sont converties par l'entreprise en crédits d'émission lui permettant de poursuivre ses activités[27].

Le KRFMP fut l'une des premières initiatives suivies de la LSMU dans le Kimberley, mais de nombreuses autres ont vu le jour depuis qui, aujourd'hui même, transforment subtilement le paysage du Kimberley, non seulement par des activités de gestion effectives mais aussi par la communication, sous forme de panneaux informatifs, entreprise par les différents groupes de « *rangers* », donnant une visibilité accrue au paysage autochtone. Ainsi à Broome, la création du « Minyirr Park » le long de la côte, par lequel dix gardiens et travailleurs yawuru locaux sont employés, s'est traduite par le développement de plusieurs itinéraires informatifs le long de la côte à destination des touristes (marche des saisons, marche des nourritures du bush, marche « lire le pays », ponctués de panneaux, tables, sièges et abris) ainsi que par un ensemble d'actions visant à la réhabilitation des écosystèmes des dunes de sable (dissémination de plantes, re-végétation, irrigation, surveillance, évaluation et maintien des actions dans le temps ; voir Foster-Smith 2006).

[27] Jeremy Russell Smith du Conseil des Feux de Brousse du Territoire du Nord estime que si les Aborigènes peuvent réduire les surfaces brûlées par des feux incontrôlés de 7%, ils économisent 100 000 tonnes d'émissions de gaz à effet de serre (Russell-Smith 2006 ; Myers *et al.* 2004).

La grande majorité des autres projets en cours dans le Kimberley, plus d'une quinzaine, vise la formation et le développement d'équipes locales de *rangers* menant un ensemble d'activités définies en fonction des priorités locales identifiées par les propriétaires traditionnels et des possibilités de partenariat : « *Du point de vue culturel, le travail de ranger signifie que les jeunes autochtone peuvent interagir avec leurs anciens et leurs domaines, engrangeant d'importantes connaissances à propos du pays, renforçant leur langue et recevant des directions de leurs anciens. Ce travail revigore aussi leurs obligations vis-à-vis du pays et de leur famille étendue, à un moment où les valeurs d'obligation mutuelle sont constamment réaffirmées. Le fait que les Autochtones ont des obligations en dehors du monde blanc dominant, envers leurs propres communautés, reçoit peu d'attention. Le résultats de ces initiatives incluent un pays mieux géré, mais aussi une gouvernance locale, des valeurs et protocoles culturels renforcés, et une capacité accrue à interagir avec le monde extérieur à travers la formation, l'éducation et la collaboration avec des scientifiques, le gouvernement et d'autres organisations. Le fait d'avoir un tel environnement de travail permet l'exploration mutuelle d'opportunités économiques innovantes dans des régions où les opportunités d'emploi sont limitées* »[28].

Le développement de telles initiatives dans tout le Kimberley (et au-delà dans le nord et le centre de l'Australie et partout où se trouvent des communautés isolées) s'inscrit dans le cadre du développement durable dans la mesure où les bénéfices qui en sont attendus ne sont pas purement économiques, même si c'est là un point reconnu comme important. Ce terme de développement durable, qui traverse désormais les politiques publiques et est repris à ce titre par les Aborigènes, est une notion encore floue mais qui connaît globalement un succès croissant à la mesure des menaces pesant sur les équilibres écologiques de la planète (changement climatique, réduction de la biodiversité, raréfaction des ressources naturelles). Par ailleurs, il fait écho à ce que Sahlins désignait naguère comme *develop-man* : « *Le terme résume la manière indigène de faire face au capitalisme, un moment passager qui en certains lieux existe depuis déjà plus de cent ans. Localement, le premier élan commercial des gens*

[28] Morrison 2007, p. 254 : "From the cultural point of view, ranger work means that young Indigenous people can interact with their elders and their estates, garnering important knowledge about country, strengthening their language and receiving direction from their elders. This work also reinvigorates their obligations to their country and extended family, at a time when the values of mutual obligation are being constantly reiterated. Little consideration is given to the reality that Indigenous people have obligations outside the dominant white world, to their own communities. The outcomes from these initiatives include better managed country, but also strengthened local governance, cultural values and protocols, and an increased capacity to interact with the outside world through training, education and collaboration with scientists, government and other bodies. Having this kind of working environment allows mutual exploration of innovative economic opportunities to occur in regions where there are limited employment opportunities ».

n'est pas de devenir tout comme nous, mais plus tels qu'eux-mêmes. Ils ne méprisent pas nécessairement nos biens. Mais ils sont sélectifs dans leurs exigences et transformatifs dans leur usage de tels objets. Pendant longtemps, ou aussi longtemps que leurs propres relations et idées de ce qui constitue une bonne vie sont intacts, ils utilisent les biens occidentaux pour fournir ces idées exotiques et même pour les avancer et les 'développer'. Develop-man *: l'enrichissement de leurs propres idées de ce qu'est l'humanité* »[29].

Les résultats escomptés du développement de solutions économiques sur les pays indigènes dans le Kimberley sont avant tout sociaux, ainsi que le montre le schéma ci-dessous, élaboré par les représentants autochtones du Kimberley dans les négociations en cours sur le développement de la stratégie nationale en Australie Occidentale de gestion des ressources naturelles (KNRM 2007). Ils ont trait à l'amélioration de la santé et de la qualité de vie dans les communautés, ainsi qu'à la possibilité d'une éducation « culturellement appropriée » dans la mesure où, tout en permettant une reconnaissance officielle des compétences développées dans ce cadre, ce cursus permet aussi la transmission intergénérationnelle des savoirs autochtones par les générations actuelles d'anciens à leurs descendants, nés dans les communautés ou villes, en situation d'exil par rapport à leurs ancrages ancestraux. En d'autres termes, l'objectif principal d' « une culture, un pays et un peuple en bonne santé » renvoie à ce qui constitue le cœur des socialités aborigènes dans le Kimberley, les réseaux de relations, d'obligations mutuelles et de partage : c'est à leur renforcement, à leur réorientation dans un objectif de production de biens sociaux avant tout, que doivent servir les solutions économiques développées sur le pays actuellement.

[29] Sahlins, 1992, p.13-14: "the term captures the indigenous way of coping with capitalism, a passing moment that in some places has already lasted more than one hundred years. The first commercial impulse of the local people is not to become just like us, but more like themselves. They do not necessarily despise our commodities. But they are selective in their demands and transformative of their uses of such things. For a long time, or so long as their own relations and ideas of the good life are intact, they use Western goods to furnish these exotic ideas, or even to advance and 'develop' them [...] Develop-*man* : the enrichment of their own ideas of what mankind is all about".

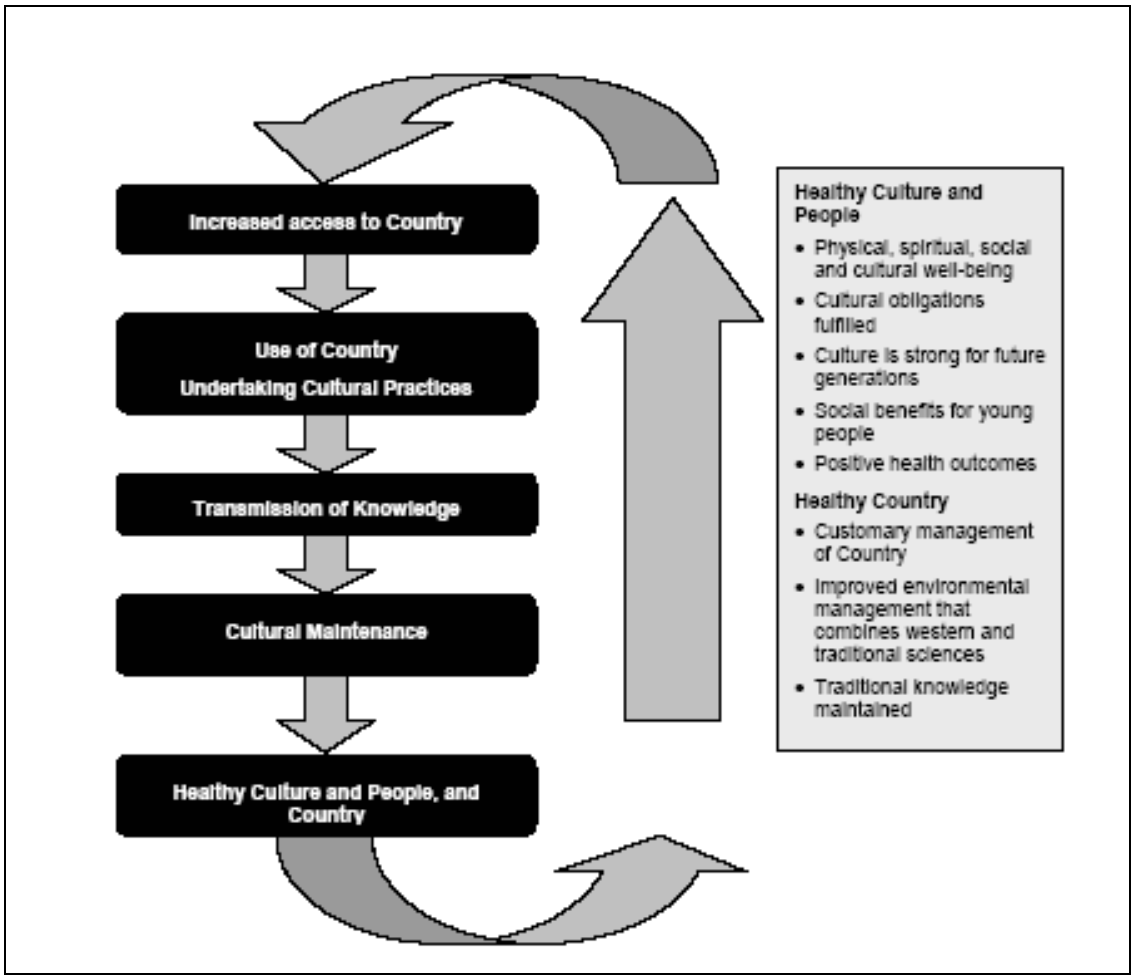


Figure 36 Schéma du développement durable aborigène

Le schéma présente la relation entre la gestion des ressources naturelles, le maintien culturel et un pays sain (Source : KNRM 2007, d'après FNQ NRM Ltd 2004)

Désormais, lors des grands rassemblements autochtones du Kimberley (festivals, assemblées générales, etc.), ce sont les équipes locales de *rangers* qui prennent en charge les questions de logistique pendant la durée des événements : installations des tentes, marquises et chaises pour les réunions, préparation et distribution de nourriture et rafraîchissements, collecte du bois pour les feux de camps, etc. Ainsi apparaît un nouvel ensemble de jeunes gens qui s'inscrivent dans la lignée de leurs anciens - dans le travail qu'ils effectuent sous leur direction dans, sur et pour le pays - mais avec les outils et dans les conditions qu'offre la situation contemporaine du développement scientifique en Australie et dans le monde. Ainsi émerge aussi une nouvelle génération de dirigeants autochtones, formée non pas seulement dans les rouages de l'administration des affaires aborigènes mais aussi à l'école des partenariats engagés pour la gestion des ressources naturelles et culturelles de leurs pays (avec des universités, des ONG, des agences gouvernementales). Ces nouveaux leaders représentent

l'aboutissement contemporain de la perspective « *two-ways* » défendue par les anciens dans le Kimberley depuis leur sortie des institutions coloniales : le travail de *rangers* leur permet de participer pleinement de deux univers sociaux, quand la majorité des jeunes autochtones des régions isolées sont confrontés au dilemme de ne pouvoir participer à l'un qu'en renonçant à l'autre –il faut quitter sa communauté et ses ancrages pour étudier à l'université, de même qu'il faut renoncer à un emploi à plein temps pour pouvoir entretenir ses réseaux relationnels ou alors affronter d'intenses pressions.

e) Une économie hybride ?

John Altman, chercheur au centre de recherche sur la politique économique aborigène (CAEPR) de l'*Australian National University*, a décrit l'économie du *develop-man* de la gestion de l'environnement par ses propriétaires traditionnels comme une économie « hybride » (Altman 2001, Altman & Withehead 2003). Son analyse part du constat que le problème économique rencontré par les habitants des communautés isolées est que le modèle de développement prôné par les pouvoirs publics consiste à amener un développement fondé sur l'économie de marché dans des communautés qui sont éloignées de ces marchés – de production et de consommation - aussi bien géographiquement que culturellement : « *comment un développement fondé sur l'implication avec le marché peut-il être apporté à des communautés éloignées ?* »[30.] Cette question l'amène à poser le problème à partir d'une matrice à trois termes - les marchés économiques, l'Etat et ce qu'il nomme le « secteur coutumier » - dans laquelle se construit l'économie autochtone de ces communautés. Le « secteur coutumier » renvoie aux activités de production et d'échange au sein des communautés au travers de réseaux de relation dont nous avons vu qu'ils sont le principal moyen par lequel les habitants obtiennent des biens. Constatant que ce secteur, primordial aux yeux des habitants, n'est pas monétisé et donc pas reconnu par les marchés ni l'Etat, il plaide en faveur de la reconnaissance de son rôle dans l'économie réelle de ces communautés. Ce modèle dans lequel les activités relevant du travail des réseaux sont reconnues et valorisées comme socle de développement, est au fondement, selon Altman, des initiatives du type « Caring for Country ».

[30] Altman 2001, p.1: how can development based on market engagement be delivered to communities that are remote?

Un certain nombre d'obstacles s'opposent cependant au développement de l'économie « hybride » qu'il appelle de ses vœux - dénommée ainsi parce qu'elle engloberait le secteur coutumier, c'est-à-dire procéderait d'une reconfiguration des relations entre les trois termes de sa matrice. Ces obstacles à la reconnaissance du secteur coutumier et son intégration à l'économie réelle sont de trois ordres. En premier lieu, ceux qui sont liés au manque de reconnaissance et de compréhension des valeurs et protocoles indigènes par les acteurs économiques et politiques, et inversement : nous avons évoqué la monétisation, mais une autre illustration de cet obstacle est la non-reconnaissance des compétences « coutumières » en matière de gestion de l'environnement en tant que compétences professionnelles[31]. Une autre série d'obstacles est liée à la situation de désavantage – en terme de capital, d'éducation, de santé, d'infrastructures, etc. - héritée de la période coloniale et reproduite depuis. Enfin, une dernière série d'obstacles, conséquence des premières, concerne les processus de décision et de mise en œuvre des programmes de gestion de l'environnement : fort des expériences passées dans d'autres domaines, les autochtones et leurs organisations entendent « *promouvoir la capacité des gens à prendre soin de leur pays (ce qui renforce leur agentivité) par opposition à la philosophie qui consiste à établir une agence afin de prendre soin du pays au nom des gens (ce qui les minorise)* »[32].

« *Un principe fondamental est que les propriétaires traditionnels soient les conducteurs des programmes Caring for Country* »[33]. L'avantage évident des groupes de *rangers* est le fait que les actions, les priorités et les modalités de décision et d'action sont tous élaborés localement, le *Land Council* servant de structure d'encadrement et de soutien (notamment pour obtenir et gérer des financements) à un ensemble de structures locales qui croissent progressivement à partir de leurs forces actuelles (et autour de leurs faiblesses) : les infrastructures communautaires, les réseaux de relations et leurs anciens. En augmentant progressivement leur capacité d'action, le nombre de partenariats, ces unités locales se construisent progressivement en réseau : d'abord à l'échelle de quelques communautés

[31] Ce problème fut soulevé lors d'une réunion préparatoire pour le projet pilote de développement d'une équipe de *rangers* à Jarlmadangah en juillet 2006 sans qu'aucune autre solution qu'une accréditation officielle des futurs *rangers* – un certificat national en gestion de l'environnement – ne fût trouvée. En l'état, au grand dam des anciens participant à cette réunion, aucune forme de reconnaissance formelle des compétences traditionnelles en matière de gestion de l'environnement n'est possible, comme durent le concéder les représentants aborigènes du comité d'Australie Occidentale pour l'Education et la Formation des Aborigènes et du ministère fédéral du travail.

[32] Storrs *et al.* 2003, p. 10: « *building the capacity of the people to look after their country (which is empowering)* vs *the philosophy of setting up an agency to look after the country on behalf of the people (which is disempowering)* ».

[33] Morrison 2007, p. 254: "A fundamental tenet is that traditional owners be the drivers of caring for country programs".

voisines – étaient ainsi présents au meeting de Jarlmadangah mentionné ci-dessus des représentants de groupes voisins venus apprendre par l'exemple -, puis, dans le cadre des conseils fonciers, régionale, et enfin à un niveau interrégional - ce qui est l'objectif de l'organisation NAILSMA qui fédère les conseils fonciers du Nord de l'Australie depuis le Kimberley jusqu'à la péninsule du Cap York - voire national : depuis 2005, deux conférences nationales[34] (Alice Springs 2005, Cardwell 2007) ont permis de réunir des groupes de l'Australie entière engagés dans des activités de gestion durable de leurs environnements. Ces forums sont l'occasion d'échanger des idées, de partager des expériences, de discuter des grandes orientations politiques : la mise en place progressive d'un réseau horizontal de relations entre groupes à mesure que croissent leurs capacités d'action est l'un des signes que ce sont bien les propriétaires traditionnels, anciens et plus jeunes, qui non seulement dirigent localement ces nouveaux types d'activités et de savoirs mais les mettent en circulation à partir d'institutions construites sur le terrain des pays.

Selon le directeur de NAILSMA, les deux défis les plus importants rencontrés dans les initiatives « Caring for Country » sont d'une part d'impliquer activement les habitants des communautés, mais aussi et surtout de savoir si ces initiatives déboucheront effectivement sur la collaboration entre individus travaillant à partir de paradigmes différents ou si elles aboutiront à la mise en place d'une nouvelle forme de paternalisme par les gouvernements australiens.

C'est au niveau de cette tension entre participation locale et contrôle politique que peut être critiqué le terme d'« hybride » employé par Altman depuis 2001 pour décrire les économies du *develop-man* autochtone de gestion de l'environnement en Australie. Ainsi, selon ses propres termes : "*une approche hybride est nécessaire qui combine une évaluation scientifique de la durabilité biologique, une évaluation socio-scientifique de la viabilité commerciale et sociale et une évaluation des experts Autochtones des pratiques culturelles*"[35]. Cette citation met en valeur que, plutôt que d'hybridité, un terme remis à la mode dans les sciences sociales et politiques par Homi Bhabha (1994) que nous discuterons plus avant au prochain chapitre, l'approche d'Altman est pluraliste en ce qu'elle maintient des différences énoncées *a priori* plutôt que de considérer que ces différences sont générées au sein d'un espace d'énonciation ambivalent et indéterminé. Ainsi, un élément fondamental de l'approche

[34] www.caringforcountry.com.au.
[35] Altman, 2001, p.8: "There is a need for a hybrid approach that combines scientific assessment of biological sustainability, social-scientific assessment of commercial and social viability, and Indigenous expert assessment of cultural practice".

d'Altman est la notion de « deux boîtes à outils » (*two tool-boxes*), aborigène et scientifique, dont les individus se servent sur le terrain pour la mise en place et le développement de programmes de gestion de l'environnement. Cette approche pluraliste est notamment illustrée par les tensions que j'évoquais à propos du voyage de terrain à Kaningarra entre les objectifs scientifiques des écologistes (compter, analyser, recenser) et ceux des propriétaires traditionnels (chasser, cueillir, visiter, nettoyer, montrer).

De fait, l'approche d'Altman se comprend mieux en tant que reformulation contemporaine du modèle *two-ways*, promu par les anciens aborigènes dans leurs relations avec les gouvernements et la société australienne en général : soit un modèle de relation fondé sur le partenariat dans lequel les termes qui forment le partenariat doivent maintenir leur singularité dans la mesure où celle-ci est la garante même de sa réussite. Ce principe qui pose un « deux » fondamental à toute action était caractéristique de l'organisation rituelle, et de la division du travail entre propriétaires et gérants, et s'est vu redéployé dans les nouveaux terrains que la modernité australienne a imposé aux Aborigènes d'habiter : dans leurs relations politiques – affirmation d'une singularité autochtone articulée au pays – dans les écoles bilingues ou aujourd'hui dans la gestion des parcs naturels et des ressources de l'environnement.

En ce sens, j'approuve la suggestion de Head qui, définissant le « pays » comme un « terrain nourricier » (d'après l'expression de DB Rose, 1996) pour tous les Australiens, et « *à la recherche de nouveaux mythes substantiels et durables,* [je] *suggère que le terme de pays est un bon point de départ. Sa polysémie signale les nombreuses ambigüités qui accompagnent la présence humaine en Australie et il fournit aussi un terrain pour la rencontre des aspirations des Aborigènes et des non-Aborigènes* »[36], mais en replaçant cette suggestion et cette possibilité dans le combat que mènent les anciens du Kimberley depuis près de quarante ans.

Joe Brown, *chairman* de KALACC entré en politique à l'occasion de la dispute de Noonkanbah, explique ainsi : « *Eh bien je crois qu'entre les Aborigènes et le gouvernement, ça ressemble à une guerre maintenant, une guerre avec les discours, un combat de mots, c'est ce qui nous entoure désormais. Au début, les gens n'avaient pas de mots pour se faire comprendre des hommes blancs, les Aborigènes n'avaient pas d'anglais, et lui n'avait pas*

[36]Head 2000, p.233: « In searching for new sustaining and sustainable myths, I suggest that the term *country* is a good starting point. Its multiple meanings flag the many ambiguities that attend the human presence in Australia, and it also provides a ground for the meeting of Aboriginal and non-Aboriginal aspirations ».

non plus de langue pour leur parler, un seul mot, l'anglais »[37]. En d'autres termes, si la notion de « pays » constitue le nouveau terme de relation pertinent à partir duquel se construit une différence potentiellement productive entre Aborigènes et non-Aborigènes, elle reste, comme auparavant les notions de « loi », de « culture » ou encore d' « art » une notion à investir et territorialiser dans une tension entre deux univers conceptuels et pratiques.

3. Aller et venir

Les modèles aujourd'hui développés dans les régions isolées de l'Australie habitées par des autochtones (quoique jamais exclusivement) visent moins à un établissement permanent sur le pays de communautés qu'à la création de points d'ancrage - sites, campements, bases opérationnelles - entre lesquels circuler. En cela, la période actuelle prolonge le mouvement des *outstations* des années 1970-1980, nombre d'entre elles ayant souvent eu un caractère saisonnier en région tropicale : on s'y rendait à la saison sèche par opposition à une saison des pluies passée en ville - l'origine même du mot *outstation*, qui dans l'économie des stations d'élevage désigne les camps temporaires de travailleurs à l'écart du *homestead*, près des moulins et abreuvoirs à entretenir, implique de comprendre les *outstations* comme étapes d'un mouvement englobant un pays plus large.

Dans ces initiatives apparaît le redéveloppement d'un mode de circulation, approprié dans la mesure où il reproduit la possibilité d'un mouvement nomade dans le monde contemporain : une nouvelle fois, grâce à une coopération étroite entre anciens, membres des nouvelles générations et divers autres conseillers, le réseau de relations et d'échange est en passe d'être reconfiguré dans un pays de nouveau élargi, redéployé dans des sites et des routes vivantes parce qu'habitées, alors qu'il avait été resserré, ainsi que nous l'avons vu, pendant la période coloniale institutionnelle et au départ du mouvement de décentralisation (dans la mesure où avant le *Native Title*, les communautés et *outstations* ne permettaient qu'un accès limité aux pays s'étendant au-delà de leurs limites légales).

Les nomades australiens sont confrontés à un dilemme permanent, que Widlock résume dans l'expression « *aller c'est quitter* » : « *se tourner vers un lieu signifie*

[37] Joe Brown , interview personnelle, 8 août 2006 : "Well I think the, it's between Aborigine and government, just like war now, you know, it's the war with talking and the fighting talking, that's what olabout us you know. And, early days, people had no, no lingo you know, like white men to understand, Aboriginal people had no English, and for him he had no language to talk to them, only one word English".

nécessairement de tourner le dos à un autre »[38] ; de la même manière, Glowczewski relève que, dans le désert warlpiri, « *les chants abondent de sentiments de peine parce qu'on doit tourner son dos sur un endroit. Les larmes de tristesse de divers héros totémiques, animaux ou plantes, deviennent des sources lorsqu'on regarde un pays disparaître dans la distance de la marche* » (Glowczewski 2007b, p. 95). La manière dont Widlock propose de résoudre ce dilemme, « *en laissant dans chaque lieu un témoin d'une présence continue, qui porte la promesse d'un éventuel retour, une personne peut tourner son dos à d'autres lieux et aller vers eux en même temps* »[39], évoque directement la notion de *mangi* dont nous avons vu comment les anciens walmajarri l'attachaient aussi bien à une peinture qu'un bâtiment ou un individu, en tant qu'inscriptions d'un mouvement singulier dans l'espace et le temps de la mémoire – le paysage. C'est dans la poétique de la marche que recouvre la notion de « pays», la distribution des individus dans des constellations de sites liés entre eux par des chants évoquant les mouvements ancestraux, leurs empreintes et leur présence, que ce dilemme était résolu.

Les formes contemporaines de retour aux pays développées aujourd'hui dans le Kimberley participent d'une même logique de l'ancrage individuel dans un ensemble de points distribués en réseau et d'un art des recoupements et intersections. Les groupes de *rangers* permettent de réancrer les habitants des communautés isolées dans des pays élargis, qui ne sont plus seulement orientés par rapport à des centres de services urbains mais aussi, de manière toujours plus concrète, dans les territoires de leurs aïeux : non seulement ils multiplient les points de circulation en renouvelant les moyens de leur inscription (panneaux, campements pour visiteurs, etc.) mais en outre ils en diversifient et singularisent le caractère en renouant avec l'expérience directe d'une géographie sacrée et savante – les deux domaines de la religion et du savoir ayant ici tendance à s'autonomiser l'un par rapport à l'autre : nouvelle étape de sécularisation correspondant aux nouvelles manières de s'énoncer autochtone dans l'Australie et le monde contemporains.

Le programme Yiriman, vers l'analyse duquel je me tourne maintenant, permet de montrer plus avant la pertinence de l'expérience par les nouvelles générations de ce

[38] Ingold & Vergunst, 2008, p.17: "the 'coming is going' dilemma, namely that to turn towards some place is necessarily to turn away from some place else".
[39] *Ibid*.: "Granted that no-one can be everywhere at once, the dilemma can never be fully resolved. Nevertheless, by leaving in every place a token of continuing presence that carries the promise of eventual return, a person can turn his or her back on others and head towards them at the same time. In a roundabout movement, as Widlok points out, there can be no distinction – no marked point of separation – between 'going out' and 'coming back'."

mouvement d'allers et retours pour la transmission intergénérationnelle des savoirs et la reproduction d'une identité autochtone distribuée en individus et en lieux

III - IV.3 YIRIMAN : « CONSTRUIRE DES HISTOIRES EN NOS JEUNES » (*BUILDING STORIES IN OUR YOUNG PEOPLE*)

1. IV.3.1 Le projet Yiriman

Bien qu'initialement le projet Yiriman ait été fondé par des hommes et femmes de Loi Karajarri, Nyikina-Mangala et Walmajarri, les activités à destination des jeunes développées dans ce cadre sont aujourd'hui demandées par la majorité des communautés du Kimberley, toutes confrontées à des problèmes similaires concernant leurs jeunes membres – le projet s'est ainsi manifesté en pays Wunambal et Kukatja respectivement en 2005 et 2006.

« *Le projet Yiriman est un programme culturel pour les 'jeunes à risque' qui est encadré par KALACC et coordonne des projets de diversion et de formation de jeunes leaders à travers des voyages de 'retour au pays'. Le but de ce projet est de toucher les jeunes hommes et femmes qui risquent d'avoir ou ont des problèmes dans leur communauté en les écartant de tels processus. Le projet Yiriman fut conçu et développé par des anciens inquiets pour leurs jeunes à propos des questions de violences auto-infligées et d'abus de substances dangereuses* »[40].

La spécificité du projet Yiriman, en effet, est d'être d'abord destiné directement aux jeunes en difficulté - que ce soit en raison de l'abus de substances addictives ou stupéfiantes (tabac, alcool, marijuana), des violences qu'ils ont subies ou perpétrées ou encore de leur parcours dans le système judiciaire –, une population que la croissance démographique de ces dernières décennies a rendue plus nombreuse dans le même temps qu'un grand nombre

[40] Hugh Wallace-Smith, 2005, présentation Powerpoint de Yiriman, non publiée : "The Yiriman Project is a cultural 'youth at risk' program that is hosted by KALACC and coordinates diversionary projects and youth leadership through 'back to country' trips. The aim of this project is to get young men & women that are at risk or having problems in community by removing them away from such processes. The Yiriman project was conceived & developed by elders who were concerned for their young people about the issues of self harm and substance abuse".

d'anciens disparaissaient, laissant derrière eux un vide en matière d'autorité et de discipline au sein des réseaux de relations locaux[41].

La pensée qui sous-tend le projet Yiriman est résumée dans le sous-titre de ce programme innovant, finaliste en 2007 du prix national de lutte contre l'alcool et la drogue et du prix annuel du premier ministre d'Australie Occidentale : « *Construire des Histoires en nos Jeunes Gens* » (*Building Stories in Our Young People*). Le dispositif fondamental du projet Yiriman est l'organisation de courts séjours sur le pays, associant jeunes et anciens d'un groupe ou d'un ensemble de groupes donné, en partenariat avec des associations, institutions ou agences publiques choisies en fonction des priorités établies par les anciens, reconnus comme « patrons culturels » et dirigeants du projet. Le projet se fonde sur la vision des anciens selon laquelle les « pays » sont doués d'agentivité, raison pour laquelle ils peuvent jouer le rôle thérapeutique et pédagogique au fondement du projet Yiriman : « *Nous voulons leur montrer leur fondation (terre natale). Si nous ne leur montrons pas le pays et l'identité…tu n'es rien !* »[42]. Comment comprendre qu'en montrant les pays, les anciens construisent des « histoires » *dans* leurs jeunes gens ?

a) Voyage à Sturt Creek

Tous les voyages réalisés dans le cadre du programme Yiriman font l'objet d'une brochure, réalisée par les participants et les coordinateurs du projet, et remplissent le double but de fournir une trace visuelle de ces voyages aux participants et des supports de communication auprès des multiples agences de financement potentiellement impliquées avec Yiriman. Je reproduis ici la première page de la brochure du voyage auquel je participai en juin 2006 le long de la Sturt Creek, un cours d'eau semi-pérenne dont l'amont est situé entre les pays walmajarri et jaru, au nord de la communauté de Balgo (la brochure complète est reproduite en annexe).

[41] Cette situation est commune à de nombreux autres groupes autochtones de par le monde notamment au Canada : voir par exemple le numéro spécial de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, « Jeunes autochtones : espaces et expressions d'affirmation », vol. 35 n°3, 2005.

[42] John Watson, fondateur du projet Yiriman, plaquette de présentation du séminaire donné à l'AIATSIS le 16 avril 2007 par Michelle Coles, Annette Kogolo, Mervyn Mulardy, Hugh Walace-Smith et Anthony Watson : « We want to show them their base (homelands). If we don't show'em country and identity…you're nothing!"..

Figure 37 Couverture de la brochure du séjour Yiriman à Sturt Creek

La brochure a été réalisée par les *rangers* de la Paruku IPA durant le cours de ce séjour; elle est reproduite en entier dans les annexes en fin de ce volume (Source: the Yiriman Project).

Le parcours ou la lecture d'une telle brochure permet de se faire une idée de la diversité des activités et des acteurs réunis dans le cadre d'un voyage du projet Yiriman et de la manière dont les participants les articulent non seulement dans des montages graphiques tels que ces brochures, mais aussi dans leur expérience même. Cette expédition le long de la Sturt Creek permit ainsi de réunir dans un même mouvement des habitants des communautés de Balgo (Wirrimanu), Mulan et Billiluna (Kurrurungku), les *rangers* formés dans le cadre de Yiriman dans la communauté de Jarlmadangah, les *rangers* formés dans l'IPA de Paruku (lac Gregory), le centre de soins culturels de Balgo (Palyatju Maparnpa Health Committee), le centre des langues aborigènes du Kimberley (KLRC) ainsi que l'archéologue Jim Bowler et Kim Mahood, une artiste basée à Sydney mais qui, ayant grandi sur la station d'élevage de Tanami, proche de Balgo, entretient une relation privilégiée avec ses anciens travailleurs (devenus propriétaires depuis) avec qui elle entreprend depuis plusieurs années, entre autres

projets, une cartographie culturelle de la région. La brochure elle-même fut réalisée au jour le jour par les *rangers* de Paruku sur l'ordinateur portable de Yiriman.

Les anciens dirigeant ce voyage, en premier lieu Boxer Milner (par ailleurs un célèbre peintre), le centrèrent sur la station d'élevage de Sturt Creek, choisissant un campement pour le séjour en aval de la rivière par rapport au *homestead* de la station ; site central, au bord des eaux douces et fraîches de la rivière, à partir duquel rayonner pour des expéditions quotidiennes à pied et en voiture.

Durant les cinq jours de ce voyage, ils menèrent les participants d'un site à l'autre, chaque lieu suscitant de la part des anciens des récits, en walmajarri ou kriol, enregistrés sur caméra DV et sur magnétophone par leurs descendants, avec en vue la réalisation d'un petit film à montrer dans les écoles locales. Comme la brochure le montre, ces sites étaient aussi bien des sites ancestraux, marqués d'empreintes mythiques, que des sites historiques (lieux de massacre, lieux de naissance, etc.). Le jour où nous visitâmes le *homestead* de la station de Sturt Creek, l'occasion d'une rencontre entre les anciens travailleurs de la station et la femme de son gérant actuel, nous déjeunâmes en bordure de la rivière qui, à cet endroit, peut être aisément traversée. Ce gué était situé à proximité immédiate du lieu où le grand-père de deux anciennes avait été empoisonné et de l'arbre sous lequel se trouve le site du totem de conception de Boxer Milner.

Parallèlement à ces visites, divers ateliers et activités étaient menés par les différents participants : cartographie culturelle du pays, enregistrement des plantes médicinales et des savoirs linguistiques et pratiques associés, présentations de Yiriman (pour permettre au anciens de préparer de futures actions), des nouveaux programmes du KLRC appelés « Teaching on Country », et des activités développées dans le cadre de l'IPA de Paruku. Les participants entrent ainsi dans une multiplicité d'expériences, qu'ils peuvent choisir ou non de suivre, certaines étant réservées aux hommes ou aux femmes (éducation à la santé notamment) – à noter que le projet Yiriman emploie deux coordinateurs, dont la tâche principale est de trouver les financements et d'encadrer logistiquement les séjours, l'une pour le côté des femmes et l'autre pour le côté des hommes.

Yiriman, de fait, élargit les horizons des participants – à un niveau à la fois personnel, culturel et professionnel – et, pour ainsi dire, densifie les consciences et les mémoires : les histoires racontées et les activités pratiquées s'y accumulent comme autant de

strates superposées, parfois interconnectées, que les jeunes sont amenés à conjuguer dans le mouvement même de leur expérience sur le pays : « *le mouvement physique à travers le paysage situe les connections familiales par rapport au pays et à la Loi. De manière importante, le voyage livre les gens aux ancêtres et les histoires sont ré-inscrites et servent de fondation à des constructions texturées* »[43]. Dans le premier chapitre, j'utilisai l'image de la psyché imaginée par Freud pour rendre compte du paysage autochtone : un lieu où toutes les couches historiques continuent d'exister simultanément et qui, comme nous l'avons vu, trouve sa cohérence, son *sens*, dans le cadre de son énonciation. C'est vers cette manière d'à la fois inscrire et articuler différentes strates d'expérience et de relations que Yiriman favorise par la marche et le parcours, que je me tourne maintenant.

b) Marches et Correspondances

Ainsi que le note David Palmer, un sociologue australien qui a participé à plusieurs voyages du projet Yiriman, « *une part importante des voyages Yiriman est l'expérience de la marche. De fait, la marche remplit une série de fonctions pour Yiriman. C'est l'un des moyens par lesquels les jeunes peuvent être extraits de la ville et exposés à un environnement très différent et se reconnecter avec leurs anciens, la culture aborigène et la terre de leur famille. C'est aussi un moyen de détourner l'attention des jeunes des drogues et de l'alcool, des activités antisociales et plus généralement de la vie malsaine ou de ce que de nombreuses personnes dans le Kimberley désignent comme humbug [littéralement 'sottises' ou 'escroquerie']* »[44].

Bien que les participants aux voyages doivent emprunter des véhicules tout-terrain pour se rendre sur les pays ou les sites choisis par leurs anciens, et j'ai déjà évoqué l'importance sociale et culturelle des voitures dans les régions isolées du Kimberley, la plus grande partie des voyages Yiriman se déroule effectivement à pied, dans le mouvement de la marche. Certains voyages sont même conçus comme des marches d'un bout à l'autre : le voyage inaugural de Yiriman en 2001 était une randonnée dans l'arrière-pays de la station de

[43] Plaquette de présentation du séminaire présenté à l'AIATSIS le 16 avril 2007 par Michelle Coles, Annette Kogolo, Mervyn Mulardy, Hugh Walace-Smith et Anthony Watson : "The physical movement through landscape situates familial connection to country and law. Importantly the trips deliver people to ancestors and stories are re-inscribed and built upon in a textured way".

[44] MacCallum *et al.* 2006, p.59: "An important part of the Yiriman trips is the experience of walking. Indeed, walking has a range of functions for Yiriman. It is one means by which young people can be taken out of town and exposed to a very different environment to reconnect with their elders, Aboriginal culture and the land of their family. It is also one way of diverting young people's attention from drugs and alcohol, anti-social activities and general unhealthy life or what many in the Kimberley call 'humbug'".

Moiunt Anderson, et ce même modèle, mélange de voyage d'endurance, de désintoxication et de prise en charge par les anciens, s'est depuis répété, dans la région de Kurungal en 2005 ou encore en pays Wunambal en 2006 ; le plus souvent, les marches sont quotidiennement effectuées à partir d'un campement installé ou, plus rarement, remplacées par la navigation en kayak comme en 2007 depuis les sources du fleuve Fitzroy jusqu'aux abords de la ville avec des jeunes issus des quatre principaux groupes autochtones habitant la ville.

Dans un ouvrage édité récemment, Tim Ingold et Jo Lee Vergunst de l'université d'Aberdeen ont entrepris ce qui paraît être l'une des premières études anthropologiques approfondies de l'expérience de la marche (Ingold & Vergunst 2008). S'appuyant sur le paradigme phénoménologique de Csordas (1990) du corps comme « socle existentiel de la culture », ils proposent d'analyser la marche non pas comme ce que le corps fait mais comme ce qu'il est, d'analyser la marche comme une action sociale ancrée dans et générée par l'expérience vécue, c'est-à-dire de montrer que le mouvement de la marche est déjà, ou avant tout, une manière de penser et de sentir : « *En ayant recours à la tradition phénoménologique, nous voulons inscrire nos idées du social et du symbolique au sein des activités immédiates et quotidiennes qui lient la pratique à la représentation, faire, penser et parler, et nous voulons montrer que tout a lieu, d'une manière ou d'une autre, en mouvement* »[45]. C'est à partir d'une même approche que je me propose ici d'analyser la manière dont la marche, dans le cadre des voyages de Yiriman, « construit des histoires » dans les membres des jeunes générations aborigènes.

c) La transmission des savoirs

Le projet Yiriman est né de deux problèmes que les anciens Karajarri, Nyikina, Mangala, et Walmajarri perçoivent comme étant intimement liés : la séparation des nouvelles générations des pays qu'habitaient naguère leurs ancêtres et les graves troubles sociaux auxquels sont confrontés les membres des communautés du Kimberley. La méthode qu'ils ont développée pour apporter des réponses à ces questions consiste comme on l'a vu à ramener régulièrement jeunes et anciens sur le « pays » de leurs ancêtres et aïeux, afin de remettre les jeunes dans le droit chemin, de la même manière que Joe Brown, *chairman* de KALACC et

[45] Ingold & Vergunst 2008, p.3: "Drawing on a phenomenological tradition (Jackson 1996), we aim to embed our ideas of the social and the symbolic within the immediate day-to-day activities that bind practice and representation, doing, thinking and talking, and to show that everything takes place, in one way or the other, on the move".

fondateur du projet Yiriman, se rappelle avoir été remis dans le droit chemin par ses anciens quand, jeune père de famille, l'alcool avait exercé sur lui une forte emprise (interview personnelle). A son époque cependant c'est à travers la discipline traditionnelle, la pratique et l'apprentissage de la Loi dans les rituels que ses anciens l'avaient remis dans le droit chemin.

Comme nous l'avons vu au cours de cette thèse, le temps et l'espace alloués à la pratique de la Loi ont diminué à mesure de l'incorporation croissante des Aborigènes dans l'Etat et la société australiens, c'est donc au travers d'une autre discipline pédagogique, la pratique et l'apprentissage du pays et des manières d'en prendre soin, non pas par la danse mais par la marche, l'expérience directe, non médiatisée, du paysage habité que, devenu un ancien lui-même, il tente aujourd'hui avec d'autres anciens de sa génération de tracer une piste, une bonne voie, pour ses enfants et petits-enfants.

A travers cette stratégie, adoptée par toutes les organisations autochtones du Kimberley ces dernières années afin d'assurer la transmission intergénérationnelle de savoirs spécifiques, une « culture », une manière particulière de se mouvoir en un paysage, nous pouvons voir ce que signifie transmettre une culture et soulever les enjeux associés, du point de vue des habitants autochtones, à la reproduction de leur singularité.

Récemment, le Centre de Ressources des Langues du Kimberley a développé un ensemble de nouveaux programmes réunis sous l'appellation « Teaching On Country ». Ce revirement est une réponse au constat que des décennies de travail avec des linguistes, pour la production de dictionnaires, de vocabulaires et de grammaires des langues autochtones, a plus souvent abouti à la formation de linguistes bilingues qu'à la transmission des langues et de leur pratique au sein des communautés du Kimberley (la plupart des langues du Kimberley sont aujourd'hui menacées d'extinction à court ou moyen terme à de rares exceptions près comme le Walmajarri et le Jaru).

Un document interne du KLRC relève ainsi que « *le savoir scientifique occidental est fondé sur la transcription écrite et un ethos d'identification et de classification. Le savoir scientifique aborigène opère lui d'un ethos selon lequel il existe une relation entre tous les éléments de l'environnement et que les hommes ont une responsabilité à leur égard* »[46]. Du point de vue aborigène, les langues, les mots de la langue sont une autre manifestation des

[46] KLRC 2006, p.2: "Western scientific knowledge is literacy-based and operates from the ethos of identification and classification. Aboriginal scientific knowledge operates from the ethos that there is a relationship between all things within the environment and a human responsibility for it".

empreintes ancestrales et, à ce titre, sont inextricablement liées à leurs autres manifestations – lieux, chants, motifs, noms, individus -, l'enjeu de l'apprentissage étant de connaître la manière dont elles sont reliées les unes aux autres, ce qui ne peut se faire qu'en situation, c'est-à-dire dans les rituels où ses manifestations sont montrées, associées et mises en mouvement ou dans le pays, où leurs relations apparaissent au travers d'un parcours ponctué de révélations.

En analysant la question de la langue et du savoir d'un point de vue relationnel, Ingold montre d'une manière similaire que le savoir n'est pas contenu dans la tête des prédécesseurs et transmis comme un patrimoine mais qu'il est plutôt généré autant que révélé sur le plan d'immanence qu'est le paysage dans lequel se déplacent des habitants, indiquant, montrant du doigt à leur successeurs ses aspects saillants : « *donc, ce n'est pas la langue* per se *qui assure la continuité d'une tradition. C'est plutôt la tradition de vivre dans la terre qui assure la continuité de la langue* »[47]. C'est cette idée précisément qui sous-tend toutes les initiatives développées par les anciens du Kimberley pour ramener leurs descendants dans des parcours signifiants dans leurs pays et, plutôt que de transmission (d'un savoir, d'une culture, d'une expérience), il vaudrait mieux parler de reproduction, voire de régénération.

2. Générations et ancrages

Le projet Yiriman, présenté comme un programme visant à rapprocher différentes générations et, par là, à assurer une continuité culturelle, peut être considéré comme une manière de résoudre la tension, évoquée plus haut, entre l'ancrage par le totémisme de conception des jeunes générations dans les communautés où elles sont nées et l'affiliation généalogique aux pays de leurs anciens : l'enjeu est ici le maintien de la mémoire sociale et expérientielle des générations précédentes.

Ceux qui sont désignés comme « *old people* », terme qui en kriol s'applique aussi bien aux anciens vivants qu'à ceux dont le mouvement sur terre est fini ou n'existe plus qu'à l'état de traces, portent avec eux une mémoire et une expérience du pays toute différente de celles que se forgent les nouvelles générations nées et élevées dans les villes et communautés du Kimberley. De fait, ce qui est en jeu dans le projet Yiriman c'est, par la rencontre et la proximité entre jeunes et anciens, de faire se rencontrer différentes géographies affectives et

[47] Ingold, 2000, p. 146-147: "It is not, then, the language *per se* that ensures the continuity of tradition. Rather, it is the tradition of living in the land that ensures the continuity of language".

expérientielles. D'un point de vue relationnel, les pays sont des agencements de relations qui incluent non seulement des individus humains mais aussi des sites, des ancêtres, des anciens, des animaux et des plantes, tous considérés et traités comme agents. De ce fait, analyser les transformations sociales traversées par les groupes aborigènes au fil des générations dans le Kimberley implique de prendre en compte ces parents que sont les sites, les pistes ou encore les os des ancêtres et les manières changeantes de naviguer au sein de réseaux de relations qui, s'ils sont sociaux, n'en sont pas moins ancrés géographiquement. A partir d'une représentation schématique de ces réseaux de circulation qui forment et informent les socialités aborigènes du Kimberley, je vais ici montrer quelles géographies singulières sont amenées à se rencontrer dans le cadre du projet Yiriman.

a) Contact

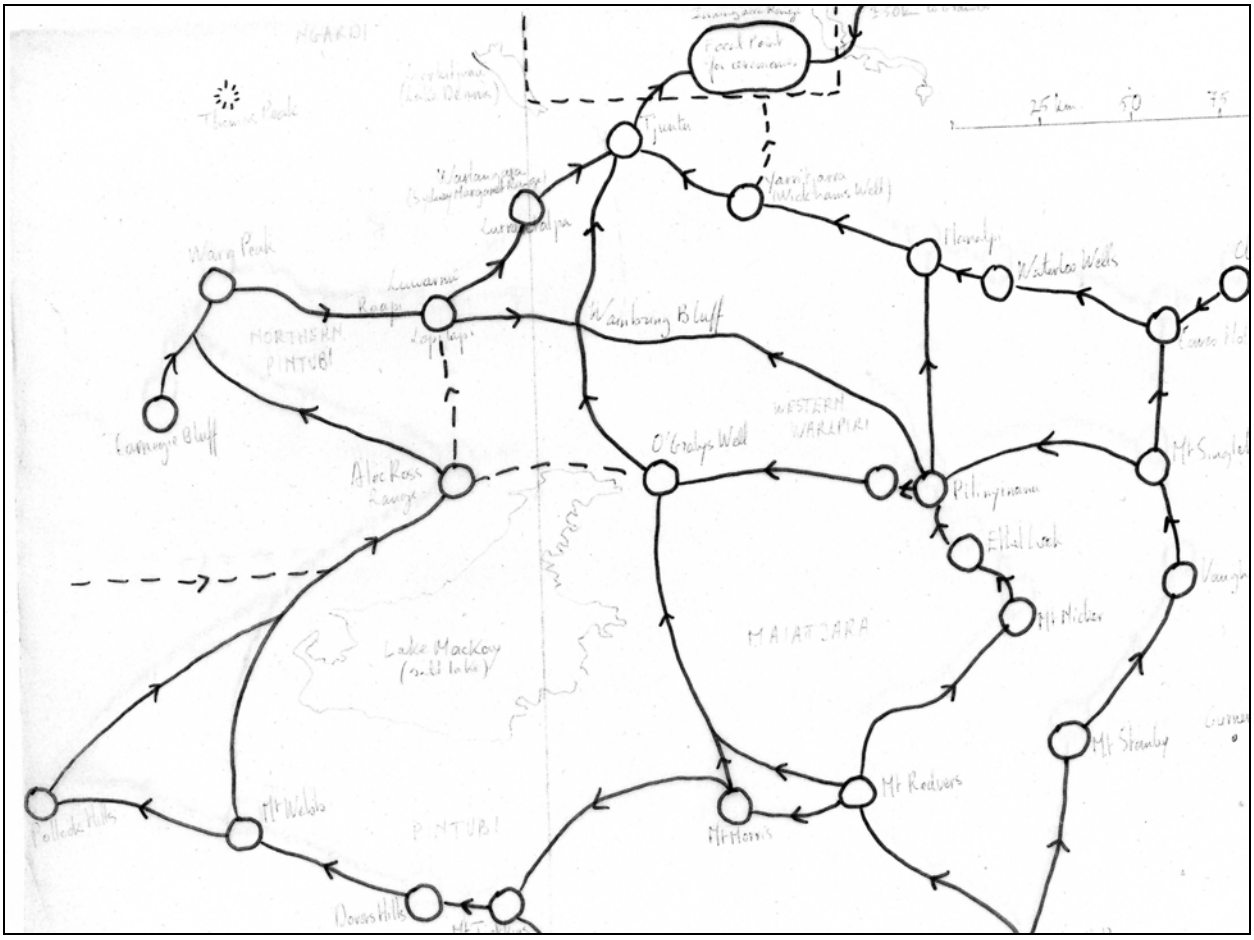


Figure 38 Carte du pays d'un homme Pintupi

Carte établie par F. Myers du « pays » de l'un de ses informateurs Pintupi indiquant les pistes et sites majeurs sur lesquels il nomadisait (Communication personnelle de B. Glowczewski). La zone représentée mesure environ 375 x 270 km.

Cette image représente une partie des sites et des itinéraires totémiques constituant le pays d'un individu nomadisant dans le Désert Occidental. Elle donne une idée, très appauvrie ici, du type de réseau dans lequel des individus, situés socialement, circulaient au moment du contact colonial, au sein d'une géographie sacrée, en groupes domestiques restreints mais en perpétuelle recomposition en fonction des rencontres, de la disponibilité des ressources et des possibilités d'accès ou d'usage de certains sites et pays (Peterson 1975, Myers 1986). L'image fait aussi apparaître des itinéraires préférentiels et unidirectionnels qui se croisent en certains sites ou non.

Les individus circulaient en marchant dans ce réseau géographique en fonction de trois strates et de leurs éventuels recoupements : strate géographique des sites et des ressources naturelles disponibles selon les saisons, strate mythique des sites et itinéraires préférentiels dont l'accès est réglementé en fonction des affiliations totémiques et sociales et enfin strate sociale du réseau de parenté et des événements rituels. Les densités de population étaient généralement faibles, n'augmentant de manière significative qu'immédiatement après la fin des pluies (saison de la Loi) ou à la fin de la saison sèche quand le nombre de points d'eau disponibles est considérablement réduit.

Dans le Kimberley, il reste encore un petit nombre d'anciens qui, nés et élevés dans leurs pays avant de rencontrer les *Kartiyas*, ont grandi au sein d'un tel réseau géographique dans lequel le nomadisme est régi en fonction d'ancrages totémiques et rituels (ancrages qui déterminent par ailleurs les pays auxquels un individu peut avoir accès, qu'il peut traverser ou dont il peut utiliser les ressources). Les derniers individus à être sortis du désert l'ont fait dans les années 1950 quoique certains y soient retournés par la suite et que des groupes d'hommes sauvages habitant encore le *bush* soient encore fréquemment mentionnés bien que l'on en ait pas vu de traces depuis longtemps[48].

[48] Dans sa biographie bilingue parue en 2004, *Two Sisters*, Mona Chuguna évoque le cas de deux frères meurtriers dont le dernier serait retourné au désert après avoir travaillé sur la station de Christmas Creek pendant plusieurs années. L'anthropologue Kim Akerman pense l'avoir aperçu, à tout le moins les traces de son campement, dans les années 1970.

b) Stations

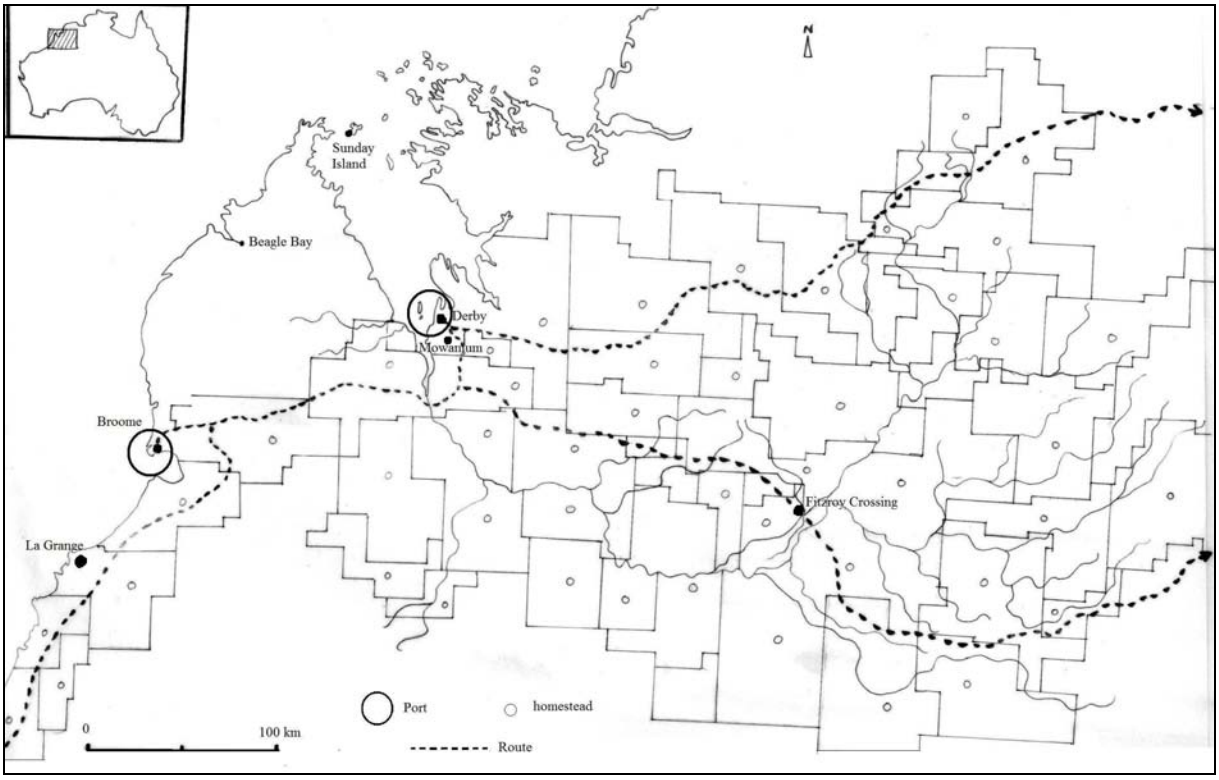


Figure 39 Carte des stations d'élevage du Kimberley

La carte montre les limites des stations dans la moitié ouest du Kimberley, ainsi que les deux routes majeures suivies par les conducteurs de troupeaux (Source: Marshall 1989).

Cette carte indique l'état du réseau de circulation autochtone pendant la période d'institutionnalisation coloniale sur les stations d'élevage du Kimberley dans lesquelles les individus furent localisés et relativement im*mob*ilisés (il leur fallait une autorisation écrite pour sortir des limites de leur station). Les *homestead* des stations et les *black camps* des travailleurs établis à proximité constituent des zones de fortes densité de population, regroupant le plus souvent des individus issus de groupes naguère distincts.

La circulation entre les différents points du réseau, avec à chaque extrémité les ports – Derby et Wyndham - depuis lesquels le bétail vivant était amené vers les régions urbanisées du sud, ou la route du bétail de la Canning Stock Route, est entièrement contrainte par la législation (la loi sur les Aborigènes de 1905), le travail du bétail (son emploi du temps et ses routes). Les travailleurs aborigènes des stations pouvaient circuler sur l'espace des stations afin d'entretenir les moulins, abreuvoirs et barrières, ce qui leur permettait aussi d'entretenir une relation significative à leur pays (qu'il soit natal ou d'adoption) ; en outre, pendant les mois de vacance de l'industrie pastorale (pendant la saison des pluies), ils étaient libres de

circuler dans le bush, voire entre différentes stations d'un même propriétaire. Ces déplacements étaient effectués à cheval par groupes de travailleurs dans le cadre du travail, à pied en groupes familiaux ou rituels dans le cadre des vacances et, occasionnellement, dans le véhicule du *boss* blanc, par groupes. Les anciens qui ont fondé le projet Yiriman appartiennent tous à cette génération qui est née, a grandi et été élevée dans les stations et dans le cadre du travail du bétail ; cette même génération qui est entrée en politique sous la direction de ses anciens suite à l'exode rural provoqué par la vote de la loi sur le salaire minimum dans les stations d'élevage et qui a bâti les communautés et *outstations* du Kimberley actuel. Le projet Yiriman se situe dans la lignée de ces établissements, selon un modèle inspiré à la fois de ses succès – accès aux pays, à l'éducation, aux véhicules – et de ses faiblesses et déconvenues – faibles niveaux de formations, possibilités d'emploi restreintes, marginalisation socio-économique par rapport au reste de la population australienne.

c) Communuatés et Outstations

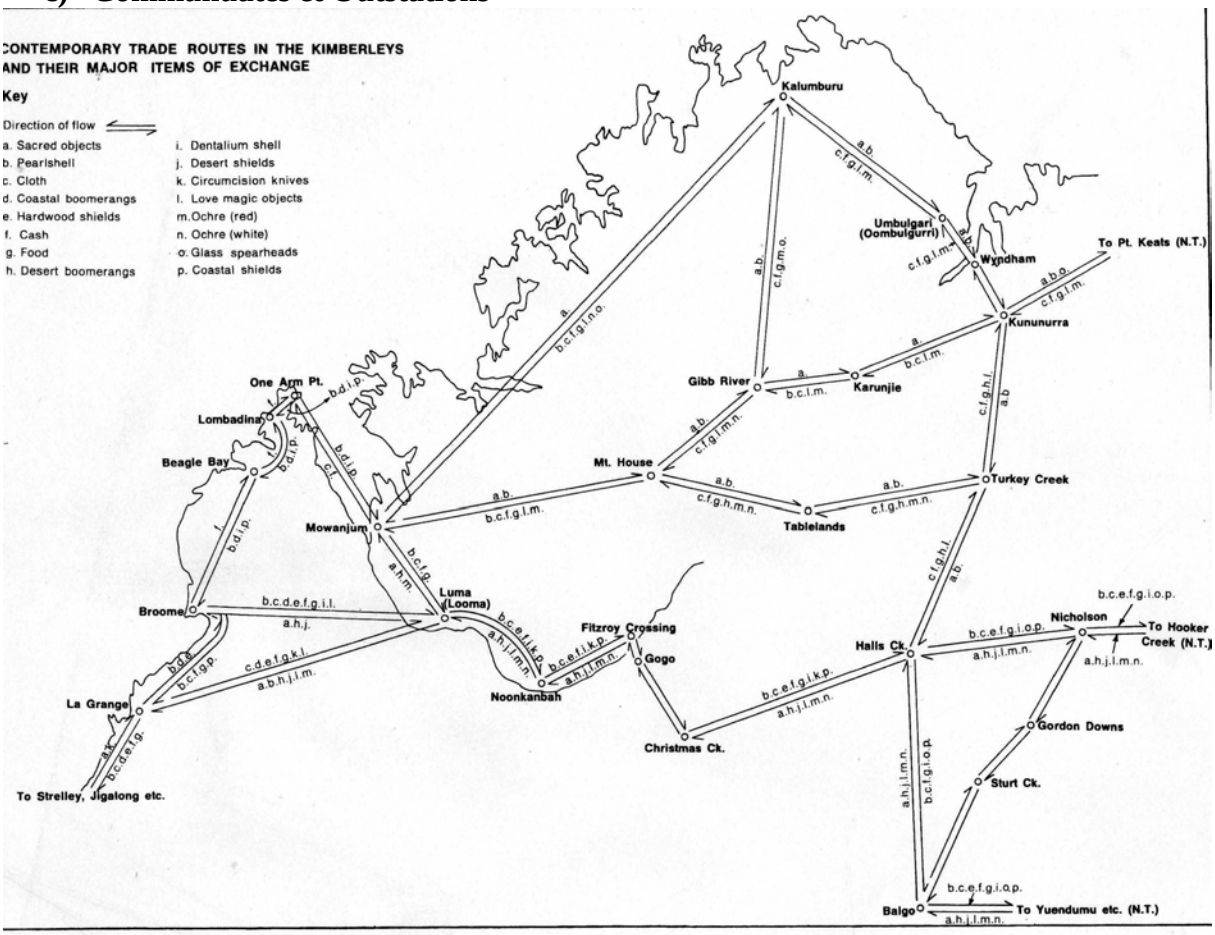


Figure 40 Carte du réseau d'échange autochtone dans le Kimberley dans les années 1970

(Source: Akerman 1979)

Cette troisième carte représente de manière simplifiée la situation du réseau résultant à la fois de l'installation dans les centres urbains et du mouvement de décentralisation qui lui succéda immédiatement. Les villes, en tant que lieux où sont disponibles des services qui ne le sont pas dans les communautés et *outstations* (hôpital, collège et lycée, emplois, banque, etc.) sont des centres commandant un ensemble de communautés satellites peuplées de manière permanente ou saisonnière selon leur taille et leur situation géographique. Cette situation se traduit par un mouvement constant de va-et-vient entre les points du réseau qui passe nécessairement par les centres urbains. Ces déplacements s'effectuent en *mobs* qui se recomposent en fonction des véhicules disponibles, principalement en voiture ou bus mais aussi en avion ou hélicoptère, et de qui en est propriétaire ou responsable. Par ailleurs, de nombreux déplacements sont effectués à partir des communautés ou *outstations* pour les activités de chasse et cueillette, mais dans un rayon relativement restreint.

La circulation est régie par des obligations sociales, qu'elles proviennent de l'univers social australien (emploi, éducation, produits de consommation courante) ou aborigène (funérailles, rituels, matches de *footy*); l'épuisement relatif des ressources de chasse et de cueillette en périphérie des communautés, entre autres facteurs (goût, disponibilité) se traduit par un recours accru aux biens de consommation occidentaux.

Les participants au projet Yiriman se recrutent tous dans ces générations qui sont nées et ont grandi dans cette géographie où la consommation est une contrainte tout aussi déterminante que l'entretien des relations sociales, bien que pour une large majorité les revenus disponibles soient ceux de l'assurance chômage ou d'autres formes d'allocations, même déguisées sous le régime du CDEP, alors que la génération précédente, celle des stations, avait connu le plein emploi ou avait utilisé les ressources de l'assistance sociale afin de fonder et développer des points décentralisés du réseau.

d) Mouvement et Générations

Malgré leurs limites, ces cartes font apparaître plusieurs tendances qui nous intéressent directement ici en tant qu'elles ont trait aux conditions de possibilité du mouvement et de la circulation.

La première chose qui apparaît c'est l'individualisation progressive de centres de moins en moins nombreux et de plus en plus hiérarchisés, au lieu qu'au départ nous avions un

système ou chaque site, et chaque individu, constituait un nœud à part entière dans le réseau plus large de pistes et d'individus. L'autre grande tendance qui apparaît c'est l'accroissement progressif des distances entre les points du réseau, ce qui subordonne tout déplacement à la possession d'un véhicule. Enfin apparaît aussi une forte réduction du nombre de routes et leur subordination à des impératifs imposés de l'extérieur des réseaux sociaux proprement indigènes tels que l'acheminement du bétail ou le transport de marchandises. On observe donc, dans la configuration même du réseau géographique de circulation, les effets d'un pouvoir centralisateur et hiérarchique qui s'est imposé de manière accrue aux habitants autochtones depuis les premières installations coloniales.

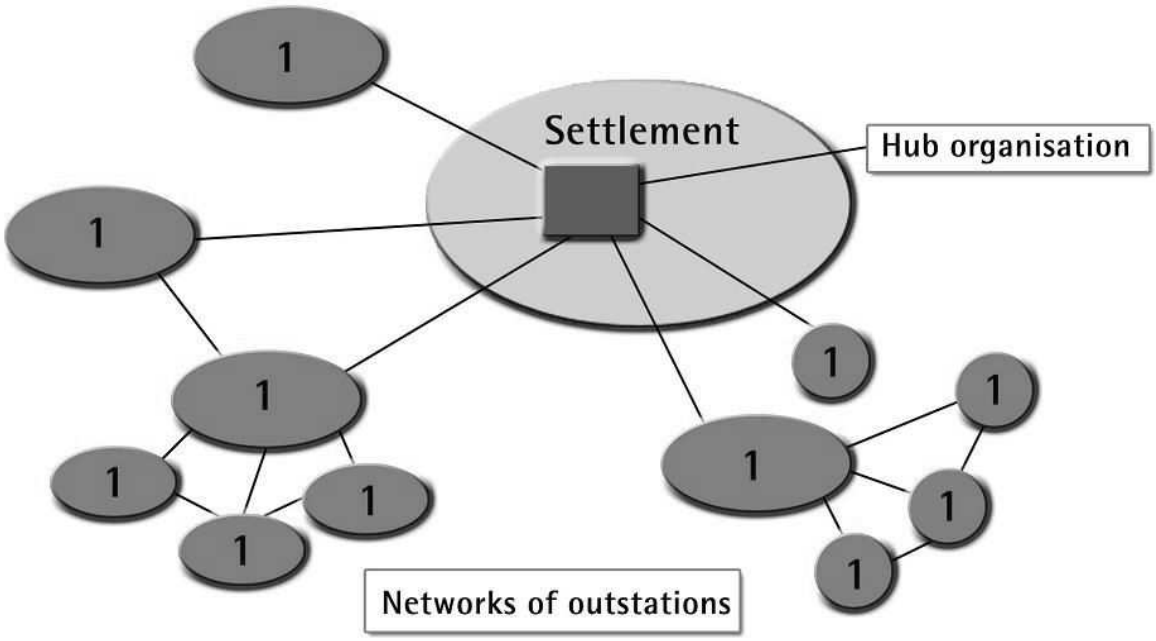


Figure 41 Modèle de réseau « hubs & spokes » (nœud et rayons)

Ce modèle est recommandé pour les communautés isolées comme modèle d'organisation relationnel selon les conclusions du projet de recherche sur la gouvernance autochtone en Australie (Source Hunt & Smith 2007).

Cependant, une dernière carte, établie à partir du modèle ci-dessus, qui rendrait ainsi compte des évolutions du réseau depuis le passage du *Native Title* et le développement de solutions économiques et pédagogiques sur les pays, si elle ferait apparaître les mêmes centres urbains, communautés et routes majeures, montrerait aussi une densification des points de circulation dans l'arrière-pays des *outstations* et communautés ainsi qu'une multiplication des routes de circulation possibles, soit un accroissement visible de la tendance décentralisatrice caractéristique de la période précédente qui correspond à l'objectif de multiplication des

points entre lesquels circuler et, par conséquent, à l'accroissement du nombre possible de trajectoires singulières.

3. Marcher en Autochtone

a) Galtha : Correspondances

Toute la difficulté que tente à sa hauteur de résoudre le projet Yiriman c'est que les reconfigurations et reformulations successives du réseau de circulation n'effacent pas les configurations précédentes mais ne font que les recouvrir comme une nouvelle couche d'un palimpseste, pour reprendre l'image de Cowlishaw : « *un palimpseste est le lieu où un texte a été recouvert ou effacé de façon à laisser la place à un autre texte. Nous pouvons donc imaginer le pays Rembarrnga comme un lieu dont le texte existant, ses images et significations, a recouvert d'autres textes, images et significations* »[49]. Pour autant, la qualité particulière d'un palimpseste, comme nous l'avons vu au premier chapitre, est que les couches antérieures ne sont pas effacées mais simplement masquées et toujours susceptibles de ré-émerger, affectées ou non par les couches postérieures. Par contre, chacune de ces strates ne survit effectivement qu'avec les individus qui les ont vécues et par là même générées ou reproduites, d'où l'urgence ressentie par de nombreux anciens de passer ce qu'ils ont, ou plutôt de le relancer, « *keep it going* », même si cela s'accompagne du souci de ne pas en révéler les moyens à n'importe qui ni n'importe comment.

Ainsi que le notent Ingold et Vergunst dans un autre contexte ethnographique, celui des chasseurs cueilleurs *Tåîchô* du Canada : "*Le véritable savoir dépend de la confirmation des histoires dans l'expérience personnelle, et pour réaliser cela l'on doit voyager sur les traces et visiter les lieux dont elles parlent, en compagnie de savants anciens. Entre écouter les histoires et marcher sur la terre, il y a donc une étape de transition dans l'apprentissage de l'enfant. A ce stade, l'enfant connaît les histoires mais il ne sait pas encore ce qu'elles signifient et ne peut donc pas être guidé par elles dans son action. Cela comporte une implication cruciale pour la transmission intergénérationnelle du savoir qui est de la plus haute importance aux yeux des anciens Tåîchô. C'est que la continuité du savoir ne peut être*

[49] Cowlishaw, 1999, p. 14: "A palimpsest is the place where a text has been overwritten or erased to make way for another text. Thus we can imagine Rembarrnga country as a place where the existing text, its images and meanings were covered over other texts, images and meanings".

garantie qu'en s'assurant que les générations se superposent dans leur expérience vécue de la marche sur la terre »[50].

En d'autres termes, ce que les anciens recherchent à travers le projet Yiriman c'est, par l'expérience même du pays parcouru, d'amener une convergence entre ces différentes géographies expérientielles et par là même une autre conscience du « pays », des relations, des obligations et des histoires qui y sont inscrites, chez les nouvelles générations en incluant non seulement les géographies antérieures (mythologiques, communautaires, politiques) mais aussi contemporaines (légales, entrepreneuriales, scientifiques) : c'est en cela que les voyages Yiriman sont l'occasion de « constructions texturées » de la part des anciens vis-à-vis de leurs jeunes.

Chez les Yolngu de terre d'Arnhem, le terme de *galtha* désigne l'acte cérémoniel qui conclut les négociations préalables à la tenue d'un rituel entre les anciens qui en sont responsables : *« Les négociations sont finies. Toutes les idées ont été mises en avant et discutées et ramenées à la terre. La stratégie négociée est acceptée. Nous avons atteint le consensus sur la définition de la situation, il est maintenant temps d'agir »*[51]. Le but de ces négociations, ainsi que l'a montré le linguiste Michael Christie, est de sélectionner les épisodes mythiques qui structureront l'action du rituel afin d'atteindre un niveau de correspondance idéal entre la nature du rituel qui va se tenir, ceux qui vont y participer et le(s) lieu(x) où le rituel doit avoir lieu : il s'agit de faire se correspondre différentes logiques – sociale, territoriale, rituelle, mythologique – dans un même mouvement, en partant d'abord de la terre elle-même[52].

Bien que je n'aie pas rencontré d'équivalent du terme *galtha* lors de mon terrain dans le Kimberley, mes conversations avec le *chairman* de KALACC et d'autres fondateurs

---

[50] Ingold & Vergunst 2008, p.6 : "True knowledge depends on the confirmation of stories in personal experience, and to achieve this one must travel the trails and visit the places of which they tell, in the company of already knowledgeable elders. Between hearing the stories and walking the land, there is therefore a transitional stage in children's learning. At this stage children know the stories but do not yet know what they mean, and so cannot be guided by them in their action. This carries a crucial implication regarding the inter-generational transmission of knowledge, which is of great concern to Tâîchô elders. It is that the continuity of knowledge can be secured only by ensuring that generations overlap in their actual experience of walking the land".

[51] Christie, 1992, « Grounded and ex-centric knowledges : exploring Aboriginal alternatives to western thinking », papier présenté à la cinquième Conférence sur la Pensée, Townsville, Australie (Qld), 7 juillet 1992, 1992, p.18 : *Negotiations are finished. All the ideas have been pooled and discussed, and drawn down to earth. The strategy is agreed, negotiated. We have reached consensus on the definition of the situation, it is now time to act"*.

[52] Voir aussi la description d'un rituel funéraire Yolngu depuis les premiers moments de sa préparation dans Morphy 1984.

du projet Yiriman m'ont convaincu qu'ils mettent en œuvre une même logique de concordance des expériences pour leurs successeurs à partir du socle commun d'un parcours effectué côte à côte dans le pays, en marchant ensemble dans les pas de leurs ancêtres et aïeux, dans un mouvement où se révèlent les multiples relations alors mises en jeu. Pour le dire encore autrement : la marche « *ne re-joue pas une histoire qui est déjà finie, mais prolonge plutôt son mouvement. Ce faisant, elle fusionne ou met en phase momentanément les trajectoires de vie des participants individuels, autrement divergentes et non synchronisées, en un récit unifié d'appartenance à ce lieu* »[53].

b) Oralité piétonnière

« *Pour les Batek, comme Lye le montre, marcher comprend une succession de performances corporelles qui incluent l'observation, la surveillance, la remémoration, l'écoute, le toucher, l'accroupissement et l'escalade. Et c'est à travers ces performances que, en chemin, leur savoir est forgé* »[54].

Afin de rendre précisément compte de ce qui est en jeu et de ce qui se passe par Yiriman, je vais devoir détourner quelques réflexions de Michel de Certeau sur la marche en milieu urbain qu'il a publiées dans ses *Arts de faire* (1990, t.1). Il s'agit là d'un détournement parce que de Certeau se réfère d'abord à l'espace urbain, espace dans lequel les pieds ne laissent pas les mêmes empreintes et n'ont pas la possibilité de s'inscrire dans le même genre de traces que celles que l'on trouve dans les pays relationnels du Kimberley**.**

« *L'acte de marcher est au [paysage] ce que l'énonciation (le speech act) est à la langue ou aux énoncés proférés. Au niveau le plus élémentaire, il a en effet une triple fonction 'énonciative' : c'est un procès d'appropriation du système topographique par le piéton* […] ; *c'est une réalisation spatiale du lieu* […] *; enfin il implique des relations entre des positions différenciées, c'est-à-dire des contrats pragmatiques sur la forme du mouvement […] La marche semble donc trouver une première définition comme espace d'énonciation* » (de Certeau, 1990, p.148).

---

[53] Ingold & Vergunst, 2008, p.9: "The procession, in short, does not re-enact a story that is already finished, but rather keeps it going. And in so doing, it momentarily fuses or brings into phase the otherwise divergent and unsynchronized life trajectories of individual participants into a unified tale of belonging to this place".

[54] Ingold & Vergunst, 2008, p.5 : "For the Batek, as Lye shows, walking comprises a suite of bodily performances that include observing, monitoring, remembering, listening, touching, crouching and climbing. And it is through these performances, *along the way*, that their knowledge is forged".

Il raffine ensuite son propos en développant trois caractéristiques de ce qu'il appelle l'« énonciation piétonnière » : le présent, soit le fait que la marche actualise des possibilités, des interdictions, bref des potentialités de mouvement ; le discontinu, soit le fait que la marche crée des distinctions, entre ici et là, entre le proche et le lointain, entre le mouvement et l'arrêt ; enfin il note le caractère phatique de l'énonciation piétonnière, c'est-à-dire sa capacité à établir, maintenir ou interrompre le contact, une communication intersubjective, mais sans apport d'information linguistique.

Je veux d'abord souligner l'intérêt et la pertinence de l'analogie entre la marche et le langage dans le cadre d'une tradition orale qui se perpétue dans le temps. Cette analogie permet en effet de s'interroger sur ce que serait l'oralité si on la considérait non pas du point de vue de la voix symbolisée en parole ou du corps en incarnation mais du point de vue phénoménologique du corps en mouvement comme socle existentiel de la culture et de la connaissance (Csordas, 1990). S'il existe des marcheurs engagés dans l'énonciation de leurs parcours, les Rêves aborigènes en sont un exemple par excellence, puisque justement leurs empreintes se manifestent sous la forme de mots, de noms, qui se transmettent dans les chants dansés et dans les noms des individus vivants. Les mots, comme les empreintes, ne peuvent vraiment se lire, à la fois acquérir du sens et donner une orientation, que dans une dynamique fondamentalement performative qui considère la culture ou le savoir, par exemple, du point de vue de son émergence continuelle dans le cadre de relations intersubjectives[55].

Le présent de la marche transforme l'espace en lieu, par le parcours physique, et, dans le même temps, actualise des potentialités de mouvement c'est-à-dire de relations. Il est le moyen par lequel les différentes géographies se concilient, par et dans le mouvement du marcheur. C'est tout le sens d'expressions souvent usitées dans le cadre de Yiriman comme "*walking along behind*" (marcher à la suite), c'est-à-dire marcher dans les pas à la fois des ancêtres et des aïeux et, en s'inscrivant dans ce mouvement, rendre vie à ces parcours précédents. C'est l'un des sens dans lequel la marche est le dispositif central de Yiriman.

« *Le savoir, d'un point de vue relationnel, n'est pas seulement appliqué mais généré au cours de l'expérience vécue, à travers une série de rencontres au cours desquelles la contribution d'autres personnes est d'orienter l'attention d'un individu – que ce soit par voie de révélation, de démonstration ou d'ostentation – sur les mêmes lignes que les leurs, de sorte*

[55] Langton (1993) définissait ainsi l'idée même d'Aboriginalité : ce qui émerge du dialogue intersubjectif entre Aborigènes et non Aborigènes.

que cet individu commence à appréhender le monde pour lui-même de leur manière et depuis leur propre position. A chacune de ces rencontres, chaque camp entre dans l'expérience de l'autre et fait aussi sienne cette expérience »[56].

Glowczewski donne un exemple particuliers de ce type de « rencontre» chez les Warlpiri en rapportant que les hommes effacent sur le sol les empreintes de leurs belles-mères pour ne pas les croiser, c'est-à-dire rencontrer ces femmes dont ils doivent se tenir à distance en vertu d'un interdit fort lié à la prohibition de l'inceste (1991, p. 197, voir aussi Glowczewski & Pradelles de Latour 1987).

c) Discontinuités topologiques

Le caractère discontinu de la marche, qui crée des distinctions spatiales en même temps qu'elle donne une orientation, renvoie à ce que Lacam-Gitareu, appelle la « fonction nomade », c'est-à-dire à la nécessité du mouvement entre des territoires et des individus qu'il faut mettre en lien, articuler, et à un régime politique fondé sur la mise en présence d'un « deux » irréductible. Cette discontinuité renvoie en outre à un autre principe fondamental de la raison pratique aborigène : son dynamisme existentiel. Ainsi que l'a montré Glowczewszki (1991, 2005), dans la mesure où l'espace-temps du Rêve relève plus de la topologie que de la géométrie euclidienne, il est fondamentalement un espace discontinu dans lequel de nouveaux lieux, de nouveaux individus peuvent toujours émerger entre deux points localisés, articulés de manière contextuelle.

Reprenant ce point de vue topologique, Manning explique à propos des peintures aborigènes du désert occidental que « *La topologie se réfère à une continuité de transformations qui change la silhouette, en mettant au premier plan non pas les coordonnées de sa forme mais l'expérience que l'on en a […] Ce qui est calculé dans la cartographie n'est pas la distance. Ce qui est calculé est l'expérience + la capacité. Comment y vais-je ? Le 'comment' de la directionnalité crée une permutation telle que l'espace-temps prend forme autour de déplacements continuels. Le sol tremble. Le désert n'est pas un espace uni : c'est la multitude d'expériences de l'espace-temps superposées que les Aborigènes appellent*

[56] Ingold 2000, p. 145: « Knowledge, from a relational point of view, is not merely applied but generated in the course of the lived experience, through a series of encounters in which the contribution of other persons is to orient one's attention – whether by means of revelation, demonstration or ostentation – along the same lines as their own, so that one can begin to apprehend the world for oneself in the ways, and from the positions, that they do. In every such encounter, each party enters into the experience of the other and makes that experience his or her own as well ».

Dreamings. Ces Dreamings peuvent être mis en cartes, mais de telles cartes ne vous mèneront jamais où que ce soit si nous nous attendons à ce qu'elles marchent à notre place »[57]. La « distance », cette discontinuité séparant deux points, est de ce point de vue toujours relative, articulée comme elle l'est au rythme de la marche et aux possibilités qu'offre l'espace parcouru ; elle est aussi la condition même d'une possible mise en relation de différentes « expériences de l'espace-temps », ce que j'ai précédemment désigné comme géographies relationnelles.

C'est dans l'espace de la marche, dans l'écart entre deux pas, que se noue une expérience simultanément multiple et unique du paysage par les participants individuels au programme Yiriman, que s'engendrent des relations de respect mutuel entre anciens et jeunes gens et que de nouvelles associations, de nouveaux points d'ancrage prennent forme. Cela est d'autant plus pertinent que, dans le cadre de Yiriman, des partenariats que le programme met en œuvre, des formations professionnelles qu'il permet de développer, les nouveaux autochtones, jeunes *rangers* des communautés isolées, inscrivent dans leurs pays les modalités d'action et de mouvement permises par les outils scientifiques occidentaux (cartographie GPS et GIS, surveillance par satellite, badges d'identification des individus d'espèces en voie de disparition) et par les autres visiteurs et marcheurs (touristes, représentants de compagnie minières, juges et anthropologues notamment).

d) Articulation relationnelle

Enfin je voudrais pour conclure insister sur la dernière caractéristique de l'énonciation piétonnière de Michel de Certeau, à savoir la fonction phatique de la marche et, par extension, du parcours. Non seulement la marche crée son propre espace, son propre lieu singulier, mais ce nouvel espace n'est pas un étranger, au contraire il est même étrangement familier et, par le mouvement même de la marche, devient une relation, ce qui, dans le cas de ces jeunes autochtones, prend un sens tout à fait différent que sur le bitume parisien. La marche comme support de relations intersubjectives signifiantes.

[57] Manning 2007, p. 142-144: "Topology refers to a continuity of transformation that alters the figure, bringing to the fore not the coordinates of form but the experience of it. […] What is calculated in the mapping is not distance. What is calculated is experience + ability. How do I get there? The 'how' of directionality creates a permutation such that spacetime shapes itself around continuous shiftings. The ground trembles. The desert is not one space: it is the many overlapping spacetimes of experience that Aboriginals call Dreamings. These Dreamings can be drawn into maps, but such maps will never lead us anywhere if we expect them to do the walking for us".

De même que la performance, la marche non seulement actualise mais engage des relations, et c'est bien là que réside le projet Yiriman : réengager les nouvelles générations dans des relations qui les lient à leurs pays, non pas dans le sens d'un retour aux voies du passé, mais dans le sens d'une réappropriation de ce passé dans les conditions présentes : c'est pour cela qu'aux côtés des anciens viennent des universitaires, des officiers des douanes, des biologistes, des linguistes, des avocats, etc. : *« La croissance et le développement d'une personne, en bref, doit être comprise de manière relationnelle comme un mouvement sur* un mode de vie*, conçu non pas comme la mise en acte d'un corpus de règles et de principes (ou d'une 'culture') reçue de prédécesseurs, mais comme la négociation d'un chemin à travers le monde* »[58]. Or ce monde à percevoir est toujours au-devant ou au-delà des corps conscients qui le traversent : il n'est donc pas question d'un quelconque retour en arrière, mais d'une marche en avant, associant tous les agents qui sont susceptibles de générer et faire croître des pays.

« *J'ai été dans deux mondes différents, c'est comme cela que j'ai grandi en un homme véritable. Je ne connaissais pas une Loi, j'ai connu deux Lois et je leur ai parlé, découvrant alors où je devais aller et ce que le futur me réservait afin que je puisse vous le passer. Et le voici, et nous sommes tous frères en pensant tous ainsi. Il très important que vous compreniez qui vous êtes afin que vous puissiez vous tenir debout et avancer ainsi. Ne regardez pas par-dessus votre épaule, continuez simplement de marcher […] Protégez votre terre, cette terre promise dont vous êtes issus et dont vos ancêtres sont issus. Nous la parcourions librement. Vous voyez, c'est pour cela que nous vous aimons, vous les jeunes, que nous allons vous aider de toutes les manières possibles. N'ayez pas peur parce que nous vous aimons, vous, plus que nous-mêmes, parce que nous avons assez eu et nous avons assez, nous voulons simplement vous donner ce que nous avons. Apprendre du passé, dans les deux cultures* »[59].

---

[58] Ingold 2000, p. 146 : « The growth and development of the person, in short, is to be understood relationnally as a movement along a way of life, conceived not as the enactment of a corpus of rules and principles (or a 'culture') received from predecessors, but as the negotiation of a path through the world ».

[59] John Lee, ancien Kukatja de Balgo, lors d'un séjour Yiriman à Yuenbo, transcrit d'un DVD non diffusé : "I bin in two different worlds, That's how I was grown up to be a real man, I didn't know one Law, I bin know two Law, And I bin talk with them, Discovering where I gotta go And what my future gonna hold So I can hand it down to you guys, And here it is and we're all brothers All thinking like that. That's very important, That you realize who you are to stand up And go on like that. Don't look over your shoulder, Just keep walking. […] Protecting your land, Promised land where you came from And where your ancestors came from; We roamed here freely. You see, That's why we like you youngfellas, We're gonna help you In any ways; Don't be afraid Because we love you people more than ourselves Because we had enough And we got enough We just want to hand it down what we have; Learn from the past In both cultures."

Si la « culture » émerge d'une manière de vivre *au présent*, il ne sert à rien d'avancer en regardant perpétuellement par-dessus son épaule quand des empreintes profondes avancent au devant de soi, car, comme Harry Watson, l'un des fondateurs de Yiriman, aime à le répéter, « *les traces ne mentent pas* ». Ainsi, Yiriman est en fin de compte un projet éminemment politique en ce qu'il tente de réancrer, redonner une fondation physique et non pas idéelle à l'autochtonie des jeunes Aborigènes, dans un parcours ancien mais renouvelé, par sa nature même qui est celle du mouvement, dans un paysage actuel : nouvelle illustration de la dialectique dynamique de la Loi (les empreintes) et de la Culture (la manière de les lier en une trajectoire). Comme dans le cas des *rangers*, les activités développées dans le cadre de Yiriman permettent aux participants non seulement de renouer avec les savoirs de leurs anciens, mais de propulser ceux-ci dans la société australienne : il n'est plus question de devoir faire de choix entre l'une ou l'autre culture, ontologie ou encore société, mais bien de les conjuguer, de les amener à marcher sur des lignes parallèles, superposées, de les faire correspondre.

CONCLUSION : PAYS AUTOCHTONES CONTEMPORAINS

Les peintres, les propriétaires traditionnels, les jeunes en difficulté : trois statuts à partir desquelles aujourd'hui construire des pays aborigènes sur le territoire de l'Etat-nation australien. Dans ce chapitre, j'ai voulu montrer comment l'ancienne éthique rituelle d'entretien du pays, en tant qu'agencement de relations, avait été et était reformulée, reconfigurée dans le cadre d'une économie politique de l'autochtonie où les ancrages d'une telle identité et les situations d'énonciation varient en fonction des gouvernements en place et des idéologies dominantes. A la notion de rythme apportée au chapitre précédent, j'ai ajouté ici, dans l'analyse du travail de réseaux effectué par les anciens du Kimberley, celle de correspondance entre des strates de réseau, des géographies affectives et des univers de pratiques aussi bien que conceptuels.

A cet égard, les initiatives du type « Caring for Country » représentent une combinaison innovante d'univers, sinon contradictoires du moins divergents, inscrite dans le processus de post-colonisation de l'Australie engendré par le mouvement des droits fonciers autochtones. Innovante parce qu'elle permet d'articuler, au travers de la notion de « pays » comme lieu de tension relationnelle, les deux définitions majeures de l'identité autochtone, généalogique et expérientielle : le retour au pays est autant un retour à la tradition qu'il est

une manière de retravailler les effets d'une histoire de dépossessions et de déportations, le terrain à partir duquel énoncer une identité autochtone « épaisse »[60].

En cela, les modes contemporains de retour paraissent un terrain prometteur pour les nouvelles générations autochtones – le pays se révélant un ancrage (*root*) en mouvement (*route*) selon le dilemme autochtone posé par Clifford : « *how is "indigeneity" both rooted in and routed through particular places?* »[61] – mais ils continuent de se heurter à la relation politique asymétrique caractéristique de la condition autochtone : l'importance du CDEP dans le financement de ces initiatives et les incertitudes pesant sur la propriété des ressources naturelles (à qui appartiennent les puits de carbone ?) en sont deux signes importants.

Il y a vingt ans, le développement de l'art aborigène contemporain à partir du désert central avait soulevé les mêmes enthousiasmes en tant que niche économique spécifiquement autochtone, par ailleurs largement soutenue par les pouvoirs publics australiens (Altman *et al.* 1989). Cependant, le succès artistique des tableaux aborigènes s'est aussi traduit par des formes essentialisantes de prescription de l'identité culturelle autochtone à travers l'élaboration de critères et de certificats d' « authenticité » par un marché de l'art rendu inquiet par les cas de plagiat, de fabrication et par la possibilité que les Aborigènes se soient modernisés et ne correspondent plus aux idées romantiques associées à la notion de Rêve ainsi qu'à l'ancienneté des cultures aborigènes (West 2000, Barker 2003). Alors même que le développement de l'art aborigène contemporain témoignait de la vivacité de ces cultures et des capacités d'innovations de leurs acteurs, ceux-ci furent renvoyés à devoir se conformer à un stéréotype – processus qui n'est pas sans rappeler les limites posées à la reconnaissance des titres fonciers autochtones (chapitre 1). Ce même risque est désormais aussi au cœur des initiatives de développement sur les pays : après avoir été considérés comme artistes *a priori*, les Aborigènes vont-ils tous devoir devenir des écologistes (avec, sous-jacente, l'image essentialiste du bon sauvage vivant en harmonie avec la nature), alors même que leur comportement sur le pays ne relève pas d'une logique de conservation mais d'interaction ?

« *L'invention de la tradition n'est pas, comme l'expression pourrait le suggérer, une transformation essentiellemnt générée de manière autonome au sein d'une communauté perçue comme spatialement et culturellement distincte. C'est un vernis pour un moment*

[60] Sur l'opposition entre identité fine (prescrite) et épaisse, voir les analyses de Pap Ndiaye à propos des Noirs de France dans Ndiaye 2008.

[61] Clifford 2001, p. 469: « comment l'« indigénité » est-elle à la fois enracinée dans des lieux particuliers et acheminée de lieu en lieu ? » .

particulier des relations interculturelles, particulièrement quand elles sont d'une nature asymétrique »[62]. La question politique de l'autochtonie - telle qu'elle s'est développée au travers d'organisations représentatives locales comme les organisations du Kimberley aborigène, en lien avec des ONG et instances internationales - est un exemple paradigmatique de ce constat fait par les anthropologues Weiner et Glaskin dans leur article consacré aux processus de légalisation des identités culturelles par les Etats-nations du Pacifique contemporain.

Dans un article de 2003 intitulé « Le retour de l'autochtone »[63], l'anthropologue Adam Kuper, critiquant le travail du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA) à l'ONU, remet en cause la validité anthropologique de la notion d'autochtonie en montrant que les présupposés sur lesquels reposent les revendications indigènes sont inspirés de modèles anthropologiques obsolètes. De ce fait, non seulement les interactions et la modernisation de ces groupes ne peuvent être prises en compte mais encore une nouvelle forme d'essentialisme se trouve promue, exprimée non pas tant à travers des critères raciaux ou biologiques qu'au travers d'une idéologie culturaliste : dans le Kimberley ce serait la notion d'une "Loi et Culture" spécifique aux Aborigènes.

En outre, Kuper insiste sur le rôle joué par d'autres agents que les autochtones – organisations internationales et ONG en particulier – qui, partant de motivations qu'il estime sans doute généreuses, aboutissent, en se fondant sur des théories qu'il dit douteuses pour les avoir critiquées (Kuper 1988), à de nouvelles formes de racisme dans le soutien qu'ils apportent aux revendications indigènes, sapant par là même leur éventuelle légitimité : « *De nouvelles identités sont fabriquées et des porte-paroles identifiés qui, nécessairement, ne peuvent être représentatifs, et peuvent même effectivement être la création de partis politiques et d'ONGs. Ces porte-paroles demandent la reconnaissance de manières alternatives de comprendre le monde mais, c'est là toute l'ironie, ils le font dans l'idiome de la théorie occidentale de la culture* »[64]. De la même manière, en France, Jean-Loup Amselle, dans un ouvrage récent consacré à une critique des courants postcoloniaux et subalternistes conclut

[62] Weiner & Glaskin 2006, p.4: "The 'invention' of tradition is not, as the phrase might suggest, an essentially autogenously generated transformation from within a community perceived to be spatially and culturally distinct. It is a gloss for a particular moment in inter-cultural relations, especially of an asymmetric nature".
[63] Kuper, 2003, « The return of the native », *Current anthropology*, vol. 44 (3), p.389-402.
[64] Kuper, 2003, p. 395 : "New identities are fabricated and spokespeople identified who are bound to be unrepresentative and may be effectively the creation of political parties ad NGOs. These spokespeople demand recognition for alternative ways of understanding the world, but ironically enough they do so in the idiom of Western culture theory".

que « *en reprenant à leur compte les stéréotypes de l'Occident émis à leur encontre, les postcoloniaux et subalternistes, croyant se dresser contre lui, auraient de fait œuvré à son hégémonie* » (Amselle 2008, p. 273). Autrement dit, les colonisés, et parmi eux les autochtones, qu'ils soient manipulés par des organisations jouant de leur position de faiblesse économique et politique, ou qu'ils aient été représentés par des intellectuels occidentalisés, n'auraient fait que reprendre passivement les modèles par lesquels ils ont été minorisés, par un mimétisme révélant leur subordination, afin de se fabriquer une identité dans le concert international aussi bien politique que scientifique : leurs revendications d'autonomie et de souveraineté ne seraient en définitive que le signe de leur assimilation même.

Alan Howard, dans un texte consacré aux politiques ethniques dans le Pacifique, relève cependant que « *les administrations coloniales ont institutionnalisé les catégories ethniques en tant qu'entités sociales formelles et, de manière générale, attribué droits et privilèges en fonction de celles-ci. Elles ont donné aux Insulaires du Pacifique une conscience de l'ethnicité sociale en tant que phénomène pertinent pour l'obtention du pouvoir politique et du bien-être économique* »[65] ; de sorte que si les Insulaires, y compris les Aborigènes d'Australie, ont intégré ces notions et formes de catégorisation, ils les ont ensuite eux-mêmes consciemment utilisées, plutôt que sous l'effet d'une manipulation, afin de réaliser leurs intérêts et manières propres. Howard tente d'ailleurs de caractériser ces manières spécifiques en opposant à une perspective européenne, fondée sur la notion de transmission génétique des caractéristiques individuelles et collectives telles que culture et langue, une perspective océanique selon laquelle ces mêmes caractéristiques sont le produit d'histoires relationnelles : « *en Océanie, la reconstruction continuelle – le processus plutôt que la structure – apparaît être la norme* »[66].

L'historien "subalterne" – notion au départ empruntée à Gramsci - Gayatri Chakravorty Spivak a forgé la notion d' « essentialisme stratégique » pour rendre compte de ces processus présidant à l'affirmation des revendications subalternes auxquelles les autochtones peuvent être rattachées. Le terme désigne l'utilisation d'un essentialisme positif en ce sens qu'il sert des objectifs politiques clairement définis : « *l'essentialisme stratégique concerne l'agrégation de tous les individus au sein de collectifs* ad hoc *dans le but de les faire*

[65] Howard, 1990, p. 268: "Colonial administrations institutionalized ethnic categories as formal social entities, and generally prescribed rights and privileges accordingly. They brought to Pacific Islanders an awareness of social ethnicity as a phenomenon – one that was relevant to obtaining political power and economic well-being".
[66] *Ibid*., p. 267: "In Oceania, continual reconstruction – process rather than structure – appears to be the norm".

exister en tant que groupes »[67]. On en a vu dans cette thèse plusieurs exemples comme dans la mise en avant par les acteurs du débat politique dans le Kimberley d'un affrontement entre deux Lois ou, dans ce chapitre, dans la mise en œuvre de modèles de développement fondés sur la reconnaissances de deux manières (two-ways), deux « boîtes à outils » pour reprendre l'expression d'Altman. « Loi et Culture » : l'expression d'un « essentialisme stratégique » des Aborigènes du Kimberley.

Ce que cette notion permet de comprendre et mettre en avant, en réponse à Kuper ou Amselle, c'est que si les subalternes emploient un vocabulaire et des idiomes essentialistes, dont l'origine se trouve effectivement dans les nationalismes européens des XIXème et XXème siècles, c'est qu'ils n'ont pas d'autre choix pour se faire entendre des pouvoirs institutionnels. Comme le dit Joe Brown : « *ça ressemble à une guerre maintenant, une guerre avec les discours, un combat de mots, c'est ce qui nous entoure désormais* » (voir supra). En ce sens l'ironie dénoncée par Kuper ne traduit pas autre chose que son incapacité à comprendre ou seulement faire état de la « nature asymétrique » de la situation particulière dans laquelle s'énoncent les revendications autochtones, qui est effectivement marquée par un déséquilibre de pouvoir tel que ces groupes et individus ne sont jamais en capacité de s'exprimer dans leurs propres termes s'ils veulent obtenir une quelconque avancée politique ni même de parvenir à faire entendre les significations qu'ils attribuent aux termes qu'ils empruntent.

Ainsi, à l'affirmation de mondes autochtones singuliers sur lesquelles se fondent des revendications politiques de reconnaissance, d'autonomie et de partenariat, répondent systématiquement la formation de nouvelles catégories de la part des acteurs à qui ces demandes sont adressées : à l'essentialisme stratégique autochtone correspond un essentialisme politique, administratif, légal, scientifique aussi, qui nie le dynamisme des logiques de correspondance et de réseau qui informent les formations sociales indigènes ainsi que les contraintes dans lesquelles ces dernières doivent s'énoncer pour exister (David 2006). *Tout se passe*, constate Glowczewski, « *comme si le débat dérapait toujours dans ses extrêmes, alors qu'il faudrait promouvoir un modèle qui puisse rendre compte simultanément d'un essentialisme relatif (spiritualité, valeurs, croyances, rites, etc.) et d'un dynamisme reconnaissant l'apport créateur des individus et des mouvements sociaux* » (Glowczewski 2000, p. 413). En revenant d'un point de vue plus théorique dans un dernier chapitre sur les notions d'autochtonie, de réseau et d'oralité - enjeux déterminants qui structurent cette thèse

[67] Spivak, 1985, p. 342, cité et traduit dans Amselle 2008, p. 146.

de manière transversale, chacun des précédents chapitres étant bâti comme une variation sur des manifestations particulières de ces problématiques – c'est à l'édification d'un tel modèle que j'entends m'appliquer.

CHAPITRE 5 AUTOCHTONES DU 42È MILLÉNAIRE

INTRODUCTION

La Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones, votée par l'assemblée générale de l'ONU le 13 septembre 2007 - adoptée par 143 voix pour, 4 contre (Australie, Canada, Etats-Unis et Nouvelle-Zélande) et 11 abstentions - marque la reconnaissance officielle de la notion d'autochtonie dans le concert international des Etats-Nations, après plus de trente ans de militantisme politique autochtone en ce sens[1]. Pour autant, il n'existe pas à ce jour de définition officielle de la notion de « peuple autochtone » : l'ONU se repose sur l'autodéfinition de ces groupes et leur reconnaissance mutuelle et, dans la pratique, la définition proposée par le rapporteur Martinez Cobo (Martinez Cobo 1987) reste opératoire. Celle-ci repose sur trois critères : l'antériorité d'habitation d'un territoire, la minorisation politique et la persistance de singularités culturelles. Comme le statut de « peuple autochtone » repose sur l'autodéfinition, elle constitue avant tout un positionnement politique particulier - distinct à la fois des minorités nationales et du « 4ème monde » (*fourth world*), terme qui désigne les peuples sans Etats tels que les Roms en Europe.

Si du point de vue politique le statut autochtone revendiqué par des groupes mis en minorité sur des territoires sur lesquels ils exerçaient autrefois leur seule souveraineté est maintenant reconnu internationalement, le contenu anthropologique à donner à cette catégorie continue de poser problème et de nourrir les débats au sein de la discipline, notamment en raison de ces définitions politiques et légales qui soulignent plus qu'elles ne réduisent l'hétérogénéité des acteurs concernés par ce terme, qu'ils le revendiquent eux-mêmes ou y soient associés. A ce titre, on peut même se demander s'il est seulement souhaitable de

[1] Sur l'histoire et les problématiques du mouvement autochtone à l'ONU, voir Bellier 2004, 2006 et le DVD-Rom « Des peuples Autochtones Francophones en Mouvement ».

construire scientifiquement une telle catégorie alors même que l'histoire de ces peuples montre que de telles définitions catégorielles aboutissent nécessairement à une contrainte voire à une négation de l'agentivité de ces mêmes acteurs ; mais faudrait-il alors se contenter d'observer la prégnance de ce terme dans les rapports sociaux du monde contemporain sans en explorer la dimension anthropologique ?

La valeur anthropologique du terme « autochtone » tient justement dans les jeux de pouvoirs, les relations et les formes d'identification, individuelles ou collectives, qu'il permet, suscite ou impose. Au cours du premier chapitre, nous avons vu que la notion d'autochtonie recouvrait une tension entre deux types de définition, généalogiques (les descendants des premiers habitants d'un territoire) et expérientiel (ceux qui entretiennent une relation particulière à un territoire vécu comme consubstantiel ; Bird-David 1999, Ingold 2000).

En ce que d'une part, les autochtones mettent en avant des histoires alternatives de survie à la modernisation imposée dans le processus colonial, et que, d'autre part, ils ont obtenu la reconnaissance de « leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes » (ONU 2007, Article 5), leurs revendications, du point de vue de la discipline anthropologique, se situent dans le cadre des problématiques et théories postcoloniales de la culture et de l'identité qui ont critiqué les prétentions universalistes sous-tendant les colonialismes européens (Assayag 2007). L'affirmation politique des mouvements autochtones de par le monde participe à un mouvement plus large de décolonisation et de décentrement des valeurs européennes qui se sont exprimées, en anthropologie, au travers d'une critique du régime épistémologique de la discipline : comment fonder un tel savoir sans pour autant distribuer les identités, les cultures ou les appartenances en les figeant du même coup, dans un texte ou un rapport d'autorité inégal ?

Les autochtones, en outre, posent problème aux anthropologues parce qu'ils revendiquent le pouvoir du lieu et de la culture, qu'ils affirment des positions qualifiées d'essentialistes s'inscrivant contre le cosmopolitisme hybride des nouvelles élites mondialisées, notamment intellectuelles (Friedman 1994). De plus, leur existence et le renouvellement de leurs revendications en termes d'autonomie et de souveraineté fondées sur des Lois, des cultures et des lieux spécifiques, habités par d'autres instances, suggère l'existence de « modernités alternatives », vécues et agies par les acteurs autochtones : ils nous confrontent ainsi à la prégnance de réalités subalternes qui ne se laissent pas réduire ou déterminer par les impératifs du développement, du capital ou de l'Etat mais rencontrent dans

leur mouvement même des brèches dans lesquelles ils trouvent à se renouveler selon d'autres logiques et modalités (voir chapitres précédents).

L'enjeu de ce chapitre est, donc, comme Clifford le soulignait dans un article consacré aux problématiques autochtones dans le Pacifique, de répondre à la nécessité de « *découvrir un chemin tortueux entre les séductions d'un pluralisme postmoderne immature et les conforts dangereux offerts par les définitions exclusives soi/autre* »[2]. En d'autres termes, je veux ici parvenir à penser les singularités autochtones – qu'elles soient culturelles, sociales ou politiques - à partir de mon expérience australienne, dans une perspective anthropologique qui réduise l'altérité tout en préservant la singularité et la complexité des mondes sociaux réunis sous le vocable d'autochtonie : décrire les actions autochtones comme si elles pouvaient être les miennes mais sans les y réduire pour autant. Pour cela, j'entends amener une réponse à la question déterminante, parce qu'elle se construit sur une apparente contradiction, posée par Clifford qui, après avoir participé de la déconstruction postcoloniale de l'autorité ethnographique (Clifford & Marcus 1986, Clifford 1988), s'est récemment tourné vers les problématiques autochtones (Clifford 2001, 2004) : « *Comment allons-nous pouvoir commencer à penser une dynamique complexe entre un soi-terre local et des espaces sociaux élastiques ?* »[3].

I - ETRE CHEZ SOI : LA CONSTRUCTION DES FRONTIÈRES

La position autochtone, telle qu'elle s'exprime en Australie, repose en premier lieu sur l'affirmation d'une frontière irréductible entre Aborigènes et non-Aborigènes par l'examen de laquelle j'entends commencer mon exploration de sa pertinence anthropologique. L'étude des frontières, qu'elles soient culturelles, politiques ou encore ethniques, repose en grande partie sur l'essai de Frederik Barth, de 1969, *Les groupes ethniques et leurs frontières : l'organisation sociale de la différence culturelle*[4]. Dans cet essai, Barth décrit la constitution des groupes ethniques, terme large qui regroupe l'ensemble des manifestations

[2] Clifford 2001, p. 470 : « We need to discover a jagged path between the seductions of a premature, postmodern pluralism and the dangerous comforts offered by exclusivists self-other definitions ».

[3] Clifford 2001, p. 469 : "How shall we begin to think about a complex dynamic of local landedness and expansive social spaces?". Sur la traduction du terme 'landedness' voir *infra* , II Machines ontologiques.

[4] Barth, éd., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: Allen & Unwin ; F. Barth, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières : l'organisation sociale de la différence culturelle » in Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, eds., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, p. 204-249.

identitaires, par la création et l'entretien de frontières distinguant un « eux » d'un « nous », c'est-à-dire par « *son caractère attributif et exclusif* » (Barth, 1995, p. 212). Reprenant les travaux de Barth en tentant de fonder un modèle général des frontières ethniques, Andreas Wimmer redéfinit la frontière comme relevant d'une double opération cognitive : d'une part par la catégorisation séparant eux et nous, et d'autre part par des comportements différenciés dans les rapports entretenus avec eux ou nous ; lorsque ces deux opérations correspondent, la frontière est sociale (Wimmer 2008). Dans cette première sous-partie, je vais montrer comment le modèle constructiviste de la frontière s'inscrit dans le cadre australien et, dans une lecture critique de Wimmer, montrer quelles en sont les limites pour l'analyse de l'autochtonie australienne.

1. Frontières : Autochtones et non-Autochtones en Australie et dans le Pacifique

Dans son article de 2001, intitulé « Articulations Autochtones », James Clifford entend montrer, à partir de l'exemple du Pacifique, que ce qui fait la spécificité de la situation et des revendications autochtones dans le paysage socioculturel planétaire, en particulier par rapport aux phénomènes de diaspora et aux mouvements migratoires, serait leur ancrage territorial. La « terre », dans ce cadre, constitue une matrice concrète non seulement des singularités autochtones mais aussi de leur reproduction.

Le titre de ce chapitre fait ainsi référence à un stéréotype répandu à propos des Aborigènes : que leur culture (dans un singulier qui ne laisse pas d'être problématique) serait la plus ancienne du monde puisqu'il est accepté que les Aborigènes soient présents en Australie au moins depuis 40 000 ans. Implicitement, cette proposition suppose qu'en 40000 ans cette culture n'aurait pas changé, évolué ou vécu, puisqu'il s'agirait bien là de la plus longue culture ininterrompue au monde, mais elle invite également à prendre conscience d'une longue durée aborigène à mettre en relation avec les 5000 ans de notre propre civilisation européenne, si l'on prend comme son point de départ l'élaboration de l'écriture en Mésopotamie (même à remonter jusqu'à la révolution néolithique on n'en serait qu'à quelque 10 000 ans). Or la mythologie comme l'histoire orale en Australie témoignent de nombreux mouvements de population et de changements culturels ainsi que l'ont mis en valeur de nombreux travaux de recherche : l'arrivée du dingo en particulier, il y a environ cinq mille ans, marquerait un changement d'autant plus profond des sociétés et cultures autochtones en

Australie que d'une part c'est un animal carnivore concurrençant les chasseurs et que d'autre part il n'est pas arrivé seul ou à la nage[5].

La « terre » correspond à ce que les Aborigènes et Insulaires du détroit de Torres australiens appellent « pays » à partir duquel justement ils s'énoncent comme Autochtones et affirment une frontière qui est à la fois topographique, sociale et culturelle, correspondant à la frontière sociale selon Wimmer. Dans le Kimberley, nous avons ainsi vu que l'émergence d'une autochtonie proprement politique à Noonkanbah à la fin des années 1970, dans une *mob*ilisation pan-Aborigène par delà les différences entre groupes locaux, était étroitement liée à la défense du pays contre son exploitation minière. L'institution d'une frontière ethnique entre Aborigènes et non-Aborigènes, préparée par les rituels nomades alors en circulation, s'affirma ainsi en référence à une Loi spécifique, enracinée dans la terre elle-même et imposant aux vivants de prendre soin de ce qui l'habite, ancêtres et aïeux, Loi et Culture.

a) Racines du Pacifique

Le terme d'enracinement doit ici être compris dans le contexte spécifique de la région du Pacifique au sein de laquelle le modèle de racine culturellement prégnant, dans les échanges et les représentations, est moins celui de l'arbre que celui de l'igname, autrement dit du rhizome qui se déploie horizontalement, sous la surface, liant de manière souterraine en un réseau de lignes les différentes plantes qui émergent à la surface. En d'autres termes, cette notion d'enracinement renvoie à une organisation qui est fondamentalement horizontale, distribuée, dynamique, faite de liens, de nœuds et de lignes – croisées, superposées, voire tressées - plutôt que structurée de manière centralisée : « *le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états* » (Deleuze & Guattari 1980, p. 32)[6].

L'anthropologue Rainbird a confronté récemment le modèle du rhizome élaboré par Deleuze et Guattari aux usages sociaux océaniens à propos desquels ces auteurs s'étaient interrogés : « *N'y a-t-il pas en Orient, notamment en Océanie, comme un modèle*

[5] Sur le rôle du dingo dans les changements sociétaux et culturels en Australie, en particulier dans les rapports de genre, et sa place dans les mythologies, voir plus particulièrement, McIntosh 1996, Glowczewski 2004, David 2006.

[6] Sur l'importance de l'igname en Australie et dans le Pacifique ainsi qu'une discussion du modèle du rhizome, voir, Rainbird 2001, Rumsey 2001, Glowczewski 2004, 2005.

rhizomatique qui s'oppose à tous égards au modèle occidental de l'arbre ? » (Deleuze & Guattari 1980, p. 28 ; Rainbird 1991). Dans un article consacré à l'usage du rhizome du curcuma (*curcuma longa* ou *domestica*) dans les Iles Carolines et dans le Pacifique Sud, Rainbird montre d'une part l'importance ancienne de ce rhizome dans les échanges et les pratiques dans le Pacifique Sud mais aussi son utilisation, dans l'archipel de Palau, comme métaphore afin d'expliquer les relations hiérarchiques et généalogiques au sein des systèmes matrilinéaires locaux et dans le cadre de l'organisation villageoise : usage entrant en contradiction avec le modèle rhizomatique et nomadique de Deleuze et Guattari caractérisé notamment par l'absence d'ordonnancement hiérarchique et l'interconnectabilité de tous les points d'un rhizome. Pourtant, souligne Rainbird, le modèle des penseurs français reste bon à penser dans le contexte océanien « *mais il n'est possible de donner du sens à ces mondes qu'à partir d'une exploration des circonstances locales* »[7]. D'une manière similaire, l'anthropologue australien Alan Rumsey a critiqué le modèle intellectuel du rhizome en le confrontant aux réalités végétales et sociales de l'Australie et de la Papouasie de la Nouvelle-Guinée ; il donne notamment en exemple l'arbre banyan qui produit de nouvelles racines à partir de ses branches, selon un modèle qui combine des aspects arborescents et rhizomatiques (Rumsey 2001). Cependant, il montre aussi que le modèle du rhizome est mieux à même de rendre compte des modes d'organisations sociales traditionnelles dans ces deux contrées que les formes légales de reconnaissance de ces systèmes qui y ont été appliquées, à la condition d'y introduire les formes de hiérarchies et de segmentation structurant ces sociétés bien qu'elles se déploient au sein d'un espace d'action où le pouvoir et la connaissance sont distribués en réseau : *Au contraire, la terre est finement différenciée, selon des manières relativement fixes et stables. Mais les lieux et les pays, de même que les gens et le pays, sont interconnectés selon de multiples façons qui se recoupent de manière non-hiérarchique* »[8]. Au fondement de tels agencements, selon ses observations en Mélanésie et en Australie, se trouve le fait que le pouvoir comme la connaissance sont toujours et profondément localisés.

Du point de vue d'un modèle de rhizome ainsi reformulé de manière à intégrer des lignes de segmentation, une telle localisation ne signifie pas un isolement et une fermeture mais au contraire une ouverture dans de multiples directions : ce qui fait la singularité d'un

[7] Rainbird, 1991, p. 17: "there can be no doubt that rhizomes are good to think through in both the abstract and physical worlds, but making sense of these worlds can only be achieved through exploring the local circumstances".

[8] Rumsey, 2001, p. 39 : "This does not mean that […] spatiality is 'smooth ' or 'nomadic'. On the contrary, the earth is finely differentiated in relatively fixed and stable ways. But places and countries are interconnected in multiple crosscutting, non-hierarchical ways, and so are people to country".

lieu, du pouvoir et des savoirs qui y sont associés, c'est la manière dont ils sont reliés, prolongés, étendus à d'autres lieux de même nature : les positions au sein d'un rhizome social s'expriment en termes de nœuds. En ce sens, le terme d'ancrage ne renvoie pas aux racines paysannes attachées à un terroir spécifique mais à un mouvement orienté selon les multiples lignes de connexion constitutives d'un lieu qui doit toujours être actualisé en fonction d'un contexte : en fonction des gens présents sur un lieu spécifique, telle ligne sera choisie plutôt qu'une autre. Pour reprendre le bon mot de Clifford en conclusion du précédent chapitre, les lieux autochtones sont à la fois des racines (*root*) et des itinéraires (*routes*)[9].

Pour poursuivre dans une veine métaphorique, les notions de nœuds et d'ancrage se réfèrent donc ici à l'univers maritime : par exemple, l'ancre des navires, lancée pour marquer un arrêt sur un parcours, levée afin de se relancer sur ce parcours. L'image de l'ancre est d'autant plus appropriée pour parler de l'autochtonie dans la région Pacifique qu'elle appartient au domaine de la navigation maritime qui tient une place centrale dans les conceptions et les systèmes de savoirs des Insulaires ainsi que leurs pratiques d'échanges. Si le Kimberley n'était pas en contact immédiat avec ces courants océaniques suivis par les Polynésiens et Mélanésiens, l'Australie aborigène a, elle, été depuis longtemps en contact, sur la côte nord et nord est particulièrement, avec des insulaires non seulement du Pacifique mais aussi de l'actuelle Indonésie[10] (McIntosh 1996, Glowczewski 2004, de Largy Healy 2007, 2008) et, dans la période plus récente, ces contacts ont été renouvelés et redéployés au travers de forums régionaux tels que le Festival biennal des Arts du Pacifique Sud auquel des groupes Aborigènes ont participé depuis sa première édition à Fidji en 1972 (Glowczewski & Henry 2007).

En élargissant ici mon propos à la région du Pacifique Sud, à partir de ma lecture de Clifford, mon but est de resituer l'autochtonie aborigène en Australie dans un cadre historique et politique plus large que le cadre australien afin de montrer comment les revendications énoncées dans le Kimberley et l'Australie participent d'un mouvement politique : non pas tant celui de la décolonisation, au sens propre de renversement des pouvoirs coloniaux, mais celui de la postcolonisation, soit l'émergence dans cette région des politiques d'affirmation autochtones à partir des années 1970. Or celles-ci, comme le souligne Clifford, ont vu le jour dans un contexte historique bien particulier en ce qu'il se situait *après* les décolonisations

[9] Clifford, 2001, p. 469 : « how is "indigeneity" both rooted in and routed through particular places? ».

[10] La route préférentielle des équipages Makassar les menait le long des côtes Yolngu du Nord-est de la Terre d'Arnhem et sur l'île de Groote Eylandt à son large, mais leur présence sur la côte ouest a aussi été attestée même si les liens et échanges interculturels n'y ont pas été aussi florissants.

africaines et asiatiques et le démantèlement formel des empires coloniaux ; c'est-à-dire dans un contexte où d'une part « *la notion que l'indépendance politique sous la direction d'élites nationalistes mènerait à la libération et à la justice sociale a été presque complètement anéantie, en particulier pour les peuples locaux ou tribaux* », et où d'autre part le capitalisme entrait dans une phase de reconfiguration décrite comme capitalisme tardif ou globalisation postmoderne.

b) Situations postcoloniales autochtones

Ce que les Insulaires du Pacifique appellent *kastom* ou *Coutume* en Nouvelle-Calédonie française, et ce que les Aborigènes du Kimberley appellent *Loi et Culture* s'inscrivent dans et constituent un moment historique particulier : celui de la réaction indigène aux processus de globalisation de l'économie capitaliste prolongeant l'entreprise et les rapports de pouvoirs coloniaux dans le présent.

J'interprète ici la notion de postcolonisation au sens de l'évolution des études postcoloniales depuis leur fondation dans *L'Orientalisme* de Said (1978) et les travaux des historiens "subalternes", en tant que critique sémiotique d'une épistémè occidentale/européenne, reformulée plus récemment, sous l'influence de leur institutionnalisation, des théories de la globalisation et de ses critiques historiennes et néo-marxistes, en une critique du capitalisme tardif en tant que discours totalisant et englobant, soit dans un contexte renouvelé où *« la théorie postcoloniale se déclare simplement à l'unisson d'un monde où la culture, la communication, la crise de la représentation sont bel et bien devenus des enjeux majeurs des luttes réelles* » (Pouchepasdass, 2007, p. 216). Les revendications autochtones, dans un tel cadre, visent moins à renverser l'Etat *post*colonial qu'à établir des rapports différents entre les populations et les institutions autochtones et non-autochtones, particulièrement dans les anciennes colonies de peuplement telles que l'Australie, la Nouvelle-Zélande ou la Nouvelle-Calédonie.

Il ne s'agit donc pas ici pour moi de procéder à une comparaison entre l'Australie et le Pacifique qui réduirait les discours autochtones dans un récit anhistorique et non spécifique, ainsi qu'il a été reproché aux études postcoloniales de le faire (Assayag 2007, Smouts 2007, Amselle 2008), mais au contraire d'établir des liens de résonance et de correspondance entre différents lieux qui permettent de faire ressortir les singularités de chacun des termes ainsi articulés. De ce point de vue, les mouvements autochtones en Australie ont ceci de spécifique

par rapport aux autres mouvements autochtones dans le Pacifique qu'ils s'énoncent dans une situation caractérisée d'une part par l'absence de traité entre les peuples autochtones et les premiers colons ou leurs descendants, d'autre part par la faiblesse démographique des Aborigènes et Insulaires du Detroit de Torres (environ 2% de la population australienne), et enfin par la diversité des groupes autochtones – que ce soit en termes d'histoire, de culture ou de situation politique - rencontrés sur l'île australienne qui non seulement a une taille continentale mais en outre est un Etat-nation fédéral ; autant de facteurs pesant sur la définition changeante d'une frontière ethnique entre Aborigènes et non-Aborigènes en Australie.

2. Les groupes ethniques et leurs frontières

La perspective développée par Barth dans les années 1970 s'inscrivait en opposition aux modèles culturalistes, alors dominants en anthropologie, et aux revendications indigènes de type culturaliste, qui définissent les groupes ethniques en isolement les uns des autres à partir de traits ou de contenus distinctifs. En recentrant l'analyse sur les frontières, le contenu culturel et les traits distinctifs apparaissent comme le résultat ou l'effet de cette frontière et non comme son fondement. De fait, l'analyse des frontières ne peut se faire à partir de groupes pris isolément les uns des autres mais se situe nécessairement dans le cadre de leurs interactions. Ce contact en effet est la source même de la formation des groupes ethniques et/ou culturels en ce que *« la persistance des groupes ethniques en situation de contact implique non seulement des critères et des marques ostensibles d'identification, mais aussi* une structuration de l'interaction *qui permette la persistance des différences culturelles* » (Barth 1995, p. 214; accentuation personnelle).

Barth est ainsi présenté comme l'un des fondateurs à la fois de l'écologie sociale et du courant constructiviste, qui constitue encore l'un des courants majeurs de l'anthropologie contemporaine, selon lequel l'ethnicité, ou l'identité, ne sont pas simplement données mais produites dans le cadre de processus sociaux d'interaction : « *Le fait que les formes contemporaines soient principalement politiques ne diminue en rien leur caractère ethnique. De tels mouvements politiques constituent de nouvelles façons de rendre les différences culturelles pertinentes sur le plan organisationnel* » (Barth 1995, p. 242-243).

Les analyses de Barth ont suscité des centaines de publications ethnographiques sur la question des frontières, particulièrement dans l'anthropologie anglo-saxonne et américaine,

ainsi qu'une longue série de débats théoriques dans lesquels s'inscrit la question actuelle de l'autochtonie, de l'invention de la tradition ou de l'inventivité des cultures (Wagner 1980, Hobsbawn & Ranger 1983). Patrick Sullivan, qui a longtemps travaillé dans le Kimberley auprès des organisations régionales autochtones, dans un numéro spécial de *The Australian Journal of Anthropology* de 2006, reprenait ce même modèle de la culture comme effet de relations politiques et stratégiques (Sullivan 2006).

Le problème que pose un tel modèle constructiviste, particulièrement dans le courant de pensée qui envisage l' « invention » des traditions ou de la culture dans le Pacifique comme une manipulation d'ordre purement stratégique et politique, est que si elle s'inscrit contre la perspective des anciens eux-mêmes qui affirment que c'est la culture, en tant qu'elle émerge du sous-sol de la Loi, qui instaure les frontières, elle permet cependant de rendre compte des revendications exprimées par des intellectuels et militants autochtones qui sont fondées, elles, sur un héritage historique plutôt qu'une pratique contemporaine et qui instaurent une différence irréductible au métissage. Ainsi la question de la frontière se trouve au cœur des enjeux autochtones en ce qu'elle crée une ligne de partage entre différentes positions.

Le terme « autochtone », en tant que catégorie, recouvre une grande variété de situations individuelles, d'histoires et de trajectoires singulières, de sorte que, en Australie et même dans le Kimberley ou la seule ville de Fitzroy Crossing, personne n'est effectivement en position de représenter une totalité autochtone ou de parler en son nom ; nous avons vu aussi comment le terme recouvrait une tension entre deux types de définition - l'une historique ou généalogique (les autochtones sont tous les descendants des occupants du pays au moment de l'acquisition de la souveraineté par la Couronne britannique) et l'autre relationnelle ou expérientielle (les indigènes sont ceux des habitants qui entretiennent une relation privilégiée avec un environnement qu'ils conçoivent et pratiquent comme habité par d'autres agents) – que chaque personne articule en fonction d'une histoire personnelle ou de la situation d'énonciation particulière dans laquelle il se trouve. En ce sens, le terme même d'autochtone est une « fiction », une communauté imaginée et un lieu de tensions d'autant plus virulentes qu'il a longtemps été attribué par un pouvoir dominant tandis que les gens s'identifiaient en fonction de critères plus fins tels que la langue ou le lieu de résidence. A cet égard, nous avons vu comment l'émergence d'une nouvelle frontière ethnique dans le Kimberley entre Aborigènes et *Kartiyas* marquait la sécularisation du pouvoir rituel et l'entrée en politique des anciens en tant qu'Aborigènes.

Toutefois, on peut déjà nuancer ce dilemme de l'hétérogénéité autochtone en notant d'une part que les revendications culturalistes militantes répondent aux formes de reconnaissance légales qui « *créent une dissonance entre l'expérience vécue du mélange et le besoin, face à la modernité, de se représenter comme non mélangé* »[11] ; d'autre part, il faut aussi relever avec de Certeau que l'unité aborigène est une nécessité politique qui « *apparaît d'abord sous une forme culturelle parce qu'elle est dépourvue de moyens propres du point de vue politique comme du point de vue économique* » (de Certeau,1980, p. 149). En ce sens, les revendications culturalistes relèvent de véritables stratégies. La culture ou la tradition, en effet, sont des termes qui occupent une place significative dans les institutions australiennes au point que l'administration des affaires aborigènes est fondée sur une telle différence *a priori*. Nous relevions ainsi en conclusion du chapitre précédent que « *L'invention de la tradition n'est pas, comme l'expression pourrait le suggérer, une transformation essentiellement générée de manière autonome au sein d'une communauté perçue comme spatialement et culturellement distincte. C'est un vernis pour un moment particulier des relations interculturelles, particulièrement quand elles sont d'une nature asymétrique*»[12]. Ainsi, puisque la culture fait l'objet de définitions de type essentialiste *de part et d'autre* de la frontière, elle ne peut être comprise autrement que comme un terme de relation sur lequel une lutte politique est menée dans le cadre d'un rapport de pouvoir déséquilibré caractéristique d'une situation minoritaire : l'enjeu, pour chaque partie impliquée, est de parvenir à imposer sa propre définition dans l'espace public et la pratique.

a) Un modèle général de la frontière

Le modèle développé récemment par Andreas Wimmer en reprenant Barth et les nombreuses études qu'il a suscitées se fonde sur l'affirmation que les différents courants de pensée – constructivistes, primordialistes, instrumentalistes, culturalistes, etc. – ne représentent jamais que des constellations particulières, des applications locales du modèle général de la construction sociale des frontières qu'il entend mettre en place. De la même façon, sa définition large du groupe ethnique, inspirée de Weber, lui permet de ranger toutes

[11] Sullivan 2006, p.255: « the problem for each of the peoples discussed in these papers is the dissonance between the lived experience of mixing and the need, in the face of modernity, to represent themselves as unmixed ».

[12] Weiner & Glaskin, 2006, p. 4: "The 'invention' of tradition is not, as the phrase might suggest, an essentially autogenously generated transformation from within a community perceived to be spatially and culturally distinct. It is a gloss for a particular moment in inter-cultural relations, especially of an asymmetric nature".

ses manifestations sociales particulières – raciale, culturelle, politique – sous le terme général d'ethnicité[13].

A partir d'une lecture synthétique d'études portant sur les relations entre groupes ethniques, Wimmer identifie quatre lignes de variation de leurs frontières : leur degré respectif de pertinence politique, de clôture sociale, de différenciation culturelle et de stabilité dans le temps. Afin de rendre compte de ces variations, Wimmer tente d'articuler ensemble trois courants théoriques : le constructivisme de Barth, les études de l'ethnicité en tant que lutte de pouvoir (d'après Bourdieu, Turner ou Gramsci) ainsi que les études institutionnalistes de la sociologie américaine dont il est l'un des principaux représentants et selon lesquelles les institutions existantes incitent les acteurs à choisir un type de frontière plutôt qu'un autre – les autochtones choisiraient ainsi ce terme parce qu'il est celui en vigueur dans l'administration australienne : l'historienne du KLC Fiona Skyring observe que si les Aborigènes de la région de Fitzroy Crossing revendiquèrent des *outstations* au titre d'une appartenance tribale c'est qu'ils ne pouvaient espérer en obtenir auprès de l'*Aboriginal Land Trust* qu'à condition d'employer ce langage là[14].

Les institutions ne représentent cependant que l'une des trois contraintes du champ social pesant sur le choix d'un type particulier de frontière dans le modèle de Wimmer : il y ajoute en effet la position des acteurs dans une distribution du pouvoir – qui définit la pertinence de tel ou tel type de frontière par rapport à des positions individuelles - ainsi que les réseaux d'alliances politiques qui délimitent le champ des appartenances et donc l'aspect de la frontière (culturelle, nationale, raciale, etc.). Ainsi, chaque acteur, en fonction de ces trois contraintes choisira un type de frontière particulier selon sa situation propre. Autrement dit, la frontière ethnique est le résultat d'un processus de négociation entre acteurs situés et correspond à ce champ dans lequel leurs intérêts convergent : la nature du consensus atteint déterminant la forme opérationnelle de la frontière, sa nature catégorielle ou sa pénétration du tissu des relations sociales (Wimmer 2008).

Le modèle de Wimmer s'appuie donc sur une « théorie du compromis culturel » selon laquelle : « *un consensus entre des individus et des groupes dotés de différentes ressources émergera plus probablement si leurs intérêts se superposent au moins*

[13] Wimmer 2008, p. 973-974.
[14] Skyring 1998, , p.102: "I suggest that the former residents of stations north of the Ngurrara claim could only use the concepts and administrative structures available at the time". Voir lettre de demande pour une outstation à Yalanarra en annexe.

partiellement et que les stratégies de classification peuvent s'accorder sur une vue partagée. Il est dès lors possible de s'accorder sur le fait qu'une frontière ethnique particulière représente la plus importante division du monde social. Que les intérêts se rejoignent, cependant, ne signifie pas pour autant qu'ils soient identiques »[15].

b) Compromis culturels

Nous avons vu, dans le cadre des organisations autochtones représentatives du Kimberley, comment le pouvoir et l'action politique étaient distribués et négociés entre des individus situés de manière différentielle sur deux échelles de pouvoir, celui de la bureaucratie et celui de la Loi, ainsi qu'à des niveaux d'organisation différents – local (Fitzroy Crossing, la vallée du fleuve Fitzroy, le Kimberley), national (Australie Occidentale, fédération d'Australie) voire international (Groupe de Travail sur les Populatons Autochtones, négociations avec des compagnies minières transnationales)– mais aussi que la représentativité même des organisations et de leurs membres exécutifs était toujours sujette à discussion. Si toute action est soumise à un consensus, ce dernier n'est pas durable et est toujours susceptible d'être remis en question, quitte à provoquer l'échec de l'action envisagée.

Le modèle de Wimmer se veut un pas en avant, au-delà du dualisme entre constructivisme et essentialisme, mais il est orienté sur une logique de pouvoir elle-même déjà située dans une économie particulière du pouvoir - à savoir celui des Etats-nations et des institutions internationales dont ils se sont dotés – qui surdétermine son analyse. En d'autres termes, il ne permet pas de mettre en lumière les logiques indigènes qui président à la constitution de la frontière ethnique aborigène puisque les conditions de négociation du compromis ou du consensus culturel déterminant la frontière opérationnelle ne sont pas situées dans le cadre des processus sociaux qui prévalent localement. Dans ce modèle, les autochtones n'ont d'autre choix que de s'accommoder du pouvoir ou de lui résister stratégiquement, pas celui de faire exister leurs mondes singuliers ni de déployer ce que Sahlins dénomme l'inventivité de la culture (Sahlins 1999). Alors même que son modèle réintroduit le degré de différentiation culturelle comme une importante variable de l'aspect de la frontière ethnique, les logiques indigènes ou subalternes ne semblent pas y avoir de place.

[15] Wimmer 2008, p.998 : According to this theory, a consensus between individuals and groups endowed with different resources is more likely to emerge if their interests at least partially overlap and strategies of classification can therefore concur on a shared view. It is then possible to agree that a particular ethnic boundary indeed represents the most important division of the social world. Interest overlap does not necessarily imply that interests are *identical*, however".

En outre, si le modèle de Wimmer parvient effectivement à rendre compte de l'hétérogénéité du champ social que recouvre le terme « autochtone » en Australie et des tensions internes qui à la fois le structurent et le délimitent, il permet difficilement d'articuler entre eux les différents niveaux auxquels l'appartenance à un ensemble autochtone est mise en œuvre *de manière simultanée* : à la fois localement – en termes de *mobs*, de résidence, d'affiliation à un groupe linguistique ou culturel -, nationalement – en termes de régions spécifiques -, et aux niveaux fédéral et international – en termes d'autochtonie. Or, à chacun de ces niveaux, la frontière ethnique, l'ancrage particulier et le compromis se déplacent : tandis que localement c'est le critère de différenciation culturelle qui joue le plus pleinement, à un niveau national ou international ce sont les critères de pertinence politique et de clôture sociale qui sont mis en avant, parce que le groupe réuni, dans un compromis instable, sous la bannière « autochtone » est plus large et hétéroclite.

La théorie du compromis culturel peut éclairer efficacement l'élaboration de la Déclaration des droits des peuples autochtones au sein du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones à Genève depuis 1982 et votée par l'Assemblée Générale ONU en 2007[16], mais la largeur de l'échelle sur laquelle elle opère empêche de rendre compte de multiplicité des situations locales et localisées, du fait que les acteurs indigènes gèrent et manipulent une multiplicité de frontières dans leur existence quotidienne. Autrement dit, l'ensemble des « *tensions réelles qui existent au sein du continuum des localités autochtones* » (Clifford 2001) et au sein de ces localités mêmes, est rendu invisible ; or on pourrait dire de ces tensions non seulement qu'elles existent, mais qu'elles sont intrinsèques à l'ensemble « autochtone ».

c) Singularités autochtones

Car les revendications autochtones émergent d'un champ social qui est traversé d'autres modalités et pratiques du pouvoir et de l'action politique, dans lequel les actions efficaces s'organisent depuis la base vers le sommet (*'bottom-up'*) plutôt que sur le mode inverse (*'top-down' approach*), constamment critiqué, particulièrement dans la gestion publique des affaires aborigènes. Le pouvoir autochtone, en effet, est distribué : c'est une entité en circulation, jamais longtemps accumulée au même point. L'absence de leaders représentatifs durables ou incontestés, quel que soit le niveau, en est un exemple frappant

[16] Sur l'élaboration de la Déclaration, voir Martinez 1999, Bellier 2004, 2006; Corntassel 2007.

même si, du point de vue de l'efficacité politique, cela grève le projet indigène (Sullivan 1996). Dans le nord de l'Australie, par exemple, le dirigeant historique du NLC, Galarrwuy Yunupingu, a été maintes fois attaqué, que ce soit par des hommes politiques australiens ou par ceux qu'il représentait ; dans la dernière décennie, le centre du dialogue politique avec les indigènes du nord de l'Australie s'est déplacé depuis la terre d'Arnhem vers la péninsule du Cap York où les thèses de Noel Pearson, et les projets développés par son Institut du Cap York pour dépasser la dépendance indigène aux allocations sociales, ou le « colonialisme de l'assistance » (*welfare colonialism*), ont été récupérées par le pouvoir conservateur alors en place dans un durcissement marqué par rapport à la période précédente qui avaient vu des avancées spectaculaires, en particulier le *Native Title*, dans le domaine des droits indigènes spécifiques. Cette récupération politique d'un projet subalterne de développement d'une économie indigène, a jeté le discrédit sur la personne de Noel Pearson, sifflé lors de la dernière conférence *Caring for Country* à Cardwell, dans le Queensland, juste au sud de sa région d'origine. De tels exemples de déplacement de la représentativité, d'émergence et de retrait de leaders indigènes, contestés par leur base ou des acteurs d'autres régions, pourraient être multipliés : ils font partie intégrante de l'histoire politique autochtone.

La position politique autochtone en Australie, quel que soit le niveau, se manifeste d'abord dans la revendication, à titre individuel ou collectif, d'une autonomie et d'une souveraineté, mais pourtant elle ne s'énonce pas dans une optique nationaliste ou indépendantiste (Glowczewski 2007b : 87). Si Clifford, en relevant ce trait dans le Pacifique, le met en lien avec le contexte historique particulier dans lequel les revendications indigènes ont émergé dans le Pacifique à la fin des années 1960, soit après les drames des indépendances nationales africaines et asiatiques, on peut aussi relever d'une part que les Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres australiens ne se sont jamais organisés en Etat et, d'autre part, que cette revendication d'autonomie et de souveraineté est ancrée dans des localités, des formes d'attachement local à la terre qui ne se réduisent pas à un rapport de propriété mais se comprennent en terme de relations (Glowczewski 2007a, Smith 2006).

Benjamin Smith, à partir de son travail dans la péninsule du Cap York (Queensland) et s'appuyant sur la définition d'Appadurai d'une localité (voir chapitre 3), écrit ainsi: « *Le lieu est sûrement plus qu'une localisation dans l'espace. Le « lieu » existe plutôt comme un mélange entre une localisation, des gens et les significations qui circulent autour d'eux. C'est un assemblage complexe et fluide de localisation, de population, de signification et de*

pratique »[17]. La demande de souveraineté autochtone s'exprime à partir de telles localités relationnelles qui constituent des zones, individuelles ou collectives, de souveraineté, dans lesquelles l'autonomie revendiquée est tempérée par la nécessité d'entretenir des relations pour persister dans son être.

Les Aborigènes que j'ai rencontrés dans le Kimberley ne sont pas des séparatistes : leur volonté première est celle d'organiser différemment les relations qu'ils entretiennent avec la société australienne et l'Etat en particulier ; mais pour cela, affirment-ils, il faut auparavant reconnaître leur différence et leur spécificité. Lorsque dans le communiqué de presse rédigé à l'issue des assemblées générales annuelles des organisations indigènes représentatives du Kimberley en 2007, June Oscar en appelle à un « changement de paradigme » dans la relation entre les Aborigènes et l'Etat, elle s'inscrit dans une logique qui prévaut depuis les années 1970 sous la forme de la demande d'une rédaction et de la signature d'un traité entre les Aborigènes et l'Etat en Australie.

d) Un traité en Australie

La campagne pour un Traité battit son plein à la fin des années 1980, en préparation des célébrations du 'bicentenaire' de l'Australie (c'est-à-dire l'anniversaire de l'arrivée de la Première Flotte à proximité de l'actuelle Sydney) mais elle resurgit régulièrement dans le débat public (Hiatt 1987, Brennan *et al.* 2005, Langton 2006). L'Australie est en effet le seul pays du Commonwealth, contrairement aux Etats-Unis, au Canada ou à la Nouvelle-Zélande, dans laquelle aucun traité ne fut jamais signé entre les colons et les populations autochtones. Les représentants de la Couronne Britannique, constatant l'apparente dispersion des populations ainsi que leur faible niveau de technologies matérielles, se contentèrent d'acquérir unilatéralement la souveraineté sur le continent austral, geste qui fut par la suite rationnalisé légalement à travers la notion de *terra nullius*.

Bien qu'elle ait suscité de nombreuses discussions et controverses parmi les Aborigènes réunis au sein d'organisations représentatives ou de forums de discussion, en raison de leur hétérogénéité d'histoires et de modes de vie, la campagne nationale pour un Traité se fit sous l'appellation de « *Makaratta* », terme qui, dans certaines langues yolngu du

[17] Smith, 2006, p. 222: "Place is surely more than a spatial location. Rather, "place" exists as a mixture of location, people and the meanings that circulate around them. It is a complex and fluid assemblage of location, population, meaning and practice".

nord-est de la terre d'Arnhem, désigne une cérémonie de règlement de conflit entre deux parties, le plus souvent en raison d'un meurtre (Hiatt 1987) : la partie offensée a là la possibilité de tirer le sang de la partie offensante, le meurtrier ou sa famille, en perçant la cuisse du coupable d'un coup de lance, le sang versé mettant fin au conflit. Bien que la proposition de Traité ne vise pas à blesser le Gouvernement physiquement, Hiatt relève que le terme de *makaratta* est approprié dans la mesure où « *Dans les deux cas, me semble-t-il, le principe central est que la partie offensante offre à la partie offensée une forme de réparation, et que la partie blessée accepte cette offre comme résolution définitive, malgré le fait que sa valeur est de manière palpable moindre que la perte. Dans les deux cas, en outre, l'objectif est d'atteindre ou de restaurer une* coexistence *pacifique et d'unifier des peuples divisés par le conflit et le ressentiment* »[18].

L'enjeu d'un traité, et ce qui explique son échec jusqu'ici, tient précisément à ce que la signature d'un tel document implique la reconnaissance de deux parties autonomes et souveraines, c'est-à-dire de reconnaître aux autochtones le statut de 'nation', sinon au regard de la loi internationale du moins d'une manière similaire aux Nations Premières nord-américaines. Autrement dit, l'enjeu est de reconnaître la possibilité d'une relation de partenariat, où la gestion du pays est négociée entre instances autochtones et instances gouvernementales. Cette demande de partenariat est aussi au cœur du modèle « *two-ways* » promu par les anciens ou encore de la demande d'une autorité régionale autochtone pour le Kimberley. Elle se heurte cependant à l'idéal unitaire de l'Etat-nation qui, en Australie, s'exprime au travers d'un « égalitarisme individuel » (Kapferer 1988) qui, de la même manière que l'idéal républicain en France, empêche la reconnaissance de spécificités ethniques ou communautaires et l'attribution de statuts particuliers et ceci alors même que, d'un point de vue historique, la nation australienne s'est construite sur une telle séparation, parfois poussée à un niveau radical niant l'humanité même des autochtones.

Au cours d'une conférence sur la position des peuples indigènes dans les constitutions nationales, le Chef canadien Ovide Mercredi posait ainsi le problème : « *Il est impossible pour nous de prendre le pouvoir de la même manière que la colonisation le fit dans d'autres parties du monde, comme par exemple en Afrique. Nous devons trouver*

[18] Hiatt 1987, p. 143: « In both cases, it seems to me, the central principle is that the offending party offers the injured party a form of reparation ; and that the injured party accepts the offer as the final settlement, despite the fact that its value is palpably less than the loss. In both cases, furthermore, the objective is to achieve or restore peaceful co-existence and to unify peoples divided by conflict and resentment" ; accentuation personnelle. Une *makaratta* est mise en scène dans le film de Rolf de Heer, *Ten Canoes*, sorti en 2006 sur les écrans français.

d'autres expériences sociales avec les gens avec lesquels nous vivons dans les pays dans lesquels nous résidons. Cela veut dire que, sans perdre notre dignité en tant que peuple, sans perdre nos droits collectifs en tant que peuples distincts, nous devons forger de nouvelles relations dans ces pays d'où nous venons. Dans notre cas, cela signifie changer le Canada de manière fondamentale […] Donc, pour nous, c'est une question de créer de nouvelles sociétés, d'altérer les pays d'où nous venons de manière fondamentale. Cette possibilité existe aussi ici en Australie. »[19]

Cette position autochtone, centrée sur la question de relations établies à partir d'attachements à des pays et de la transformation de leur organisation dans le cadre national pose plusieurs problèmes. Tout d'abord : comment négocier lorsque l'on n'est pas reconnu en tant que partenaire possible et que, comme dans le cas des indigènes australiens, on est dans une situation de « réfugiés de l'intérieur » (Glowczewski 2007b) ? Sur quelles bases reconnaître une différence et quelle différence reconnaître ? Cette question reste un enjeu à la fois politique et scientifique contesté.

3. Hybridité interculturelle

Le thème de l'hybridité a émergé dans les études postcoloniales, au point que selon leurs détracteurs il en est devenu caractéristique (Amselle 2008), dans le cadre d'études analysant de manière critique la dynamique culturelle du rapport entre colonisateurs et colonisés. Ces études, dont la plus influente reste l'ouvrage de Bhabha, *The Location of Culture* (1994), ont fait ressortir d'une part la réciprocité des influences culturelles entre colonisateurs et colonisés, en opposition à une vision du colonialisme comme imposition unilatérale de valeurs et de pratiques depuis la métropole européenne et, d'autre part, ont mis en lumière les multiples manières dont les populations locales avaient activement approprié, détourné, interprété de manière créative les discours et pratiques coloniaux (Pouchepadass 2007). La notion postcoloniale d'hybridité a ainsi été développée afin de déconstruire une opposition essentialiste et binaire entre colonisateurs et colonisés dans une approche constructiviste de la situation coloniale dès lors définie non pas seulement comme un rapport

[19] Chef Ovide Mercredi, in *Council for Aboriginal Reconciliation*, p. 76: "It is impossible for us to take over in the same way that the colonisation took place in other parts of the world, like in Africa for example. We have to find other social experiments with the people we live with in the countries in which we reside. That means that without losing our dignity as people, without losing our collective rights as distinct people, we have to forge different relationships in those countries where we come from. In our case, it means changing Canada in a fundamental way […] So for us it is a question of creating new societies, altering the countries where we come from in a fundamental way. This possibility exists here in Australia as well".

domination hégémonique mais comme une situation ambivalente d'interaction au sein de laquelle s'élaborent discours et pratiques culturelles différentielles.

a) Le Tiers-Espace

Le vocabulaire de l'hybridité postcoloniale - créolisation, métissage, mimétisme, transculturation, synergie (voir Ashcroft *et al.* 2000) – découle directement des analyses de Bhabha, intellectuel indien anglophone enseignant aujourd'hui à l'université de Harvard et de son concept de « tiers-espace » (*third space*), forgé en partant d'un constat initial de disjonction entre le sujet énonciateur d'une identité ou d'un système culturel, et le sujet de cet énoncé dans les contextes coloniaux et postcoloniaux. Non seulement les colonisés ne se réduisent pas aux discours que tiennent les colonisateurs sur eux mais, inversement, les colonisateurs ne sont pas tous des Captain Cook ; autrement dit, les identités culturelles sont essentiellement des stéréotypes manipulés au sein de relations de pouvoir et ce qui intéresse Bhabha c'est d'interroger les moments et processus par lesquels de telles différences culturelles sont articulées et mises en circulation.

Le « tiers-espace » désigne précisément cette disjonction entre le stéréotype et celui auquel il est attaché : l'espace d'énonciation ambigu et ambivalent - hybride au sens d'indéterminé - où le sujet énonciateur et le sujet de l'énoncé se rencontrent et entrent dans un dialogue productif de réalités culturelles. De ce fait, le terme d'hybride ne se réfère pas ici, comme dans son acception biologique ou eugéniste, à l'idée d'une pureté originelle, mais plutôt à un niveau en deçà de la distinction culturelle entre 'eux' et 'nous' caractérisé par un 'à la fois/et' (Russell 2006) : « *en explorant ce Tiers-Espace, nous pourrons peut être éluder les politiques de polarité et émerger comme les autres de nous-mêmes* »[20].

Autrement dit, le Tiers-Espace se définit comme l'espace d'énonciation au sein duquel les différences culturelles sont simultanément générées en tant que discours essentialisés et relativisées parce que, étant performées, elles sont nécessairement contingentes. « *C'est seulement lorsque nous comprenons que tous les énoncés et systèmes culturels sont construits dans cet espace d'énonciation ambivalent et contradictoire que nous*

[20] Bhabha 1994, p.56: "by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves".

commençons à comprendre pourquoi les revendications hiérarchiques d'une originalité ou d'une pureté inhérente des cultures sont intenables »[21].

Parce qu'il est un espace d'énonciation et qu'il invite donc à se focaliser sur ce processus que Heinrich von Kleist appelait « l'élaboration progressive des idées dans le discours » (von Kleist 1991), le tiers-espace permettrait ainsi de dépasser les dualismes construits et essentialisés dans la rencontre coloniale et l'interaction postcoloniale. Pour autant, ainsi qu'il a été souvent reproché aux études postcoloniales (Assayag 2007, Pouchepadass 2007, Amselle 2008), ce concept n'échappe pas au travers de réduire à une dimension sémiotique une réalité sociale caractérisée par des formes réelles de domination, d'exclusion ou de discrimination, vécue par tous les acteurs postcoloniaux, en Australie comme ailleurs, et non pas seulement formulée en représentations textuelles. En cela, le tiers-espace est peu susceptible d'informer les luttes concrètes dans lesquelles sont engagés les autochtones pour la reconnaissance de leurs singularités de la part des Etats dont on a vu que l'agencement administratif maintenait le caractère hiérarchique de la domination coloniale dans la période contemporaine.

b) Un tiers-espace australien ?

De fait, la notion d'un tiers-espace d'énonciation, à partir duquel des individus fondamentalement métissés s'énonceraient comme appartenant à des groupes culturellement distincts, semble avoir rencontré peu de succès dans les milieux intellectuels et autochtones en Australie, bien que ce soient des Australiens, auteurs de *Empire Writes Back* (Ashcroft *et al*, 1989) qui revendiquent la paternité des études postcoloniales dans le domaine littéraire.

De manière significative par rapport au modèle de Wimmer, de la critique des élites cosmopolites de Friedman (1994), et du reproche souvent adressé aux auteurs postcoloniaux d'occuper des positions dans les centres hégémoniques dont ils prétendent déconstruire les discours (Appiah 1992, Dirlik 1994, Amselle 2008), ceux qui reprennent cette notion occupent des positions élevées sur une échelle du pouvoir, qu'il soit académique ou politique. C'est le cas en particulier de Lynette Russel (voir Russell 2006), directrice du Centre des Etudes Autochtones et vice-doyenne de la faculté des Arts de l'université Monash à

[21] Bhabha 1994, p. 54-55: "It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or purity of cultures are untenable".

Melbourne, et de Noel Pearson dont la notion d'espace de reconnaissance discutée au chapitre 2 se rapproche de celle de tiers-espace.

Cependant, il apparaît aussi clairement que la montée d'une approche dite « interculturelle », chez des auteurs comme Merlan (2006), Sullivan (2005) ou Martin (2003), trouve sa source dans la perspective hybride postcoloniale développée par Bhabha, bien qu'elle se soit par ailleurs largement nourrie de la perspective mimétique développée par Taussig (1993) en s'appuyant sur des philosophes comme Walter Benjamin et Theodor Adorno ainsi que sur le courant dit postmoderne ou post-structuraliste. Cette approche interculturelle, en effet, se donne pour but de dépasser les analyses en termes de domaines séparés, Aborigène et non-Aborigène, qui ont dominé l'anthropologie australianiste à partir des analyses de von Sturmer (1984) et Trigger (1986) et de resituer l'analyse, en partant du constat de l'interpénétration croissante de ces prétendus domaines, au sein d'un champ interculturel unifié dans lequel les différences culturelles se construisent dans un engagement réciproque et intersubjectif : les cultures et identités, loin d'être données, se dessineraient ainsi de manière processuelle dans un dialogue, un échange mimétique fait de réappropriations et d'interprétations mutuelles, comme un effet de relations vécues, contraintes par un environnement institutionnel et médiatique. L'intellectuelle, anthropologue et militante aborigène Langton (1993) proposait déjà de définir l'aboriginalité comme émergeant du dialogue intersubjectif entre Noirs et Blancs, notant au passage qu'un obstacle majeur aux relations interculturelles en Australie était le fait que Blancs et Noirs ne se rencontraient que rarement dans un tel engagement en face à face mais, le plus souvent, au travers de représentations médiatiques.

Une telle approche ne peut cependant qu'établir un constat de départ : la délimitation d'un champ, certes nécessaire, mais qui ne semble pas nouveau au regard de l'histoire de l'anthropologie. En effet, depuis les études de Boas, ainsi que le relève Sahlins (1999 : 410-412) l'idée que les contenus des cultures locales est majoritairement d'origine étrangère mais que les distinctions se révèlent dans leur mise en œuvre locale, semble communément admise : en ce sens, la définition d'un « champ interculturel », en tant qu'espace de variation et de transformation n'est qu'une reformulation de cet ancien principe. Il ne permet donc pas en lui-même de résoudre la question de la manière dont des positions se construisent et se figent en identités durables. Or c'est bien la question de la formation de telles localités singulières qui nous intéresse ici plutôt que la seule affirmation que les frontières sont construites dans une interaction essentiellement linguistique, dialogique.

c) Interculturalité et *Middle Men* dans le Kimberley

Le peu de succès de la notion d'hybridité culturelle sur le terrain australien, que l'affirmation d'une singularité autochtone au travers des discours sur la Loi et la Culture met en évidence, peut apparaître paradoxal dans le contexte du Kimberley. En effet, au moins depuis le passage du *Juluru*, cette région a vu l'émergence régulière de *middle men* ou intermédiaires - soit sous la forme de ce que Collmann appelle les *white brokers*, des Blancs de l'administration initiés à la Loi et servant de passerelle, dont l'exemple paradigmatique pourrait être l'anthropologue Erich Kolig, employé de l'*Aboriginal Affairs Planning Authority* à Fitzroy Crossing à partir de 1972 ; soit en interne, sous la forme de figures aborigènes, souvent des hommes, jouant le rôle d'intermédiaires, d'intercesseurs et de pédagogues interculturels : David Mowaljarlai, ancien Ngarinyin aujourd'hui décédé, auteur, co-auteur ou collaborateur de nombreuses publications scientifiques ou grand public, en est un exemple fameux, de même que Paddy Roe ou Butcher Joe Nangan à Broome[22]. L'émergence de ces « hommes au milieu » est sans doute étroitement liée aux lois de discrimination raciale instituées en 1905 en Australie Occidentale et à la possibilité, en raison de la hiérarchie raciale et des théories eugénistes, pour les enfants nés de parents asiatiques et aborigènes, c'est-à-dire aux métis, de circuler plus librement dans l'espace social du Kimberley.

Or c'est bien la question métisse qui est au centre aussi bien du problème de l'hybridité que de celui de la relation politique autochtone, de la persistance d'une frontière significative entre autochtones et non-autochtones, et des formes légales de sa reconnaissance. Cependant, le problème de l'hybridité, ainsi que le souligne Sahlins, est qu'elle impose, quelles que soient les précautions prises par ses théoriciens, de penser en termes généalogiques, de patrimoine et d'héritage, plutôt qu'en termes de structure et d'organisation : « *c'est une construction analytique de l'histoire d'un peuple, pas une description ethnographique de leur façon de vivre* »[23] ; or nous avons justement vu dans les chapitres précédents que, pour les anciens du Kimberley, la question métisse n'était pas tant celle d'une authenticité ou d'un patrimoine, mais bien celle d'une inscription pratique dans les modes de vie et les circuits de relations. Ceux qui sont aussi dénommés « yellowfellas », par contraste

[22] Voir en particulier: Mowaljarlai & Peck 1987, Mowaljarlai & Malnic 1993, Lommel & Mowaljarlai 1994, Doring *et al.* 2000 ; Roe 1983, Bentarrak *et al.* 1984, Muecke & Roe 1991 ; Nangan 1976.

[23] Sahlins, 1999, p. 412 « It is an analytic construal of a people's history, not an ethnographic description of their way of life ».

avec les « blackfellas » et les « whitefellas », ne sont pas écartés des socialités locales, ils sont confrontés, au même titre que les autres, et particulièrement les jeunes, à la nécessité soit de choisir entre différents univers sociaux de pratiques et de références, soit de naviguer simultanément au sein de structures à la fois imbriquées et distinctes.

La perspective hybride s'inscrit, comme l'a souligné Friedman dans son analyse des cycles du pouvoir hégémonique dans le système-monde (Friedman 1994), dans un discours de la globalisation : elle est produite par des élites cosmopolites globalisées, situées en haut d'une échelle au bas de laquelle se trouvent les autochtones localisés. Marshall Sahlins, dans ses travaux sur Hawai'i et Fidji, a développé une approche de la relation coloniale centrée sur une attention au travail des structures locales, montrant de quelles manières les nouveautés extérieures, agents ou objets, avaient été travaillées par les acteurs locaux au sein de leurs propres structures, travail qu'il dénomme « *indigénisation de la modernité* » (1992). Si l'approche interculturelle permet de mettre en lumière son pendant dialectique, la « modernisation de l'autochtonie », qui se révèle dans l'appropriation de biens, de moyens de communication et d'expression, ou encore de pratiques telles que le militantisme politique, elle tend à effacer ou amoindrir les structures d'action et d'interprétation locales. Or du point de vue des acteurs, relève Sahlins, c'est le niveau global qui est périphérique et non pas eux (Sahlins 1999) : justement parce qu'ils s'expriment à partir d'une localité, d'un pays, dont les structures d'action et d'interprétation sont un composant déterminant. Cependant, cet ancrage dans une localité ne peut pas se réduire aux seuls territoires des propriétaires traditionnels et, effectivement, il s'étend à l'ensemble des lieux et des situations traversés et travaillés par ceux qui s'énoncent comme autochtones, dessinant le continuum contradictoire de sites de l'autochtonie (Clifford 2001).

Si le thème de l'hybridité semble avoir si peu de prise sur ces acteurs autochtones locaux, c'est qu'ils s'appuient sur une perspective inverse en ce sens que c'est précisément la reconnaissance d'une humanité commune[24] qui instaure la nécessité d'une frontière dans la mesure où cette distinction est la condition nécessaire à l'établissement de relations d'échanges et de production, soit une frontière sociale qui, plutôt que séparer dans des domaines distincts, ouvre au contraire de multiples possibilités de liens. Glowczewski, à propos de l'organisation de l'action rituelle à partir de deux rôles majeur, propriétaires et

[24] C'est-à-dire après dissipation des premiers malentendus de la rencontre coloniale : tandis que les colons britanniques hésitaient sur l'humanité des Aborigènes, les autochtones crurent dans un premiers temps que les blancs étaient des fantômes ou des monstres (Reynolds 1981, McGregor 2004)

travailleurs, dans toute l'Australie indigène, écrit : « *Pour résumer, dans cette logique, on est toujours maître chez soi et assistant chez l'autre, mais sans la présence de cet autre, l'allié, on ne peut pas faire grand-chose chez soi* »[25]. C'est cette logique, qui instaure la nécessité d'être deux pour faire et, pour être deux, d'occuper des positions dans l'espace social à la fois différenciées, reconnues et interchangeables en fonction du lieu lui-même où l'action doit se dérouler, qui est, à mon sens, reproduite dans les discours contemporains et politiques de l'autochtonie en Australie, que ce soit sous la forme d'un traité ou dans l'établissement de partenariats reconnaissant les autochtones comme agents et acteurs. Ainsi, « *l'insistance aborigène sur les bipolarités vise non pas un modèle de domination et d'exclusion mais, au contraire, un principe ontologique qui pense l'Autre et l'Ailleurs comme nécessaires dans la configuration du monde et de la société, et aussi comme intrinsèques à toute personne porteuse d'identités multiples reliées entre elles en réseaux* » (Glowczewski 2004, p. 34).

Je me tourne donc à présent, toujours en cherchant à rendre compte des localités à partir desquelles les Aborigènes énoncent et reproduisent leurs singularités, vers l'exploration de ce principe ontologique instaurant simultanément la nécessité de l'autre et la reconnaissance de sa présence en un soi fondamentalement multiple.

II - MACHINES ONTOLOGIQUES : « LANDEDNESS » ET DÉSIR

La délimitation d'une spécificité autochtone par Clifford repose sur l'ancrage local à partir duquel elle s'énonce ; or Clifford lie cet ancrage à la notion de « local landedness » Clifford 2001, p. 468). Ce terme, apparu à l'origine dans les écrits sionistes de Théodore Herzl, pose problème quant à sa transcription en français ; dans une traduction française du texte de Clifford, à laquelle je collaborai, parue dans la revue *Multitudes*, il est rendu par l'expression alambiquée « *sentiment local d'être-de-la-terre-comme se-sentir-chez-soi* », une note indiquant en outre que « *le concept de 'landedness' renvoie à l'idée d'un espace ancestral (qui peut être marin comme le souligneraient les insulaires du Pacifique) dans lequel des lieux et des individus singuliers sont intimement liés, positionnés mais aussi en mouvement* » (Clifford, 2007, p.38); ainsi une façon plus condensée de le rendre serait l'expression « soi-lieu ». Mais la difficulté que pose le terme tient précisément à la nécessité de pouvoir penser un tel ancrage dans la « terre » en tant qu'il ne se réduit pas à une

[25] Glowczewski, 2004, p. 141. Voir aussi Palmer 1983

délimitation purement géographique ou territoriale, selon le vieil adage aristotélicien que « la carte n'est pas le territoire ».

C'est précisément cette difficulté que Clifford tente de résoudre en introduisant la notion de désir dans ses réflexions : « *Les manières indigènes d'habiter couvrent une large gamme de sites et d'intensités : il y a des loubards, des travailleurs, des voyageurs, des exilés « natifs ». Mais un désir appelé « la terre » est actif, de manière différentielle et persistante* »[26]. Comment comprendre ici ce terme de désir : faut-il l'interpréter comme Benjamin Smith (2006) dans un cadre psychanalytique comme étant « *plus que de l'amour* », titre de l'un de ses articles, l'expression mélancolique d'un manque à combler ou gérer qui serait propre à la condition autochtone (post)moderne, ou bien renvoie-t-il plutôt au désir tel que pensé par Gilles Deleuze et Félix Guattari comme agent de créativité générant des agencements collectifs (Guattari 1992, Deleuze & Parnet 1996) ? Dans cette partie de chapitre, j'entends explorer le rôle que joue ce désir proposé par Clifford au sein ou au travers de la multiplicité autochtone australienne contemporaine.

Pour comprendre comment la « terre », ou plutôt le « pays », dans le cadre australien, peut être pensé comme « désir », je propose de m'appuyer sur la notion d'ontologie relationnelle. Ainsi que je l'ai déjà souligné dans cette thèse, l'anthropologie contemporaine, dans les travaux sur les autochtones mais aussi dans les études postcoloniales, est marquée par un retour à la notion philosophique d'ontologie – littéralement la science de l'être -, sous l'influence des penseurs français – en particulier Derrida, Deleuze et Guattari – désormais réunis dans le cadre de leurs relectures postcoloniales et postmodernes aux Etats-Unis sous l'appellation de « post-structuralistes » pour avoir critiqué les déterminismes structuralistes en fondant leurs analyses sur un plan d'immanence parfois qualifié de radical[27].

Je n'entends pas ici reprendre l'ensemble des considérations et pensées ontologiques qui ont été développées avec ou à la suite de ces penseurs – ce serait le sujet d'une recherche doctorale à plein temps – mais plutôt revenir sur et discuter les propositions de quelques-uns de ces courants, choisis parce qu'ils se sont fondés de manière explicite sur une rencontre et un dialogue intellectuel avec les pensées non-occidentales ou non-modernes, en particulier

[26] Clifford, 1991 p. 481 : "Indigenous forms of dwelling cover a range of sites and intensities : there are « native » homebodies, commuters, travellers, and exiles. But a desire called "the land" is differently, persistently active".

[27] voir la conférence en lige du philosophe Charles Wolfe, « Les trois ontologies : Quine, Descola, Negri », disponible en ligne sur le site des Archives Audiovisuelles de la Recherche : www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/_video.asp?id=1208&ress=4318&video=78339&format=68.

autochtones. Je distingue dans ce cadre trois approches distinctes – l'ontologie des chasseurs cueilleurs nomades (Bird-David 1999, Ingold 2000, Clammer *et al.* 2004), les matrices ontologiques d'objectivation des relations entre existants (Descola 2005) et les machines de territorialisation subjectives (Guattari 1992, Glowczewski 2007b, Sauvargnagues 2008) – que je discuterai et nourrirai au fur et à mesure de mon développement des apports d'autres auteurs, en particulier Derrida et Varela.

1. Ontologie relationnelle

La notion d'ontologie relationnelle a été développée par Bird-David dans le cadre de ses travaux avec les autochtones Nayaka du Tamil Nadu, puis reprise et développée par Tim Ingold à propos des sociétés de chasseurs-cueilleurs (Ingold 2000), ou dans ceux de Sylvie Poirier, avec les Kukatja du Grand Désert de Sable australien (habitants de la région de Tjurabalan dans le Kimberley) et les Indiens Atikamekw de la région du Haut St Maurice au Québec (Poirier 1996, 2004a, 2008). De nombreux intellectuels et chercheurs autochtones participent à ces analyses, notamment, en Australie, Marcia Langton, anthropologue aborigène, dont la thèse, soutenue en 2005 à Melbourne est intitulée *An Aboriginal Ontology of Being and Place : The performance of Aboriginal Property relations in the Princess Charlotte Bay area of Eastern Cape York Peninsula, Australia*. La perspective développée dans ce cadre, en effet, a pour fondement l'analyse des relations intimes, faites de consubstantialité et d'échange, que les autochtones entretiennent avec leurs pays respectifs en tant qu'ils sont habités et vivants.

Dans un ouvrage collectif de 2004, Poirier et ses collègues en appellent ainsi à la constitution d'un nouveau champ disciplinaire : une « anthropologie ontologique » - *ontological anthropology* (Clammer *et al.* 2004). L'ontologie y est définie à la fois comme raison pratique et pratique de cette raison : « *aucune ontologie n'est simplement un système de savoir ; c'est également, comme le terme lui-même l'implique, une description d'une manière d'être au monde et une définition à travers la pratique (et pas seulement à travers la cognition) de ce que ce monde est et de comment il est constitué* »[28].

[28] Clammer *et al.* 2004, p. 4 : « no ontology is simply a system of knowledge ; it is equally, as the term itself implies, an account of a way of being in the world and a definition through practice (and not only through cognition) of what that world is and how it is constituted ».

Il semble ici que le terme d'ontologie s'inspire de ou rejoigne la pensée phénoménologique de Merleau-Ponty fondant sa connaissance dans l'activité de perception de l'être-au-monde, où le corps dans sa totalité, en tant que dispositif de perception en relation au monde, constitue le socle expérientiel de la connaissance et de l'action et, par là, de constitution de la réalité. En ce sens, le niveau ontologique, pré-culturel, serait comparable au niveau pré-objectif de la phénoménologique de Merleau-Ponty : il s'appuie sur la même ambition de dépassement de dualismes ancrés dans la tradition scientifique européenne : objet/sujet, nature/culture, corps/esprit, etc.

Ce courant ontologique dans l'anthropologie à été décrit et analysé par Csordas (1991) comme un recentrement sur le corps comme lieu de constitution et d'élaboration culturelles, l'avènement d'un paradigme de l'incarnation (« *a paradigm of embodiment* ») montrant qu'il s'appuyait sur une reformulation d'une part de la phénoménologie de Merleau-Ponty qui permet de dépasser le dualisme entre objet et sujet, et d'autre part sur la notion *d'habitus* par laquelle Bourdieu a voulu dépasser le dualisme entre agentivité et structure : « *J'ai voulu essayé de montrer comment une analyse de la perception (le préobjectif) et de la pratique (l'habitus) ancrés dans le corps amenaient à un effondrement des distinctions conventionnelles entre sujet et objet. Cet effondrement nous permet d'enquêter sur la manière dont les objets culturels (y compris le sujet) sont constitués et objectivés, non pas dans les processus ontogénétiques et de socialisation de l'enfant mais dans l'indétermination continue et dans le flux de la vie culturelle adulte* »[29].

La perspective de l'ontologie relationnelle part de ce même effondrement des dualismes. Comme son nom l'indique par ailleurs, elle prend comme point de départ l'idée empirique que la réalité est constituée au travers de relations entre agents : qu'elle n'est pas donnée mais produite et, plus spécifiquement, produite au travers de rencontres et d'interactions, c'est-à-dire dans le cadre de performances, formelles ou non, qui font émerger des instances en interaction en tant que sujets en relation. Les agents eux-mêmes sont constitués par ou émergent de ces relations et atteignent l'existence au travers d'elles, celles-ci devant être comprises d'abord du point de vue de l'expérience avant celui des catégories sociales ou symboliques localement objectivées.

[29] Csordas 1990, p. 40: "I have attempted to show that an analysis of perception (the preobjective) and practice (the *habitus*) grounded in the body leads to a collapse of conventional distinction between subject and object. This collapse allows us to investigate how cultural objects (including selves) are constituted or objectified, not in the processes of ontogenesis and child socialization, but in the ongoing indeterminacy and flux of adult cultural life".

a) Noms : construction relationnelle du sujet

Lors de mon plus long séjour de terrain dans le Kimberley, entre février 2006 et 2007, j'ai reçu une grande variété de noms : nom de « peau » du système de sous-section (Japalyi), termes de parenté (jaja : petit-fils/grand-père maternel, wartu : beau-frère/époux, babaji : petit frère, etc.), noms de bush (Nginda en pays walmajarri, Manjan en pays bardi), nom de deuil (Kumanjayi), et surnoms en tous genres (frenchy, Marty ou encore Martan dans la bouche du comptable de KALACC qui tenait à montrer qu'il connaissait la prononciation correcte).

"*Tandis que j'avais soudain acquis une grande quantité de parents, je restai une étrangère, quelqu'un qui a une place mais qui n'est pas encore socialisé, quelqu'un qui est un nœud du système de parenté mais pas encore une relation, quelqu'un qui est* connaissable *mais pas* connu"[30]. Ainsi que le relève Tamisari à partir de son expérience en terre d'Arnhem, le fait d'être adopté et de recevoir, par exemple, un nom qui vous situe dans le système local de parenté ne fait pas déjà de vous un parent. Chacun des noms que j'ai reçus était attaché à des individus ou des groupes particuliers avec qui j'entretenais des relations lointaines, cordiales ou proches : le nom de bush qui me fut donné à l'occasion du voyage à *Yirrumarl* était une étape de ma socialisation effective, de ma constitution en tant que relation participant d'un réseau de circulation non seulement de services et de biens mais aussi d'informations et d'émotions : cela constituait aussi une façon de m'introduire et m'attacher à un certain pays – le nom que je reçus était celui d'un homme de même sous-section natif de la région que nous traversions alors et qui sur les cartes australiennes est appelée « les collines françaises » (*French Hills*). D'une manière similaire, le nom bardi que je reçus - au terme d'un voyage avec un groupe de danseurs et chanteurs que j'avais été chargé par KALACC de conduire depuis leur communauté de *One Arm Point* jusqu'à la communauté de Mowanjum, près de Derby, pour participer au festival culturel qui y avait lieu - constituait une invitation à revenir parmi eux développer une véritable relation entre individus qui se rencontrent, partagent et se connaissent.

[30] Tamisari 2006, p. 19: "While I had suddenly acquired a large number of relatives, I remained a stranger, somebody who has a place but is not yet socialised, somebody who is a node in the kinship system but not yet a relation, somebody who is *knowable* but not *known*".

Des analyses de même type pourraient être conduites à partir de chacun des noms qui furent utilisés pour m'appeler et me dénommer : chacun d'eux renvoie à des relations particulières et singulières, des attitudes, des rencontres, profondes ou pas, de longue haleine ou non, débouchant sur une « exigence de partage » plus ou moins affirmée. Ce qu'il m'importe de souligner ici c'est que, au niveau de l'expérience quotidienne, être ainsi appelé d'une quantité de noms différents, mais pourtant tous attachés à ma personne, amène à l'expérience de sa propre multiplicité, en tant qu'individu qui s'étend et déborde au dehors d'un soi corporel ou intellectuel vers d'autres individus : personnes, pays, histoires, objets ou chants dont le mouvement, l'action ou les besoins deviennent par là familiers, proches et parfois exigeants, tant matériellement qu'émotionnellement.

Ainsi, « *dans une ontologie relationnelle, les relations (entre des humains et entre des humains et des instances non-humaines) sont une partie intrinsèque et dynamique des manières locales d'être au monde. Les relations sont incarnées au point qu'elles sont constitutives d'un moi (d'une corporalité propre, d'un soi-corps) et d'une identité personnels* »[31]. Le cas des réseaux de parenté australiens est paradigmatique d'une ontologie relationnelle en ce que chaque personne est au centre d'une constellation de relations qui ne lui sont pas extérieures mais consubstantielles, la singularité ne tenant pas à des caractéristiques internes mais à la configuration particulière d'un réseau et à la manière d'y circuler.

En ce sens, la perspective de l'ontologie relationnelle se rapproche des analyses produites dans le cadre de ce qui a été *a posteriori* dénommé théorie de l'acteur-réseau, à partir des écrits de Bruno Latour et de John Law, dont l'un des fondements, signifié par le trait d'union entre acteur et réseau, est que ces deux termes renvoient à deux aspects d'un même phénomène de circulation constante du social, nous y reviendrons (Law & Hassard 1999). Autrement dit, tandis que dans la pensée moderne occidentale les relations sont conçues comme un ensemble de connexions externes entre une pluralité d'individus, au sein d'une ontologie relationnelle la notion de personne est « dividuelle » et recouvre la multiplicité des relations qui la constituent de manière intrinsèque, chaque personne étant à proprement parler un nœud au sein d'un réseau, voire d'une pluralité de réseaux, c'est-à-dire un point d'articulation et d'imbrication entre différentes lignes et trajectoires. Selon une telle

[31] Poirier 2008, p. 82: "In a relational ontology, relations (between humans and between human and non-human agencies) are an intrinsic and dynamic part of local ways of being in the world. Relations are embodied to the extent that they are constitutive of one's self (of one's corporeality, bodily-self) and identity".

perspective, chaque personne est déjà une multiplicité : c'est la condition même de son existence en tant que personne.

b) Cosmopoétique

Poirier, en référence au développement d'une ontologie relationnelle, parle d'une « cosmopolitique-poétique indigène »[32]. Le terme de cosmopolitique ne renvoie pas ici aux élites cosmopolites du système-monde critiquées par Friedman (1994, 2004a) mais plutôt à une « politique du cosmos » découlant, pour reprendre les termes d'Ingold de l' « orientation cosmologique », autrefois on aurait dit holistique, caractérisant les peuples autochtones pour qui tous les éléments du monde, humains et non-humains, sont des agents situés, doués de conscience et d'intentionnalité, en interaction et négociation constante. En vertu de cette perspective relationnelle, toute action d'un agent implique et a des effets sur l'ensemble des agents avec lesquels il est en relation, c'est-à-dire sur l'agencement du cosmos dans son ensemble.

Le terme 'poétique' se rapporte quant à lui au fait que « *dans ces traditions non-modernes, les actes politiques de production et de reproduction des diverses relations entre humains et non-humains – actes politiques d'alliance et d'échange, de communication et de négociation – supposent toujours des formes d'art et de créativité en ce sens qu'ils impliquent des aspects esthétiques et performatifs* »[33] dont les rituels sont l'exemple le plus évident, réunissant en une même performance collective le chant, la danse, la sculpture et la peinture. Le terme apparaît ainsi dans de nombreuses publications en référence à l'importance des performances vivantes dans les actions politiques autochtones, notamment en Australie. Outre cet aspect scénique, « poétique » renvoie aux systèmes de signes polysémiques et flexibles mis en jeu dans de telles représentations et gestes, tels ceux qui apparaissent dans les peintures aborigènes contemporaines (voir Anderson & Dussart, Glowczewski 1991b).

Cependant l'aspect poétique ne renvoie pas exclusivement à une dimension métaphorique, mais plutôt aux aspects analogiques et performatifs des représentations présentées par les autochtones : lorsqu'une personne désigne un lieu comme son parent, il ne

[32] Poirier 2008, p. 75. Sur l'idée d'une telle cosmopoétique politique, voir aussi Stengers 1997.

[33] Poirier 2008, p. 79 : « In these non-modern traditions, the political acts of producing and reproducing the diverse relations between humans and non-humans – as political acts of alliance and exchange, of communication and negotiation – always imply forms of art and creativity in the sense that they involve aesthetic and performative aspects ».

fait pas de la poésie au sens d'une image métaphorique ou allégorique – la « Mère-Nature » - mais bien de montrer en la performant une relation constitutive et consubstantielle, d'affirmer qu'une même vitalité les traverse et meut : la poétique relationnelle en ce sens n'est pas affaire de métaphore mais d'association, de co-existence et de consubstantialité : « *dans les compréhensions et expériences indigènes du monde, l'agentivité et la co-présence des non-humains sont des faits ; ils sont des phénomènes réels et vrais* »[34].

La position politique des autochtones dans le Kimberley s'appuie précisément sur une telle logique relationnelle par laquelle, sur fond d'une agentivité partagée et reconnue, chaque individu atteint sa singularité, et par là son autonomie, de par sa localisation, simultanément géographique et relationnelle, dans un réseau ou un ensemble de réseaux qui tempèrent cette autonomie par la nécessité de maintenir ces relations existentielles. Or c'est précisément cette dimension qui est niée dans les rapports que les autochtones entretiennent avec d'autres instances, en particulier l'Etat : leur ontologie, parce qu'elle admet des instances non-humaines au rang des existants, est rejetée comme simple croyance alors même qu'elle renvoie à d'autres manières non seulement d'être mais aussi, par suite, de savoir et d'agir : c'est en ce sens que le niveau ontologique constitue « un obstacle fondamental aux relations interculturelles » (Clammer *et al.* 2004) : le fait que les représentants des gouvernements ne se soient jamais sentis engagés par les relations dans lesquelles les autochtones ont tenté de les territorialiser, comme lors de la dispute de Noonkanbah par exemple, est particulièrement significatif à cet égard.

2. *Same but different* : Matrices Ontologiques et Autopoïèse

Si les travaux sur l'ontologie relationnelle sont nés de recherches menées avec et à l'écoute des autochtones - au Canada, en Inde, ou en Australie - permet-elle pour autant de donner une définition anthropologique de l'autochtonie ? A travers un tel discours ontologique, ne reformule-t-on pas une nouvelle fois une théorie du grand partage civilisationnel, entre peuples nomades et sédentaires, entre traditions écrites et orales, ici dans l'idiome de peuples relationnels et individuels ? En outre, comme le note Clifford, la perspective autochtone, parce qu'elle se réfère toujours à une terre, présente le danger d'être

[34] *Ibid.* p.80 : "in Indigenous understandings and experiences of the world, the agency and co-presence of non-humans are facts of life ; they are real and true phenomena ».

réduite, par les autochtones aussi bien que leurs partenaires et opposants, sous la forme absolutiste du nativisme, et d'aboutir à un nouvel ordre essentialiste.

Dans le contexte de la péninsule du Cap York (Queensland), l'anthropologue Benjamin Smith (2006) a, entre autres questions, examiné les relations aux territoires traditionnels qu'entretiennent les Aborigènes de ce qu'il appelle la « diaspora » - les descendants de ceux qui pendant la période coloniale avaient été déplacés, par les éleveurs et les gouvernements alliés aux missionnaires, de manière bien plus systématique que dans le Kimberley (Hunter 1993) – et les formes contemporaines de leurs retours aux pays. Cette analyse l'amène a critiquer la distinction radicale établie par Ingold entre une autochtonie relationnelle et une autochtonie généalogique qu'il qualifie d'inauthentique en ce qu'elle n'est plus définie que par une expérience d'habitation : « *Il y a quelque vérité à déclarer que ce sont des connexions autochtones essentiellement fondées sur l'origine et qu'elles sont estimées d'une manière 'profondément compromise avec le discours de l'Etat'. Mais les gens de la diaspora nient fortement toute suggestion selon laquelle ils auraient complètement perdu leurs liens aux terres natales de leurs aïeux. De fait, ils se plaignent d'un 'double déni' de leurs connexions – d'abord par l'Etat, à travers le déplacement de leurs aïeux en dehors de la Péninsule, et maintenant par les Aborigènes locaux, qui refusent de leur donner la 'reconnaissance' qu'ils désirent* »[35] . J'ai effectivement eu à de nombreuses reprises l'occasion de rencontrer en Australie de tels individus, profondément blessés de n'être pas officiellement reconnus comme Aborigènes parce qu'ils ne satisfont pas à des critères de définitions extérieurs et imposés à partir de préconceptions occidentales. En ce sens, une définition de l'autochtonie relationnelle n'aboutit-elle pas de fait à exclure de la sphère autochtone des individus qui se pensent, se vivent et ont été traités dans leur vie en tant que tels ?

Comment dès lors bâtir sur les apports de l'approche relationnelle sans pour autant retomber dans une définition de l'autochtonie fixiste ou essentialisante, aboutissant, comme dans le cadre légal australien, à de nouvelles exclusions, de nouvelles prescriptions identitaires en dissonance avec les expériences vécues des acteurs ?

[35] Smith 2006, p. 230 : « There is some truth in the claim that these are indigenous connections based primarily on descent, and reckoned in a manner 'deeply implicated in the discourse of the state'. But diaspora people strongly refute any suggestion that they have completely lost their ties to their forebears' homelands. Indeed, they complain of a 'double denial' of their connections – first by the state, through the removal of their forebears from the Peninsula, and now by local Aboriginal people, who refuse to provide the 'recognition' they desire".

a) Matrices ontologiques

Une première approche afin de sortir de ce dilemme typologique pourrait être celle proposée par Philippe Descola, détenteur de la chaire d'anthropologie de la nature du Collège de France. Par « anthropologie de la nature », Descola entend replacer la distinction occidentale entre nature et culture – orientation qu'Ingold définit comme « technologique » (Ingold, 2000) – comme une forme parmi d'autres d'identification et de distinction utilisées par les sociétés humaines à travers le globe afin d'organiser les relations entre les « existants », terme qui chez Descola regroupe les hommes et toutes les instances auxquelles sont attribuées intentionnalité et agentivité. Lors de sa leçon inaugurale au Collège de France, Descola précisait ainsi l'orientation de ses recherches en anthropologie de la nature : « *L'anthropologie est donc confrontée à un défi formidable : soit disparaître avec une forme épuisée d'anthropocentrisme, soit se métamorphoser en repensant son domaine et ses outils de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et longtemps reléguée dans une fonction d'entourage. C'est en ce sens, volontiers militant nous le concédons, que l'on peut parler d'une anthropologie de la nature* » (Descola 2001, p.7).

L'ambition de Descola, en définissant une anthropologie de la nature, est d'identifier les schèmes fondamentaux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui et manifestées dans les organisations sociales humaines : « *Spécifier la nature de ces schèmes, élucider leurs règles de composition et dresser une typologie de leurs arrangements constituent la tâche principale que je me suis fixée dans cet ouvrage* » (Descola 2005, p.13). En ce sens, Descola rejoint l'idée de l'ontologie comme un niveau fondamental situé en deçà de la culture et de la société, auquel les réalités sociologiques, « les systèmes relationnels stabilisés », sont analytiquement subordonnés (2005, p. 180). S'appuyant sur un large corpus de données ethnographiques, Descola identifie quatre schèmes fondamentaux ou schèmes élémentaires de l'organisation sociale. Ces schèmes élémentaires résument les différentes modalités d'identification des humains aux existants - selon un double axe de continuité ou de discontinuité entre les physicalités et intériorités des existants - régissant et contraignant l'agencement relationnel d'un collectif humain. La théorie ontologique de Descola se présente dès lors comme une matrice à quatre termes fondamentaux :

	Différence des intériorités	**Ressemblance des intériorités**

Ressemblance des physicalités	NATURALISME *anthropocentrisme*	TOTEMISME *cosmogénisme*
Différence des physicalités	ANALOGISME *cosmocentrisme*	ANIMISME *anthropogénisme*

Figure 42 Tableau de polarisation des ontologies

Tableau réalisé d'après les analyses présentées dans Descola 2005 (Source : Glowczewski 2007b)

Une telle présentation vise le double objectif de ramener la variété des sociétés humaines à quatre schémas ontologiques fondamentaux et, de ce fait, d'esquisser un « *universalisme relatif, relatif étant à prendre ici comme dans pronom relatif, c'est-à-dire qui se rapporte à une relation. L'universalisme relatif ne part pas d'une distinction principielle entre les qualités premières et les qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, d'analogie et de contraste, que les hommes établissent entre les existants ; il n'exige pas que soient données au préalable une nature absolue et des cultures contingentes* » (Descola 2001, p. 10). On pourrait relever que malgré cette position relativiste, Descola attribue au naturalisme un plus grand degré de « maturité » (Descola 2005, p. 342), mais son modèle pose d'autres problèmes.

Ainsi que l'a relevé Glowczewski (2007b), la notion de totémisme chez Descola se fonde sur des exemples australiens et une reformulation de la définition de Lévi-Strauss du totémisme selon laquelle « *les hommes se différencient entre eux selon la manière dont ils différencient et classent les animaux, les plantes et autres éléments supposés naturels* » (Glowczewski 2007b, p. 91) : si la définition du totémisme chez Descola se fonde sur une double continuité, elle admet cependant une discontinuité au niveau clanique. La difficulté principale que relève Glowczewski cependant est que : « *la pratique individuelle et collective des mythes et des rites aborigènes, quand ils servent à faire sens du passé, interpréter le présent, et donner des directions pour le futur, semble se déployer selon toutes les modalités proposées par la matrice de Descola et pas seulement celle des ressemblances entre intériorités et physicalités qui caractérise pour lui la tendance prédominante de l'ontologie totémique des Aborigènes* » (*Ibid.*, p. 93). Glowczewski fait ainsi remarquer d'une part que les mythes d'inceste et leur lecture par les Warlpiri présentent les caractéristiques du naturalisme chez Descola, d'autre part que l'idée aborigène selon laquelle les hommes et leur totem partagent une essence commune qui anime le cosmos tout entier relève de l'animisme, et

qu'enfin la lecture dynamique des traces par le pisteur ou l'expert rituel s'apparente, elle, à une pratique analogique selon la typologie de Descola. Ainsi, un même collectif présenterait les quatre modalités ou polarités ontologiques de Descola sans qu'aucune ne soit réellement prééminente mais toujours suivie ou déployée en fonction d'un contexte spécifique : la matrice de Descola, de ce point de vue, laisse peu de place à la compréhension de la manière dont ces différentes modalités sont conjuguées par les acteurs appartenant à un même collectif même si, comme le concéda Descola à Glowczewski, « *il est clair que les Aborigènes continuent à dérouter par leur complexité depuis la naissance de l'anthropologie, et malgré les décennies (plus d'un siècle) de tentatives d'analyses du totémisme australien* » (Glowczewski 2007b, p. 93).

Ce qui vaut au sein du collectif aborigène, le vaut d'autant plus lorsqu'on essaye de comprendre comment les polarités ontologiques identifiées par Descola sont mises en jeu, combinées et articulées dans le cadre de rencontres que, plutôt qu'interculturelles, il faudrait dès lors appeler inter-ontologiques ; or c'est bien ce problème précisément que pose la persistance de singularités autochtones au sein du monde contemporain. En ce sens, la modélisation structuralo-cognitive des schèmes élémentaires de la pratique sociale de Descola, plutôt que d'ouvrir une grammaire à proprement parler (et la métaphore linguistique doit elle aussi être interrogée), dresse seulement une typologie qui ne permet pas de rendre compte de ce qui se passe, même à l'envisager d'un point de vue structuraliste, dans un monde où les flux culturels de discours, de représentations et de pratiques sont mondialisés, où les structures elles-mêmes se retrouvent imbriquées de manière complexe, pas plus qu'elle ne permet de comprendre ce que les autochtones désirent par ce qu'ils appellent pays.

b) Autopoïèse

Une issue hors de ce dilemme apparaît de manière paradoxale, en un moment où les sciences humaines sociales sont menacées d'être réduites par voie institutionnelle à une sous-discipline de l'histoire ou des sciences cognitives, dans les écrits du biologiste et théoricien de la cognition Francisco Varela. En effet, Varela, en voulant sortir les sciences cognitives de ce qu'il considère comme une impasse entre deux formes de réductionnisme – le computationalisme et le connexionnisme, fondés pour l'un sur la seule représentation symbolique et pour l'autre sur les recherches en intelligence artificielle présentant la conscience et la connaissance comme des phénomènes émergents d'un réseau de connexion

entre éléments simples – a lui aussi posé que la relationnalité était une propriété universelle des systèmes vivants, mais l'a orientée théoriquement de manière toute différente. La pensée de Varela s'organise autour de deux concepts clés : celui de « machine autopoïétique » ou système vivant d'une part, et celui d' « énaction » ou de cognition en tant que perception incarnée de l'autre[36].

Dans *Autonomie et Connaissance*, Varela, à partir de ses travaux en biologie cellulaire avec Maturana, entreprend de définir tout système vivant - qu'il s'agisse d'une cellule, d'un animal ou d'un être humain - en tant que système autopoïétique ou machine au sens cybernétique du terme. Varela, à partir de catégories biologiques, distingue la structure, soit l'ensemble des composants d'un système, de l'organisation qui décrit les *relations* entre tous les éléments du système. L'organisation particulière d'un système autopoïétique ou vivant par rapport à un système allopoïétique est que, tandis que ce dernier produit de par son organisation quelque chose d'autre que lui-même, comme par exemple une machine technique servant à fabriquer des pompes à vélo, le système autopoïétique se reproduit lui-même en permanence, en régénérant ses composants et en entretenant ses limites. : « *Un système autopoiétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau* » (Varela 1989, p. 45).

Pour réaliser ces deux tâches, un système autopoïétique s'appuie sur deux principes : son « couplage structurel » avec un environnement donné, qui permet la régénération de ses composants, et sa « clôture opérationnelle », par laquelle il spécifie sa frontière, c'est-à-dire les limites en dehors desquelles il ne se reproduit pas.

Couplage Structurel

Le « couplage structurel », terme qui décrit l'indissociabilité d'un système vivant d'avec son environnement, est une réponse de Varela aux théories de la communication, prévalant alors en biologie et dans les sciences cognitives, fondées sur la représentation symbolique : « *Selon Varela, il n'est pas nécessaire, pour qu'un système autopoïétique dure dans le temps, qu'il ait une représentation de son environnement. Le système et*

[36] Je m'appuie ici sur deux ouvrages en particulier : Varela 1989 [1979] ;. Varela *et al.* 1991 ; Duquaire, 2003.

l'environnement forment un couplage qui, s'il est stable, définit une unité autopoïétique de niveau supérieur capable d'autoreproduction » (Duquaire 2003, p. 7).

Le principe de couplage structurel permet, selon moi, de décrire ce lien dit d'harmonie avec la nature qui est attribué de manière stéréotypée et stéréotypante aux peuples autochtones : le « pays » constitue ainsi « *une unité autopoïétique de niveau supérieur* » plus fine et nuancée que le terme problématique de nature. Il convient de souligner ici que ce couplage n'est pas présenté comme un système d'échange ou de relation de nature dialogique, passant par des représentations symboliques, dans la mesure où le couplage particulier rend impossible la distinction entre le système vivant et son environnement ; la notion de consubstantialité, mentionnée à plusieurs reprises pour évoquer la nature des ancrages autochtones aux pays, est ici formulée dans un paradigme biologique et cognitif.

Ce principe de couplage structurel peut cependant tout aussi bien s'appliquer à d'autres situations que celles relevant des traditions autochtones classiques. Ainsi, l'incorporation des Aborigènes à l'Etat peut apparaître comme une forme de couplage structurel et éclaire la situation effective d'interdépendance entre ces deux termes ; le drame des autochtones consistant en ceci précisément que les moyens de leur reproduction en tant que tels, s'ils ne sont pas toujours générés par lui, sont du moins cooptés et intégrés au fonctionnement de l'Etat bureaucratique ; nous en avons vu maints exemples dans les chapitres qui précèdent.

A cet égard, il est important de souligner que l'organisation bureaucratique australienne n'est pas moins hétérogène ni complexe que celle des groupes et regroupements autochtones : la division entre gouvernement fédéral, Etats et gouvernements locaux en est un exemple, de même que le rôle ambigu du gouvernement fédéral dans la gestion des affaires aborigènes face à des Etats revendiquant une souveraineté maximale en la matière - la tension entre les deux se révèle ainsi dans le fait que, depuis Noonkanbah jusqu'aux plus récents développements, les Aborigènes du Kimberley ont systématiquement fait appel au gouvernement fédéral australien pour réaliser leur projet d'une autorité régionale autochtone dans le Kimberley et non au gouvernement de Perth : l'échec répété de ces tentatives se situe à la fois dans les conflits entre acteurs locaux mais aussi dans les rouages bureaucratiques australiens, chaque niveau rejetant la responsabilité de cet échec sur un autre, et inversement (Brennan *et al.*, 2005).

De la même manière, bien que les administrations australiennes relèvent d'un principe d'organisation vertical, hiérarchique, ce principe n'exclue pas, peut-être même favorise-t-il, les rapports de clientélisme. Dans le cadre du *Fitzroy Futures Forum*, auquel les gouvernements fédéral et d'Australie Occidentale ainsi que le *Shire of Derby West Kimberley* participent, le responsable pût-il distribuer des financements à sa discrétion, en lien avec une importante figure locale : KALACC se vit ainsi attribuer, sans en avoir fait la demande, la somme de 45 000 dollars pour la réalisation d'un livre sur l'histoire aborigène de la ville.

Autrement dit, le principe relationnel traverse tout le champ délimité par le couplage structurel Etat-Aborigènes et ceci bien que les informations produites et circulant entre le système autochtone et son environnement étatique soient de natures différentes - un rapport synthétique n'est pas une expérience vécue ou ancrée - et que les principes d'organisation y diffèrent. Cependant, le principe du couplage structurel délimitant un champ social d'interaction qualifié d'interculturel, à lui seul, ne permet pas de résoudre la question centrale du maintien, de l'émergence et de la reproduction de différences significatives ou pertinentes dans ce champ unique, bien qu'il soit une condition nécessaire à la formulation même de cette question (Hinkson & Smith 2005).

Clôture opérationnelle

Le second principe définissant un système autopoïétique, celui de clôture opérationnelle, permet quant à lui d'aborder cette question. Ce principe, en effet, stipule que le fonctionnement même d'un système implique qu'il se donne une frontière, délimite le champ topologique, relationnel et non pas seulement géographique, dans lequel il se réalise : « *tout système autonome est opérationnellement clos, à savoir qu'il subordonne toute transformation à la conservation de son identité* » (Duquaire, 2003, p.8).

Autrement dit, le principe de clôture opérationnelle implique qu'un système autonome doit nécessairement définir et maintenir sa propre frontière afin de garantir son unité, bien que cette frontière soit nécessairement dynamique en raison du principe de couplage structurel. Si dans les traditions classiques les frontières entre pays locaux étaient entretenues par la répartition des rôles entre propriétaires et travailleurs (kirda et kurdungurlu dans le désert occidental, appuyé sur le système des patrimoitiés exogames wodoi et jungun dans le Nord du Kimberley), dans le contexte contemporain, celles-ci sont, comme nous

l'avons vu précédemment, reproduites à un niveau supérieur entre Aborigènes et non-Aborigènes dans une lutte politique pour la reconnaissance des droits de propriétés différentiels exercés par les uns et les autres et, localement, reproduites au travers du système hiérarchique des « patrons », catégorie qui correspond au propriétaire classique, tel que tempéré par l'exigence de partage et articulé à l'économie de marché (chapitre 3).

La notion de machine autopoïétique nous permet donc d'éclairer autrement la position autochtone, au cœur de laquelle se tient une tension entre reconnaissance d'une interdépendance et nécessité d'entretenir des distinctions à partir de la définition de domaines distingués non pas géographiquement ou culturellement mais plutôt existentiellement en tant que champs respectifs dans lesquels déployer une agentivité. La revendication première des autochtones vis-à-vis de l'Etat est précisément celle de leur reconnaissance en tant qu'acteurs autonomes. La condition ou situation autochtone, autrement dit, ne se comprend pas autrement que comme celle d'un groupe ethnique impliqué dans un contrat social qu'il n'a pas signé - et, de fait, les Aborigènes n'ont pas participé au vote du référendum de 1967 qui a abouti à la reconnaissance de leur citoyenneté, pas plus qu'ils n'ont officiellement cédé leur souveraineté à la Couronne britannique ou à l'Etat australien – et dont l'agentivité est cooptée ou surdéterminée par la machine étatique sans que pour autant ils aient renoncé à l'exercer au sein de l'espace topologique opérationnellement clos où ils se réalisent en tant qu'autochtones.

C'est en cela que l'autochtonie est fondamentalement incompatible avec le projet multiculturel, en ce que ce dernier procède par appropriation et reformule des différences culturelles *a priori*, vidées de toute signification politique en marchandises produites échangées dans un marché unique (Povinelli 1998). Mais le multiculturalisme, en tant que projet déployé au niveau d'un couplage structurel totalisant, la globalisation économique, ne parvient pas pour autant à réduire entièrement les unités opérationnellement closes de niveau inférieur – ce qu'avec Descola on pourrait appeler des collectifs ontologiques – qu'il veut unifier dans un marché global : en encourageant la production de marchandises culturelles, il entretient par là même la reproduction de leurs singularités et de leur clôture : la toile *Ngurrara*, par exemple, n'est pas à vendre.

Ainsi, l'apport de Varela, du point de vue de l'autochtonie, est de permettre de penser le champ social dans lequel se développe l'aboriginalité non pas comme un champ unifié de variations et de transformations, mais comme un champ fondamentalement pluriel :

au sein de l'environnement global du capitalisme ou de l'Etat se réalisent une pluralité de couplages et de clôtures qui s'appuient moins sur un dialogue que sur des recoupements, des croisements, des superpositions en certains points ou nœuds - par exemple l'art ou la terre, la loi et la culture.

c) Enaction et Oralité : Performativité des cultures

A partir de sa définition d'un système vivant en tant que machine autopoïétique, Varela a élaboré le concept d'énaction qui définit la cognition comme action incarnée : « *Par le mot* incarnée*, nous voulons souligner deux points : tout d'abord, la cognition dépend des types d'expérience qui découlent du fait d'avoir un corps doté de diverses capacités sensori-motrices ; en second lieu, ces capacités individuelles sensorimotrices s'inscrivent elles-mêmes dans un contexte biologique, psychologique et culturel plus large. En recourant au terme* action*, nous souhaitons souligner une fois de plus que les processus sensoriels et moteurs, la perception et l'action sont fondamentalement inséparables dans la cognition vécue. En effet, elles ne sont pas associées dans les individus par simple contingence ; elles ont aussi évolué ensemble* » (Varela *et al.*, 1993, p. 234). En d'autres termes, le monde est produit par l'histoire d'un couplage structurel spécifique à chaque système vivant ou autopoïétique. En ce sens, l'énaction est un concept s'inscrivant en opposition aux courants connexionnistes et computationnalistes des sciences cognitives, en opérant un retour à l'expérience vécue et corporelle par le biais de la phénoménologie et relève d'un immanentisme similaire à celui rencontré dans ma présentation de l'ontologie relationnelle : « *la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde* » (Varela *et al.*, 1993, p. 35).

L'énaction ne présuppose pas un sujet indépendamment d'un objet mais une relation interactive entre un organisme et son environnement se structurant à partir de la récurrence de schèmes de perceptions (ou schèmes sensori-moteurs) : la cognition ne passe donc pas par la représentation symbolique et/ou le traitement d'informations mais directement par la perception. La réalité est ainsi énactée dans le cadre d'un couplage structurel permis par la clôture opérationnelle d'un organisme (encore une fois : on ne peut coupler ce qui n'est pas séparé) : par exemple le goût et l'odorat ne sont pas de simples récepteurs sensoriels mais des outils d'énaction de significations dont la répétition engendre la formation de structures

cognitives et de catégories de significations telles que sucré ou désagréable. L'objet des sciences cognitives devient dès lors « *l'étude de la manière dont le sujet percevant parvient à guider ses actions dans sa situation locale* » (Duquaire 2003, p. 13).

Ce qu'il convient de souligner ici en premier lieu, c'est que l'énaction, en tant que processus cognitif, n'est pas propre à tel ou tel groupe mais est une caractéristique de tous les systèmes vivants, autochtones ou non : la relationnalité, au sens développé par l'ontologie relationnelle, est donc de ce point de vue un principe transversal à tous les groupes et individus humains.

D'autre part, extrapolé à une situation sociale, le concept d'énaction impose de penser les diverses institutions sous l'angle dynamique d'un couplage structurel se développant dans le temps en fonction de récurrences dans les schémas d'interaction. Ainsi, dans une pensée énactive, l'évolution n'a de sens qu'en termes de « dérive naturelle » au sein de laquelle l'accent est mis sur le maintien dynamique d'un organisme, c'est-à-dire de ses relations, plutôt que sur la transmission d'un patrimoine d'informations héritées (les gènes, la culture objectivée) : l'énaction en ce sens désigne ce processus qui précède ou prépare la cristallisation de formes objectivées - telles que la loi, la culture ou la terre dans le cadre australien - au sein de rapports sociaux. Autrement dit, que l'histoire se répète dans le temps, par cycles, comme dans le modèle cyclique de l'identité culturelle et du pouvoir hégémonique de Friedman, ou comme dans la mise en œuvre de politiques de contrôle des allocations sociales versées aux Aborigènes – celles-ci étant soumises à l'impératif de satisfaire aux obligations en termes de santé et d'éducation imposées par le gouvernement fédéral – comme c'est précisément le cas depuis plus d'un an dans le Territoire du Nord ou aujourd'hui dans le Kimberley, ne serait que la manifestation de l'entretien dynamique d'un couplage Aborigènes-Etat régulièrement énacté : les situations ont beau changer, au gré des évolutions de la politique internationale, des mouvements de l'opinion ou des avancées technologiques, les circuits ou motifs (*patterns*) d'interaction restent similaires, assurant la reproduction dans le temps de l'organisme considéré et de son environnement. Nous avions ainsi noté au chapitre 3, à propos de la ville de Fitzroy Crossing, la persistance de la forme du camp, en tant qu'institution fermée, depuis les premiers camps de travailleurs sur les stations jusqu'aux communautés contemporaines, chaque fois établies dans un objectif de contrôle des populations résidentes.

Lire et Enacter

Du point de vue épistémologique, le concept d'énaction a une conséquence décisive en ce qu'il débouche sur la remise en cause radicale d'un modèle sémantique ou patrimonial de la culture. Nous avons vu au travers du projet Yiriman que les savoirs culturels indigènes, à la fois inscrits et projetés dans des lieux, étaient fondamentalement *révélés* aux membres des nouvelles générations autochtones au cours de leurs trajectoires personnelles, dans une mise en œuvre pratique, en situation, de ces savoirs. En fait, nous pourrions dire que ces savoirs sont énactés, de génération en génération, par une performance renouvelée des liens qui les sous-tendent.

L'analogie entre l'environnement et un livre atteint là une limite décisive : il ne s'agit pas de lire, c'est-à-dire de *décoder* un texte, mais plutôt de *suivre* les indications données pointant les traces qui le structurent afin de remonter à l'action inscriptive que dénotent ces traces et par là, de s'approprier ce savoir, le construire en tant qu'histoire personnelle, en mouvement : « *Ce que chaque génération apporte à la suivante, dans ce processus, est une* éducation de l'attention. *Placés dans des situations spécifiques, les novices sont enjoints de sentir ceci, goûter cela ou faire attention à l'autre chose. A travers cet affinage des compétences perceptuelles, les significations immanentes à l'environnement – c'est-à-dire dans le contexte relationnel de l'engagement de celui qui perçoit dans le monde – ne sont pas tant construits que découverts* »[37]. Cette éducation de l'attention, soulignée par Ingold, renvoie aux structures cognitives telles qu'elles émergent du point de vue de l'énaction, c'est-à-dire d'une récurrence des schèmes de perception : la transmission intergénérationnelle des savoirs consisterait ainsi à enseigner aux nouvelles générations à relever certaines de ces récurrences et à leur révéler la manière de s'y inscrire.

Glowczewski propose de considérer les toponymes des pays aborigènes comme autant d' « engrammes », terme qui désigne les traces mémorielles enregistrées par le cerveau humain. Que toujours notre environnement nous rappelle quelque chose semble être une nécessité cognitive humaine ; la singularité des pays aborigènes tient à leur qualité de cartes mentales au sens où, sur les éléments nommés du paysage, sont projetées une multiplicité d'informations - écologiques, sociales, religieuses, historiques, etc. – que la pratique de la Loi rituelle apprend à mettre en lien. La notion de trace, d'empreinte est ici fondamentale parce qu'elle est précisément le moyen d'articuler un lieu, celui qui est ainsi marqué, à un

[37] Ingold, 2000, p.22 : « What each generation contributes to the next, in this process, is an *education of attention*; Placed in specific situations, novices are instructed to feel this, taste that, or watch out for the other thing. Through this fine-tuning of perceptual skills, meanings immanent in the environment – that is in the relational contexts of the perceiver's involvement in the world – are not so much constructed as discovered".

mouvement : plus précisément à un ensemble de lignes, de relations, de directions - Yiriman est une colline mais c'est aussi une étape sur le trajet d'une Loi, d'un ancêtre totémique, reliant la côte ouest au grand désert de sable ; à travers elle, par relations et connexions successives il est possible de se brancher sur d'autres lieux, d'autres lignes et récurrences, d'autres savoirs.

En outre c'est dans le mouvement même d'une performance, nécessairement collective, que les savoirs et informations condensés dans un lieu (ou encore dans une image, un chant, un objet) sont simultanément produits, révélés, donnés aux nouvelles générations et qu'une réalité 'culturelle' est cristallisée : énactée. Le propre de ce système d'information et de connaissance est qu'il est par essence ouvert, à condition de comprendre le terme d'essence non pas en tant que substance mais en tant que devenir, orientation : « *les déplacements [des] êtres totémiques ne sont pas donnés une fois pour toutes. On peut ajouter un nouveau lieu entre deux lieux, sauter un lieu, ou encore créer de nouveaux liens narratifs et chantés entre les lieux* » (Glowczewski 2007b, p. 85). Comme nous l'avons vu en nous arrêtant sur le concept de 'Loi et Culture', la réalité, jusque dans ses dimensions mythologiques, est l'objet d'une négociation constante entre acteurs situés décidant ou devant agir de concert et s'accordant dans le contexte pragmatique de la réalisation et de la mise en scène de performances.

Cette mise en scène, si le terme peut paraître abusif à propos de rituel ou de travail, n'est pas effectuée de la même manière que dans le cadre du théâtre occidental. En effet, dans la tradition européenne du théâtre, la question qui se pose aux metteurs en scène est celle de la relation du drame au temps de sa performance : comment jouer cela aujourd'hui, comment jouer Richard III au temps d'Ahmadinejad [38]? Par contraste, la question que se posent les experts rituels Aborigènes est toute différente, parce que le texte auquel ils ont affaire est potentiellement infini, puisque situé dans l'espace-temps du Rêve où un chant est toujours susceptible d'être révélé. Le concept de *galtha* (voir chapitre 4) suggère que l'interrogation

[38] Dans une nouvelle intitulée « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », J.-L. Borges imagine un auteur qui se serait donné la tâche apparemment absurde de réécrire, de recréer des chapitres du Quichotte de Cervantès, et y serait parvenu : « *Examinons par exemple le chapitre XXXVIII de la première partie « qui traite du curieux discours que fit Don Quichotte sur les armes et les lettres ». On sait que Don Quichotte tranche contre les lettres et en faveur des armes. Cervantès était un vieux militaire, son arrêt s'explique. Mais, que le Don Quichotte de Ménard – homme contemporain de* La trahison des clercs *de Bertrand Russell – retombe dans ces sophistications nébuleuses ! Madame Bachelier y a vu une admirable et typique subordination de l'auteur à la psychologie du héros ; d'autres (dépourvus totalement de perspicacité) une transcription du Quichotte ; la baronne Bacourt, l'influence de Nietzsche.* » Le même texte produit en deux temps différents n'est pas le même.

directrice de mise en scène est : que jouer qui corresponde à la situation, quel texte monter ? Et non pas : que faire avec ce texte dans la situation ou nous sommes ? C'est rigoureusement la question et l'opération inverses : « *Dans le monde yolngu, ce n'est pas tant que chaque réalité a une structure inhérente, mais plutôt que chaque structure peut être vue comme inhérente à toute une série de réalités* »[39].

Le concept d'énaction me permet d'éclairer plus avant ce concept de *galtha* en ce sens que les « structures » mentionnées par Christie sont d'abord des structures relationnelles, des organisations dans la terminologie de Varela, soit des schèmes d'association et d'interaction et de perception récurrents. Les hommes et/ou femmes versés dans la Loi sélectionnent de telles structures en fonction de la situation d'énonciation particulière dans laquelle ils doivent les énacter. La spécificité de l'image performative tient à ce qu'elle est aussi, précisément, une action incarnée : une intervention à de multiples niveaux dans des jeux de relations et de situations qu'elle permet de mettre en mouvement, en elle et hors d'elle. L'écart entre le français « représentation » et l'anglais « performance » recouvre ainsi une tension inhérente à cette notion : c'est simultanément une image et une action, une remémoration et un événement (Préaud, 2007).

Oralité : Représentations du Kimberley

L'énaction, parce qu'elle nous invite à penser en termes de relations et de performativité, en termes d'un savoir qui est simultanément produit, révélé et conféré dans le cours de son énonciation, nous invite à redéfinir la notion d' « oralité ». Celle-ci a reçu relativement peu d'attention de la part des anthropologues pour elle-même - elle ne figure pas dans la majorité des dictionnaires disciplinaires - et a le plus souvent été discutée en termes de textes et de corpus, donnant lieu à la notion problématique de « littérature orale »[40]. Le terme « oral » est sans doute la cause de cette tendance réduisant l'oralité à la seule parole et donc à une analyse linguistique et sémantique ; or on pourrait tout aussi bien se demander en détournant Carlo Severi qui envisage cette question de l'oralité à partir des images :

[39] Christie, 1992, p. 7 : "In the Yolngu world it is not so much that every reality has an inherent structure, but rather that every structure can be seen to inhere in a whole range of realities".
[40] Sur la notion d'oralité en anthropologie, voir notamment McLuhan 1967, Ong 1982, Finnegan 1988, Olson & Torrands 1991.

« *Pourquoi appeler 'orales' des traditions et des cultures qui font un usage constant et articulé de la performance ?* »[41].

L'un des tout premiers projets de KALACC fut de créer, à Broome, une maison d'édition aborigène, Magabala Books devenue indépendante en 1990. Ce projet répondait à la nécessité pour les anciens du Kimberley de pouvoir présenter leurs histoires et leurs cultures de leur propre point de vue, prémisse d'un contrôle sur la recherche et leurs représentations qui s'est depuis développé, signe aussi de la conscience d'un nouveau contexte d'énonciation instauré par les politiques de reconnaissance.

En 2007, KALACC édita elle-même un livre, *New Legend : A Story of Law and Culture and the Fight for Self-Determination in the Kimberley*, retraçant l'histoire de la colonisation du Kimberley et des réponses autochtones, particulièrement dans le cadre des trois organisations régionales autochtones. Le livre est composé d'un récit historique ponctué de très nombreuses citations, en anglais, kriol et langues vernaculaires, de membres passés ou présents du comité exécutif de l'organisation, il est aussi très richement illustré de photographies pour lesquelles il a fallu, sur décision du même comité, passer outre l'interdiction de la représentation des morts dans les cultures locales (l'interdit s'applique au nom du défunt aussi bien qu'à ses images), dans un souci de mémoire et d'instruction des générations futures.

L'introduction du livre, comme nombre de publications de Magabala, révèle l'espoir que le livre permette une meilleure compréhension et une meilleure entente entre Aborigènes et non-Aborigènes en Australie : « *Ce livre, j'aimerais que cette chose soit partagée dans le Kimberley, ou qu'il soit envoyé à travers toute l'Australie, afin que les gens puissent lire à propos de ce que cela signifie vraiment pour nous, notre Terre et notre Langue et notre Loi et Culture. C'est très important pour nous. J'espère que tout le monde le lira et aura la vraie compréhension de ce dont nous parlons, sa vraie signification. Qu'ils sentent profondément que nous en faisons partie, et beaucoup de ces non-Aborigènes ne comprennent pas ce que nous voulons vraiment dire. Et ils ont besoin d'apprendre parce que nous ne sommes pas des* Kartiyas. *Nous sommes les mêmes êtres humains mais nous avons une façon de vivre différente. La Culture, oui* »[42].

---

[41] Severi 2007, p. 325 : « Pourquoi appeler « orales » des traditions et des cultures qui font un usage constant et articulé de l'image ? »

[42] Kurinjpi Ivan McPhee, in KALACC 2007, p.13: "And [this] book, I like to see that thing shared out through the Kimberleys, or sendim right throughout Australia so people can read about what it really means to us, our

Le livre représente ainsi, pour les Aborigènes du Kimberley, quelque chose de puissant et d'indispensable, comme en attestent les nombreux ouvrages et articles auxquels ils ont participé : c'est un instrument d'éducation, de persuasion mais aussi de diffusion et de transmission de la mémoire. Peut être faut-il voir dans cet attachement profond au livre de la part de gens issus de traditions orales l'effet lointain de l'entreprise missionnaire et de la croyance dans le livre par excellence, la Bible - dans le récit du mythe de Captain Cook, la Loi du capitaine est ainsi désigné par Hobbles Danyirri, le narrateur, comme « le gros livre venu d'Angleterre » (*big book from England*) - et l'idée que la Loi des Blancs passe par le livre et l'écrit : une manière en somme de s'approprier les moyens de l'adversaire pour le battre sur son propre terrain.

Cette stratégie répond cependant à un double objectif : à la fois éduquer les non-Aborigènes et transmettre une mémoire propre, ou plutôt une manière de se remémorer, d'où l'importance et l'abondance des illustrations dans ces ouvrages. Tel que j'ai pu l'observer, l'usage de ces livres par les Aborigènes du Kimberley ne passe ainsi pas par la lecture mais par sa performance : les illustrations, photographies de lieux et de personnes, sont des supports énonciatifs, des sources de récits, qu'ils soient personnels, historiques ou culturels. En ce sens, le livre n'est pas lu, déchiffré, mais, comme pour les autres formes d'inscriptions mémorielles qui, comme nous l'avons vu au premier chapitre, abondent dans le Kimberley – sous la forme de sites, de chants, de motifs mais aussi de films, de vidéos, de peintures, de représentations théâtrales - son sens est déployé dans le cadre d'une performance, d'une énonciation des significations condensées dans les formes inscrites, sa mise en récit au travers d'un corps et d'une voix en mouvement.

Considérer les formes sociales de la mémoire, son inscription et son énonciation, du point de vue de leur pratique et de leur expérience, conduit à une tout autre forme d'« oralité » que celle construite d'un point de vue purement linguistique : celle d'une mémoire qui est toujours simultanément ancrée et en devenir, portée par des agents négociant leurs relations et, par là même, leur situation, leurs savoirs, leur mémoire et leur 'culture'. Cet accent sur la performativité auquel conduit l'énaction est un outil important pour nous permettre, dans une continuation lointaine des *performance studies* dont Victor Turner fut l'initiateur, de repenser le dualisme entre agentivité et structure dans le cadre d'une dialectique du drame social et de

---

Land and Language and Law and Culture. They are very important to us. I hope everybody readim and get the real understanding about what we really talking about, its real meaning. Feeling hard for us that we are part of this, and lot of this non-Aboriginal people don't understand what we really mean. And they got to learn because we not *guddeeyu*. We are same human being but we got different way of living. Culture, yeah".

la performance rituelle liées en tant que miroirs matriciels dans un processus de *feedback* permanent : « *La vie devient maintenant un miroir tenu face à l'art, et les vivants* performent *leurs vies, car les protagonistes d'un drame social, d'un 'drame du vivant', ont été équipés grâce au drame esthétique de leurs plus saillantes opinions, imageries, tropismes et perspectives idéologiques* »[43].

Marshall Sahlins notait de la même manière, au terme d'un long parcours intellectuel travaillé par cette opposition entre agentivité et structure, que "*bien qu'en théorie la structure soit supposée être un concept antithétique à l'histoire et à l'agentivité, dans la pratique c'est ce qui donne une substance historique à la culture d'un peuple et un terrain indépendant pour son action* »[44]. Dans une telle perspective, la structure n'est pas une contrainte déterminant les actions mais bien plutôt la règle d'un certain jeu, une forme d'organisation : elle ne permet pas de dire quel coup va être joué dans telle ou telle situation, quelle réalité ou culture sera localement cristallisée, mais décrit le champ des actions possibles ; non pas la source unique et transcendante de l'action mais les conditions de possibilité locales d'une articulation de la multiplicité de l'expérience en une orientation et une inventivité des agents culturels.

d) Multiplicités

En cherchant à donner corps à la notion d'oralité, mon ambition n'est pas de parvenir à une nouvelle délimitation ou une nouvelle théorie du grand partage entre sociétés à tradition orales et écrites, nomades et sédentaires, qui ont été décisives dans le développement des impérialismes européens. Au contraire, l'énaction n'est pas propre à un groupe humain particulier mais à tout système vivant et il est possible, malgré la puissance des moyens de représentations médiatiques et littéraires en Europe, d'y trouver des formes d'apprentissage relevant de l'oralité, de la transmission non verbale des connaissances par l'apprentissage de gestes.

Que des réalités anciennes ou alternatives perdurent au travers des changements sociaux, technologiques et historiques est la signification profonde du courant ontologique et

[43] Turner, 1982, p. 108: "Life itself now becomes a mirror held up to art, and the living now *perform* their lives, for the protagonists of a social drama, a 'drama of living', have been equipped by aesthetic drama with some of their most salient opinions, imageries, tropes and ideological perspectives". Sur la notion d'autoréférence à propos des mythes et rituels aborigènes, voir Glowczewski 1993.

[44] Sahlins, 1999, p. 412: « Although in theory structure is supposed to be a concept antithetical to history and agency, in practice it is what gives historical substance to a people's culture and an independent ground for their action".

de son cousin “subalterne”. La pertinence de ces discours tient à ce qu’ils visent un double objectif, à la fois anthropologique et politique, qui est de rendre compte de la multiplicité des univers sociaux et culturels malgré ou en deçà des processus de pouvoir hégémoniques que représentent l’Etat ou le capitalisme mondial dans sa forme globalisée : elle rend compte de la possibilité vécue de percevoir, agir et par là produire, des modernités alternatives dans lesquelles les notions de personnes ou de monde sont définies autrement (Gaonkar 2001, Appadurai 1996).

Dans la pensée subalterniste de Chakrabarty, fondée sur une relecture de Marx, c’est même le Capital, en tant que processus hégémonique, qui crée et ouvre dans le cadre même de son développement, les possibilités de sa contestation voire de son anéantissement :

« *Le ‘dehors’ auquel je pense est différent de ce qui est simplement imaginé comme ‘avant ou après le capital’ dans la prose historiciste ? Ce ‘dehors’ auquel je pense, en suivant Derrida, est quelque chose attaché à la catégorie ‘capital’ elle-même, quelque chose qui est à califourchon sur une zone frontière de la temporalité, qui se conforme au code temporel à l’intérieur duquel le capital advient alors même qu’il viole ce code, quelque chose que nous somme capables de voir seulement parce que nous pouvons penser/théoriser le capital mais qui nous rappelle aussi toujours que d’autres temporalités, d’autres formes de faire-monde coexistent et sont possibles. En ce sens, les histoires subalternes ne se réfèrent pas à une résistance antérieure ou extérieure à l’espace narratif créé par le capital ; elles ne peuvent donc pas être définies sans faire référence à la catégorie ‘capital’* »[45].

L’exemple des initiatives *Caring for Country* présenté au chapitre précédent illustre parfaitement cette manière dont les réalités alternatives, ou subalternes, que portent et produisent les autochtones se développent dans l’espace capitaliste : c’est bien en raison des dommages écologiques et sociaux provoqués par le développement économique soutenant l’entreprise coloniale que ces initiatives ont pu être développées et que les savoirs, pratiques et perspectives autochtones atteignent une forme de reconnaissance.

[45] Chakrabarty 2000, p. 95: “The ‘outside’ I am thinking of is different from what is simply imagined as ‘before or after capital’ in historicist prose. This ‘outside’ I think of, following Derrida, is something attached to the category ‘capital’ itself, something that straddles a border zone of temporality, that conforms to the temporal code within which capital comes into being even as it violates that code, something we are able to see only because we can think/theorize capital, but that also always reminds us that other temporalities, other forms of worlding coexist and are possible. In this sense, subaltern histories do not refer to a resistance prior and exterior to the narrative space created by capital; they cannot therefore be defined without reference to the category ‘capital’”.

En outre, ces réalités alternatives ne sont pas minoritaires dans la mesure où d'une part, comme nous le rappelle Sahlins, elles sont toujours produites et vécues localement, dans un espace où le global, le dominant et l'hégémonique sont périphériques[46] et où, d'autre part, ainsi qu'y insiste Chakrabarty, décrire une population comme minorité présuppose son devenir majoritaire, c'est-à-dire en l'occurrence la transformation de ses acteurs en sujets modernes individualisés[47]. En ce sens le combat des autochtones n'est pas le signe d'une culture de la résistance face au pouvoir hégémonique de l'Etat, mais plutôt celui d'une 'résistance de la culture' (Sahlins 1999 : 412) : la persistance des acteurs dans leur être et leur monde propre.

« *Les mondes culturels postcoloniaux sont passés maîtres dans l'art de résister ou de se replier, dans l'art de cohabiter, à défaut d'une co-existence négociée, afin de pouvoir exister en leurs propres termes* » (Poirier 2004, p. 13). Nous avons ainsi aussi vu que cette reconnaissance était limitée par les catégories en vigueur dans la réalité dominante, que l'attribution d'une agentivité à des éléments non-humains ou une éthique relationnelle ne peut pas y être entendue, et que de la même manière, à travers le discours qui fait des autochtones des victimes de l'histoire, parfois développé par eux-mêmes, leur agentivité et leur capacité à exister selon leurs propres termes et logiques est rendue sinon impossible, du moins inaudible.

La perspective ontologique vient donc poser ici la question de la pluralité ou de la multiplicité, comme un outil intellectuel permettant de combattre l'eurocentrisme politique, culturel et intellectuel. Descola écrit ainsi: « *Je reconnais qu'il a pu être utile, à une certaine époque, d'affirmer que des peuples longtemps considérés comme « sauvages » ne sont pas pour autant sous l'emprise de la nature puisque, tout comme nous, ils auraient su conceptualiser son altérité. L'argument était efficace contre ceux qui doutent de l'unité de la condition humaine et de l'égale dignité de ses manifestations culturelles. Mais il y aurait maintenant plus à gagner en tentant de situer notre propre exotisme comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies qu'en continuant à donner à notre vision*

[46] Sahlins 1999, p. 412 : « *Les gens agissent dans le monde dans les termes des êtres sociaux qu'ils sont, et il ne faut pas oublier que, de leur point de vue quotidien, c'est le système global qui est périphérique, pas eux* ». « People act in terms of the social beings they are, and it should not be forgotten that from their quotidian point of view it is the global system that is peripheral, not them ».

[47] Chakrabarty 2000, p. 100 : "Successfully incorporated 'minority histories' may then be likened to yesterday's revolutionaries who become today's gentlemen. Their success helps routinize innovation ". « *Les minorités historiques incorporées avec succès peuvent alors être comparées aux révolutionnaires d'hier qui sont les gentlemen d'aujourd'hui. Leur succès aide à rendre routinière l'innovation* ».

du monde une valeur d'étalon afin de juger de la manière dont des milliers de civilisations ont pu s'en former comme obscur pressentiment » (Descola 2005, p. 131).

Malgré les réserves exprimées plus haut à propos du modèle de Descola, cette citation a au moins le mérite d'indiquer la valeur d'une approche ontologique : celle qui, en étant projetée dans le champ épistémologique et politique, permet de rendre compte d'une multiplicité de réalités sociologiques et, plus profondément, existentielles, vécues et produites. L'enjeu devient dès lors de penser et formuler un projet proprement postcolonial, au sens où l'entend Poirier : « *la négociation et la légitimation politique d'une multiplicité d'ontologies* »[48].

Ce projet, tel que Clifford l'a esquissé, passe par la compréhension de ce désir que les autochtones appellent terre et, en Australie, « pays ». Il nous faut donc mettre en lumière comment une telle multiplicité de pays se réalise et, avec elle, une clôture opérationnelle délimitant et énactant un système autopoïétique autochtone à la fois cohérent et multiple : comment un ensemble de nœuds dessinent-ils un espace partagé ? Comment résoudre les multiples tensions qui traversent le continuum des localités autochtones dans le Kimberley et en Australie ?

3. La machine autochtone

Deleuze et Guattari font partie de ces penseurs qui ont voulu penser les multiplicités et ont proposé des modèles théoriques permettant d'en rendre compte sans pour autant en réduire la complexité. Le modèle du rhizome représente le prototype d'une telle multiplicité, se développant horizontalement, à partir de points singuliers existant en tant que nœuds, traversant et liant une infinité potentielle de lignes (de fuite, de rupture, etc.). Le rhizome, en tant que multiplicité, est semblable à la machine autopoïétique de Varela en ce sens qu'« *une multiplicité n'a ni sujet ni objet, mais seulement des déterminations, des grandeurs, des dimensions* qui ne peuvent croître sans qu'elle change de nature » (Deleuze & Guattari 1980, p. 14-15, mon accentuation). Une multiplicité s'organise donc en tant qu'agencement, créant de manière immanente son propre plan de réalisation (plan de consistance dans la terminologie deleuzo-guattarienne) en se réalisant comme territoire ou espace opérationnellement clos sur l'ensemble des relations qui l'animent. Ici, je suggère que

[48] Poirier, 2008, p. 95 : « A genuine postcolonial project would mean working towards the political negotiation and legitimacy of multiple ontologies ».

considérer comme le suggère Clifford « la nature articulée de l'autochtonie » revient à en rendre compte en tant qu'un agencement, dont, en m'appuyant sur les analyses de Guattari, je vais dégager la spécificité par rapport à d'autres agencements et, par là, caractériser ce « désir » que les Indigènes appellent « terre ».

a) Des groupes aux territoires existentiels : au-delà du sujet

Le modèle de la multiplicité comme rhizome ne marque, dans la trajectoire intellectuelle de Guattari, qu'une étape dans une réflexion qui, fondée au départ sur les groupes, s'est développée de manière transversale pour aboutir à la notion de territoire existentiel et à une perspective « écosophique » embrassant dans un même flux la psyché individuelle, les identités collectives et l'environnement global[49]. Mais, à l'opposé de la pensée systémique de Gregory Bateson d'une « conscience totale » organisée en un réseau total[50], la pensée de Guattari, si elle aussi procède à une distinction entre individu et subjectivité, ne localise pas cette dernière dans une totalité transcendantale mais dans une multiplicité fluide et toujours immanente.

Si Guattari a retenu de l'enseignement de Lacan « *qu'il n'y a pas de désir individuel, que la libido reste un flux indéterminé tant qu'elle ne s'articule pas à une dimension transindividuelle* » (Sauvagnargues 2008, p. 35), il s'en détache toutefois de manière critique, avec l'apport du marxisme, en affirmant que cette dimension transindividuelle du désir ne réside pas dans le signifiant symbolique comme le fait Lacan mais bien dans les rapports sociaux de production concrets. Commençant sa carrière de psychiatre à la clinique Laborde, Guattari met ainsi en œuvre un programme de thérapie

[49] Voir en particulier Guattari, 1979, 1989, 1992 ; Guattari & Rolnik 2007 [1986] ; ainsi que le dossier « L'effet Guattari » : *Multitudes* n°34, automne 2008

[50] Bateson 1973, p. 248 : « Si, comme nous devons le croire, la conscience totale est un réseau intégré (de propositions, d'images, de processus, de pathologies neurales ou de ce que vous voudrez en fonction du langage scientifique que vous préférez utiliser), et si le contenu de la conscience est seulement un échantillonage de différentes parties et localités dans ce réseau ; alors, inévitablement, la vision consciente du réseau dans sa totalité est une négation monstrueuse de *l'intégration* de ce tout. Du point de vue réducteur de la conscience, ce qui apparaît à la surface sont des *arcs* de circuits au lieu de circuits complets ou du circuit complet supérieur de circuits. Ce que la conscience sans assistance (sans une aide telle que l'art ou les rêves) ne peut jamais apprécier, c'est la nature *systémique* de la conscience ». ("If, as we must believe, the total mind is an integrated network (of propositions, images, processes, neural pathology or what have you according to what scientific language you prefer to use), and if the content of consciousness is only a sampling of different parts or localities in this network; then inevitably, the conscious view of the network as a whole is a monstrous denial of the integration of that whole. From the cutting of consciousness, what appears above the surface is arcs of circuits, instead of either the complete circuits or the larger complete circuit of circuits. What the unaided consciousness (unaided by arts, dreams and the like) can never appreciate is the *systemic* nature of mind").

institutionnelle inspiré de Tosquelles. A travers la mise en place de groupes, « unités thérapeutiques de base », le propos de cette méthode était de rendre les patients, en l'occurrence schizophrènes, *sujets* des institutions de soin en les impliquant dans leur réforme et constitution même – une démarche qu'il oppose à la psychiatrie hospitalière qui n'aboutit qu'à l'assujettissement des patients à un régime de soins qui les déshumanise.

Dès ce point de départ, la réflexion de Guattari se situe donc entre les domaines clinique, social et politique, et s'appuie sur une pensée de la subjectivité comme *production* singulière articulant aux conditions matérielles réelles relevant des institutions des discours et des pratiques de divers ordres : un ensemble de flux qui viennent couper ou s'articuler au fonctionnement de ces institutions.

Le concept de « machine autopoïétique » tel que développé initialement par Varela, est central dans la définition guattarienne de la multiplicité, mais il lui fait faire un pas décisif en la replaçant dans le cadre des institutions sociales et en mettant en avant leur rôle dans la production de subjectivités : « *les institutions comme les machines techniques relèvent en apparence de l'allopoïèse ; mais lorsqu'on les considère dans le cadre des agencements machiniques qu'elles constituent avec les humains, elles deviennent* ipso facto *autopoïétiques* » (Guattari 1992, p.62). Les machines, au sens de Guattari, désignent ainsi ces couplages structurels générateurs de significations et de pratiques, en particulier ce qu'il est convenu d'appeler dans les sciences sociales les institutions à qui il attribue une historicité propre, indépendamment des acteurs individuels qui les produisent en posant *a contrario* que ces individus sont produits par de telles machines. A ces machines, Guattari oppose en outre les « structures » qu'il qualifie d'oppressives dans la mesure où elles assujettissent le désir dans une forme de domination sociale, une contrainte d'expression unidimensionnelle ; en cela, il s'oppose aussi aux interprétations marxistes classiques séparant les infrastructures matérielles des représentations qui seraient d'ordre superstructurel : en montrant que la subjectivité n'est pas idéelle mais produite, articulée au travers de machines, de flux signifiants et asignifiants, matériels et immatériels.

Sauvagnargues explique que Guattari ne présuppose pas de sujet individuel ou même d'organisme particulier, mais seulement la formation d' « instances subjectives », collectives ou individuelles, fondamentalement hétérogènes et donc multidirectionnelles : « *Les individus corporels subissent des modes de subjectivation sociaux, de sorte que le corps individuel matériel est toujours siège de différents modes de subjectivation souvent concurrents, disparates, hétérogènes, mais qui concourent tous avec plus ou moins d'harmonie ou d'inadéquation à*

produire des individus sociaux. L'individu est donc le résultat des modes de production sociale subjectifs » (Sauvagnargues 2008, p. 40).

Dans *Chaosmose*, Guattari définit donc la subjectivité comme « *l'ensemble des conditions qui rendent possible que des instances individuelles et/ou collectives soient en position d'émerger comme Territoire existentiel sui-référentiel, en adjacence ou en rapport de délimitation avec une altérité elle-même subjective* » (Guattari 1992, p. 21). Le « territoire existentiel », selon cette définition, est l'instance subjective réelle, à la fois le résultat et le devenir de multiples processus de subjectivation.

De telles instances, explique Guattari, émergent de la rencontre et de l'interaction entre trois éléments : premièrement, des « machines » qui ordonnent significations et relations - la famille, l'éducation ou encore la religion – distinctes des structures par leur caractère autopoïétique ; deuxièmement des flux ou « univers incorporels » de représentations et de matières significationnelles - mots, images, discours -, en particulier ceux fabriqués et véhiculés par l'industrie médiatique (depuis les livres jusqu'à l'Internet) et auxquels Guattari attribue une certaine autonomie, bien qu'ils soient articulées à des machines spécifiques[51] ; troisièmement ce que Guattari appelle des dimensions sémiologiques asignifiantes, qui, parce qu'elles fonctionnent indépendamment ou parallèlement au fait qu'elles produisent et véhiculent des significations, échappent à une compréhension seulement linguistique : le terme de culture dans son usage objectivé ou désubstantivé pourrait en être un exemple, mais Guattari inclut aussi dans cette dimension des éléments matériels tels que le sang, la terre ou l'eau.

Afin d'éclaircir la manière dont des territoires existentiels se cristallisent de façon durable, comment ces différents éléments sont articulés et ralentis dans des systèmes cohérents, Guattari pose le concept de « ritournelle existentielle ». Une ritournelle désigne ici un fragment détaché de contenu, signifiant ou non, qui opère à la façon d'un motif (ou leitmotiv) : un aimant ou attracteur ancrant le territoire existentiel dans un « moi », individuel ou collectif, par sa répétition, son insistance. Les rituels sont une forme exemplaire de telles

[51] De la même manière, Benjamin pensait les images du cinéma comme une seconde nature détachée de la réalité vécue : « La nature illusionniste du cinéma est une nature au second degré ; elle est le fruit du montage » (Benjamin 2000 [1935], p.98) ; dans une même ligne intellectuelle, Debord définit le Spectacle en tant que sphère autonome de la représentation détachée de l'expérience directement vécue, cooptée par la machine capitaliste la transformant en marchandise : « Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images. Il est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée » (Debord 1992 [1967], p.17).

ritournelles mais les mots-clés de cette thèse – Loi, Culture, Pays – peuvent aussi se comprendre en tant que tels : motifs récurrents - dans les discours, les pratiques et les représentations - permettant d'ancrer et de déterminer un territoire existentiel « aborigène ».

Dans le cours de cette thèse nous avons vu bien d'autres ritournelles existentielles à l'œuvre dans les localités aborigènes, en particulier l'alcool et la voiture : elles ne sont pas aborigènes au sens culturaliste du terme, mais le deviennent par un ancrage systématique et récursif dans les pratiques et usages quotidiens qui en sont faits. Au chapitre 3, j'ai ainsi décrit un meeting tenu à KALACC à propos de l'initiative des directrices du centre des femmes de la ville pour interdire la vente d'alcool à emporter. Le dialogue tendu entre l'une des directrices du centre des femmes et un dirigeant local s'est pendant un temps construit autour de la notion de « Loi et Culture » : la première insistait sur le danger que le syndrome d'alcoolisme fœtal posait pour sa transmission et sa reproduction tandis que le second mettait en avant le même terme de « Loi et Culture » afin de rejeter la responsabilité des problèmes d'alcool sur les *Kartiyas* et le gouvernement en tant qu'ils l'avaient introduit en Australie ; deux positions indigènes contradictoires articulées à partir d'un même terme pour gagner une adhésion large des participants au meeting.

b) Agencements collectifs d'énonciation

« *D'une façon générale, on devra admettre que chaque individu, chaque groupe social véhicule son propre système de modélisation de subjectivité, c'est-à-dire une certaine cartographie faite de repères cognitifs mais aussi mythiques, rituels, symptomatologiques, à partir de laquelle il se positionne par rapport à ses affects, ses angoisses et tente de gérer ses inhibitions et ses pulsions* » (Guattari 1992, p. 24), réalisant par là même son propre territoire existentiel ou agencement collectif d'énonciation.

Une instance subjective se dessine donc, selon Guattari, sous la forme d'une cartographie, c'est-à-dire un agencement spécifique des différentes composantes (machines, univers de référence, flux de matières et de représentations) en un territoire délimité par l'ensemble des éléments qui le traversent et qu'il met en relation : « territoire existentiel » en ce sens que, dans toutes ses dimensions hétérogènes, il est le terrain dans lequel s'ancrent des trajectoires de vie, délimité par la clôture opérationnelle d'une instance perceptive en mouvement. Le « pays » au sens aborigène du terme, comme nous l'avons vu, relève bien d'une telle instance subjective en tant qu'elle agence des éléments de représentation (motifs,

chants, objets, la Loi et la Culture), produit des « machines » (systèmes de parenté), ancre des composantes asignifiantes ou non-linguistiques (sites du paysage, rituels, phénomènes météorologiques) et subjective l'existence, la perception et l'action des personnes qui simultanément parcourent et articulent ces éléments hétérogènes et sont traversés par eux.

Le territoire existentiel doit se comprendre comme « agencement collectif d'énonciation » en ce sens qu'il est tout autant inscrit que source et support de performances localisées – constitué dans un feedback autoréférentiel qui l'ancre et le déploie simultanément : « *La fonction existentielle des agencements d'énonciation consiste en cette utilisation de chaînons de discursivité pour établir un système de répétition, d'insistance intensive, polarisé entre un Territoire existentiel territorialisé et des Univers incorporels déterritorialisés* »[52] (Guattari 1992, p. 45-46).

Dans *Chaosmose*, Guattari établit une typologie de tels agencements, distinguant entre des agencements territorialisés, tels que le Dieu monothéiste ou l'Etat, et enfin des agencements déterritorialisés tel que celui du capital, dans lequel toutes les significations et fragments de contenus sont « surcodés », déterminés en référence à l'univers propre du capital. Cette typologie se fonde sur la nécessaire mise en relation entre des territoires existentiels et des « univers incorporels de référence », soit l'ensemble des repères cognitifs, mythiques ou significationnels qu'un agencement particulier rassemble et organise en territoire.

La rencontre entre Guattari et Glowczewski dans les années 1980, source d'un long dialogue intellectuel, a été décisive dans la formulation par Guattari de son concept d'agencement collectif d'énonciation territorialisé (Glowczewski & Guattari 1986) que j'entends rapprocher de la notion indigène de « pays ». « *Guattari,* explique Glowczewski, *dans son combat contre le réductionnisme de certaines applications de la psychanalyse et du structuralisme (chez Lévi-Strauss ou Lacan), fut très touché par cette pratique australienne des rêves et surtout par leur intégration dans des concepts autochtones plus complexes rendant compte de liens entre des productions de l'inconscient (chants, récits, danses) et la re-territorialisation de leurs référents dans des réseaux d'échanges étendus* » (Glowczewski 2008, p. 90) :

[52] Guattari 1992, p. 45-46

« *La danse, la musique, l'élaboration de formes plastiques et de signes sur le corps, sur des objets, sur le sol étaient, dans les sociétés archaïques, intimement mêlées aux activités rituelles et aux représentations religieuses. Les rapports sociaux, les échanges économiques et matrimoniaux étaient également peu discernables de la vie d'ensemble de ce que j'ai proposé d'appeler des Agencements territorialisés d'énonciation. Par divers modes de sémiotisation, systèmes de représentations et pratiques multiréférencées, ces agencements parvenaient à faire cristalliser des segments complémentaires de subjectivité. Ils dégageaient une altérité sociale à travers la conjugaison de la filiation et de l'alliance ; ils induisaient une ontogénèse personnelle dans le jeu des classes d'âge et des initiations, de sorte que chaque individu se trouvait enveloppé de plusieurs identités transversales collectives ou, si l'on préfère, se trouvait situé au carrefour de nombreux vecteurs de subjectivisation partielle* » (Guattari 1992, p. 137-138, mon accentuation).

Cette description permet d'éclairer d'une autre manière ce que Poirier (2008) désigne comme « cosmopolitique-poétique ». En montrant comment des pratiques que nous pourrions qualifier d'esthétiques – danse, musique, formes plastiques – opèrent comme des ritournelles existentielles et délimitent le pays autochtone en tant que territoire existentiel défini par la rencontre de « segments complémentaires de subjectivité », animé par des flux hétérogènes en termes de devenir mais produisant en tant que machine un même désir[53].

En introduisant le concept d'agencement collectif d'énonciation territorialisé, je développe ici l'hypothèse selon laquelle l'ensemble hétérogène réuni sous et produisant la bannière autochtone constitue un tel agencement que l'on pourrait aussi dénommer « machine autochtone » : machine fondamentalement désirante en ce sens qu'elle ne se réduit ni à une structure assujettissant ceux qui s'y soumettent à une norme définitive, ni comme matrice ontologique dans la mesure où elle reste chaotique et hétérogène, en flux négociés. De ce point de vue d'ailleurs, cette machine autochtone est aussi bien une machine de déterritorialisation, « *car déterritorialiser […], c'est la capacité humaine à fabriquer du territoire imaginaire, réel, symbolique (pour reprendre les trois faces du désir chez Lacan), qui ne coïncide pas avec le territoire quotidien, le territoire de la reproduction animale, mais renvoie à la capacité à rêver le territoire, à le modifier et pas simplement à le subir* »

[53] Par là aussi, dans son aspect poétique, se trouve une certaine limite de la pensée de Guattari : en ce qu'elle se fonde sur un vocabulaire nouveau - bâti pour éviter les travers d'un vocabulaire des sciences sociales suscitant une modélisation purement linguistique des processus sociaux et culturels héritée du structuralisme et de la psychanalyse – mais difficile à manier puisque précisément, il ne se définit et ne s'énonce que dans sa langue singulière.

(Glowczewski 2008, p.89) ; mais, dans le même temps, ces rêves et ces modifications sont constamment ramenés à des situations concrètes – communautés, *outstations*, et n'existent pas en tant que pur idéal sans territoire de pratique où s'exercer : la territorialisation et la déterritorialisation sont deux aspects complémentaires d'une même agentivité qui s'oppose aux instances figées et déterritorialisées, ralenties au point de devenir structures.

Si la description d'un agencement collectif d'énonciation territorialisé doit se lire en référence aux travaux de Glowczewski sur les rituels et la cosmologie warlpiri du désert central, elle invite aussi à interroger l'action contemporaine des Aborigènes en Australie et dans le Kimberley. Le parcours historique des agencements autochtones que j'ai tenté de faire pour le Kimberley dans les précédents chapitres illustre la manière dont la machine de territorialisation autochtone s'articule à la modernité australienne et à ses instances déterritorialisées – l'Etat, Dieu, le Capital. Mais comment ce processus de (dé)territorialisation, après deux siècles d'une implantation coloniale qui s'est effectuée au travers du déplacement continu, ou de l'exigence de déplacement, des Aborigènes - aussi bien en dehors de leurs territoires traditionnels que de leurs institutions et pratiques sociales - continue-t-il de jouer et d'agir pour les générations actuelles d'autochtones ?

c) Désir et mélancolie : ontopologie indigène

Dans un article de 2006, l'anthropologue australien Benjamin Smith revient sur la question du lien à la terre des Aborigènes, en considérant ces liens qu'entretiennent les individus appartenant à la « diaspora » aborigène du Queensland, membres et descendants des générations volées et déplacées au sein de la variété des institutions coloniales. Smith montre quels attachements mémoriels et émotionnels ces Aborigènes - qui ne répondent pas aux critères de reconnaissance de l'authenticité – les attachent à leurs pays : bien qu'ils ne soient pas fondés sur une présence et un engagement physique permanent des sujets sur les lieux qui les fondent, ces attachements restent vécus comme fondamentaux, la constitution de leurs subjectivités autochtones : « *Une intense mobilité a permis aux gens de réitérer leur implication avec à la fois la ville de Coen et les terres natales environnantes. Pour les hommes et femmes âgés, la ville et les* outstations *constituent tous deux des 'foyers', et ces deux lieux sont profondément liés à leur sens de la subjectivité […] De nombreux jeunes ont des relations très différentes à leurs terres natales putatives, malgré l'importance durable des*

identités socio-géographiques à Coen (fondées sur les liens entre leurs familles et des lieux particulier dans l'arrière-pays de la ville) »[54].

Dans le but à la fois de surmonter l'opposition établie par Ingold entre une définition relationnelle et mémorielle des subjectivités aborigènes et donner corps au « désir » suggéré par Clifford, Smith propose de comprendre ces attachements, à la lumière de l'idée de mélancolie développée par Butler après Freud, comme un attachement « blessé ». Dans sa lecture, en effet, la mélancolie est l'effet d'un déni de perte : l'évitement d'un deuil qui permet de conserver l'objet perdu - les Aborigènes de la diaspora conserveraient ainsi ce désir de ne pas perdre ce dont historiquement ils ont été séparés, à savoir le pays, conservant un attachement pour ainsi dire en creux : un attachement à un objet perdu mais dont la mémoire se conserve, dont la reconnaissance de la perte est la condition même du renouvellement de sa signification[55].

L'analyse de Smith s'appuie en outre sur le concept d' « ontopologie » présenté par Derrida dans *Spectres de Marx* : *« Nous entendons par ontopologie une axiomatique liant indissociablement la valeur ontologique de l'être-présent (*on*) à sa* situation*, à la détermination stable et présentable d'une localité (le* topos *du territoire, du sol, de la ville, du corps en général)* » (Derrida 1993, p. 137).

Or le concept d'ontopologie apparaît dans la description de la huitième plaie du nouvel ordre mondial envisagé par Derrida : les guerres ethniques fondées sur le « *fantasme conceptuel primitif de ma communauté et de l'Etat-nation, de la souveraineté des frontières, du*

[54] Smith 2006, p. 225 : "Intense *mob*ility has allowed people to reiterate their involvement with both the town of Coen and surrounding homelands. For older men and women, both town and outstations are 'home', and both places are deeply tied to their sense of self. […] Many younger people have very different relationships to their putative homelands, despite the continuing importance of socio-geographic identities (based on their families' ties to particular places in the township's hinterland) in Coen".

[55] « Lorsqu'il se trouvait confronté à un problème d'importance, le Baal Shem Tov, le fondateur du judaïsme hassidique, se rendait à un endroit précis au cœur des bois, allumait un feu sacré et priait. Il trouvait, de cette manière, une solution à son problème. Son successeur, Rabbi Dov Ber, le Prédicateur de Mezritch, suivit son exemple, se rendit dans les bois, au même endroit et dit: « Le feu, nous ne pouvons plus l'allumer, mais nous pouvons encore dire la prière ». Et lui aussi trouva ce qu'il recherchait. Une génération passa et Rabbi Moshe Leib de Sassov se rendit dans les bois et dit : « Le feu, nous ne pouvons plus l'allumer, la prière nous ne nous en souvenons plus; tout ce que nous connaissons est le lieu, au cœur de la forêt, et cela suffira ». Et cela suffit, en effet. À la quatrième génération, Rabbi Israel de Rizhin resta chez lui et dit: «Le feu, nous ne pouvons plus l'allumer, la prière nous ne la connaissons plus et nous ne nous souvenons plus de l'endroit dans les bois. Tout ce que nous pouvons faire, c'est raconter l'histoire.» Et cela aussi s'avéra efficace. Mais pour quelle raison? Pourquoi raconter l'histoire possède-t-il le même pouvoir de guérir que l'action originale? Parce que le récit recrée l'action de telle manière qu'il nous invite à y participer. Nous ne faisons pas qu'écouter l'histoire, nous devenons l'histoire. L'acte même par lequel nous prêtons notre attention à l'histoire donne à celle-ci une immédiateté qui gomme le lien entre elle et nous-mêmes » (Shapiro, 2007, p.5).

sol et du sang » (*Ibid.*, p.136-137). Si nous considérons que le terme “autochtone” désigne une forme d’agencement spécifique, ce désir qu’ils appellent la terre ou pays ne peut pas être compris dans la perspective d’un manque à combler – un territoire à délimiter et remplir - qui, dans la critique de Deleuze et Guattari (1980), informe les modèles psychologiques et psychanalytiques classiques et relèverait du fantasme primitif dénoncé par Derrida. Au contraire, ce désir, en tant qu’il s’appuie sur une multiplicité hétérogène s’agençant à travers lui, constitue un processus créateur, une machine ouvrant de multiples devenirs indigènes : « *le désir n’est pas plus symbolique que figuratif, pas plus signifié que signifiant : il est fait de différentes lignes qui s’entrecroisent, se conjuguent ou s’empêchent, et qui constituent tel ou tel agencement sur un plan d’immanence* » (Deleuze & Parnet, 1996, p. 117). C’est cette perspective qui apparaît dans l’analyse de Smith lorsque, à travers sa description de la diaspora aborigène, il montre que leur « *élan à s’engager dans des revendications territoriales sur des terres dont ils se disent les héritiers traditionnels se légitime justement d’un aspect ‘ontopologique’* » (Glowczewski, 2007b, p.105) supposant une « essence stable et présentable du lieu » selon Derrida : le pays constitue la ritournelle existentielle par laquelle se réalise concrètement l’idée d’autochtonie plutôt qu’une frontière circonscrivant un contenu, qu’il soit défini de manière traditionnelle, légale ou politique.

La terre, ou plutôt le « pays » compris en tant que désir créateur plutôt que comme manque ou espace à combler (et donc à délimiter), est le ferment de l’agencement autochtone, quelle que soit l’échelle considérée, et permet de rendre compte de la multiplicité des énonciations autochtones, qu’elles soient performées dans des cadres spectaculaires ou politiques. A considérer ainsi « *le continuum des localisations indigènes* » dans le Kimberley, qu’elles soient géographiques, culturelles ou politiques, toutes partagent ce même désir, non pas en tant qu’horizon d’un retour au passé ou aux traditions ni en tant que frontière exclusive mais en tant que source et ligne d’orientation de leurs formes d’action. En ce sens ce « désir » ne traduit pas un manque mais s’exprime en plein, ouvrant des horizons de reformulations, de recréation de multiples subjectivités indigènes qui s’énoncent à partir de ce socle constitutif et désirant tout en accrochant des pratiques, des représentations, des langues qui, si elles ne satisfont pas aux critère d’authenticité, sont pourtant bien territorialisées localement en pratique.

Que le pays se réalise sous la forme d’un engagement direct, comme par l’activité rituelle, ou dans le cadre d’allers et retours réguliers comme dans les initiatives « Caring for Country » ou des déplacés décrits par Smith, ou bien encore qu’il se fasse dans un

engagement mémoriel, en tant que support d'énonciation, il reste le point de départ et d'aboutissement d'une subjectivité autochtone à la fois collective et hétérogène. En tant que machine désirante, son caractère ontopologique le situe donc à l'opposé de la huitième plaie envisagée par Derrida, du primitivisme dénoncé par Kuper ou du nativisme redouté par Clifford.

Dans une dernière sous-partie, je vais montrer comment cette machine désirante autochtone, qui part du pays pour établir des relations créatives, se déploie et s'inscrit dans l'espace social élargi de l'Australie contemporaine.

III - ELASTICITÉ DES ESPACES SOCIAUX ET CRISTALLISATIONS CULTURELLES.

Présenter comme je le fais le « pays » comme un désir créateur permet d'articuler l'hétérogénéité de la machine autochtone sans pour autant ériger de nouvelles barrières essentialisées en son sein ou vis-à-vis d'autres machines : cela permet de rendre compte de ses contradictions en tant qu'elles sont suscitées par l'articulation de cette machine territorialisante, ancrant systématiquement son énonciation, avec d'autres machines, en particulier l'Etat. Toute la difficulté pour les autochtones consiste précisément en la possibilité de faire exister leurs territoires et leurs ancrages au sein de ces machines déterritorialisées et totalisantes : « *la question pertinente est de savoir si, et comment,* [les indigènes] *parviennent à convaincre les leurs et les autres, souvent dans des situations chargées en termes de pouvoir et inégales, d'accepter l'autonomie d'un 'nous'* »[56]. Dans cette dernière sous-partie, en revenant sur la nature de ces territoires autochtones, j'explore quelques-unes des lignes selon lesquelles ils sont opérés et articulés par les acteurs indigènes du Kimberley.

1. Le jeu des devenirs

Penser la multiplicité autochtone comme une machine de territorialisation implique de penser en termes de positions, c'est-à-dire de localités : de considérer les acteurs et leur situation particulière comme des nœuds au sein d'un réseau dont ils sont eux-mêmes

[56] Clifford 1991, p. 479 : "the relevant question is whether, and how, they convince and coerce insiders and outsiders, often in power-charged, unequal situations, to accept the autonomy of a « we »".

indissociables. Acteur et réseau se comprennent ainsi comme deux aspects d'un même processus par lequel des territoires sociaux se réalisent, un principe qui est au cœur de ce qui a été nommé *a posteriori* la théorie de l'acteur-réseau développée en particulier par Bruno Latour et John Law dans les années 1990 (Law & Hassard 1999). Du point de vue de cette théorie, dont les principes sont avant tout méthodologiques, le social, c'est-à-dire les identités collectives, doit être considéré comme une entité en circulation, accrochée par des acteurs à travers deux opérations de cadrage (*framing up*) et de résumé (*summing up*) correspondant à ce que Guattari dénomme des ritournelles existentielles : « *'Nature', 'Société', 'Subjectivité' , ne définissent pas ce à quoi ressemble le monde, mais ce qui circule localement et à quoi une personne 's'abonne' d'une manière tout à fait semblable à la façon dont nous nous abonnons à la télévision par câble ou au tout-à-l'égout - y compris bien sûr les abonnements qui nous permettent de dire 'nous' et 'un'* »[57].

En tant qu'une entité sociale n'est jamais donnée mais produite, réalisée, qu'elle doit être un résultat plutôt qu'un point de départ dans le questionnement des sciences sociales, le danger que Clifford soulève à propos de l'autochtonie articulée - la possibilité pour elle de se muer en « nativisme » ou absolutisme territorial, la réduction des identités à des lieux topographiques plutôt qu'à des réseaux sociaux (Clifford 2001) – est moins le fait des autochtones eux-mêmes que des cadres dans lesquels ils se voient contraints de se résumer.

Or les ancrages indigènes, comme je l'ai expliqué, ne peuvent pas se réduire à des ancrages territoriaux au sens seulement physique du terme. Les localités autochtones, en effet, parce qu'elles résultent d'une articulation complexe entre des éléments hétérogènes – individus, discours, pratiques, machines – sont fondamentalement en mouvement, en déplacement constant : ils circulent et se transforment. « *Il ne me semble pas que l'on puisse parler d'enracinement sans parler de mouvement. Non pas parce que les sociétés supposées postcoloniales seraient en dérive et en diaspora à cause de la colonisation et de la globalisation, mais bien plus parce que l'ontologie de ces sociétés avant la colonisation pensait déjà le mouvement en termes de déplacement d'ancrages existentiels* » (Glowczewski 2007b, p. 101).

[57] Latour 1999, p. 19: "'Nature', 'Society', 'Subjectivity' do not define what the world is like, but what circulates locally and to which one 'subscribes' much as we subscribe to cable TV and sewers – including of course the subscription that allow us to say 'we' and 'one'". .

a) Lieux en mouvement

Le réseau des localités indigènes n'est pas donné une fois pour toute et cela a été une importante avancée des ethnographies australianistes des dernières décennies que de montrer que la géographie ancestrale totémique n'était ni donnée, ni figée et que, par conséquent, les Aborigènes n'étaient pas engagés dans une répétition du même mais dans un renouvellement perpétuel. En effet, non seulement la pensée classique aborigène, parce qu'elle s'articule sur des points, laisse toujours de la place pour l'émergence de nouveaux points, par voie de révélation, notamment onirique (cf Glowczewski 2007b, Dussart 1992), mais aussi parce que ces points mêmes sont en mouvement.

Clifford donne l'exemple du shaman sioux et catéchiste catholique Black Elk affirmant que : « *Harney Peak est le centre du monde. Et où que vous soyez peut être le centre du monde* », notant que, d'une manière ou d'une autre, il parvenait à emmener Harney Peak avec lui dans ses déplacements internationaux[58]. En Australie, Tony Redmond, dans un article intitulé « Places that move » (des lieux qui se déplacent/émeuvent), a ainsi montré à partir de l'exemple du pays Ngarinyin que la matrice relationnelle du pays liant hommes, lieux et le passé ancestral (constitué de mythes qui sont, soulignons-le, des mythes de déplacement) selon le modèle structurel établi par Nancy Munn (1970) d'après lequel les ancêtres objectivés dans le paysage sont un point de référence immuable pour l'action des hommes et subordonnant le temps au lieu (ou le changement à la permanence), inhibait toute considération approfondie des interactions vécues au présent entre les hommes et le pays : «*l'espace et le lieu n'ont de sens et n'existent qu'en relation avec le corps humain, positionné, mobile et intentionnel* »[59]. Autrement dit, le pays n'acquiert de signification durable que dans le processus de sa construction dans l'expérience des sujets qui l'habitent ou établissent des liens avec lui.

b) Réticularité

Dans les traditions classiques du désert, chaque individu était apparenté à différents ancêtres totémiques, de par sa naissance, sa filiation, sa résidence et mettait en place dans le cours de sa vie des stratégies dessinant une cartographie personnelle au sein de cette

[58] Clifford 2001, p. 470: "Harney Peak [in the north Dakota Badlands] is the center of the world. And wherever you are can be the centre of the world".

[59] Redmond 2001, « Places that Move » in Alan Rumsey and James F. Weiner, eds., *Emplaced Myth*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001, p.120-138, p. 136-137: "Space and place have meaning and existence only in relation to the positioned, *mob*ile and intentional human body".

mutliplicité totémique et relationnelle ; de la même façon, dans le Nord du Kimberley, si les individus étaient propriétaires du domaine de leur père, ils avaient aussi des droits sur les terres et les récits d'autres parents qui lui permettaient de naviguer entre ces lieux. A ce propos, Glowczewski parle d'un « *art de l'organisation réticulaire dite égocentrée où l'on change son comportement en fonction d'un Ego qui se déplace sans cesse, selon les liens qui composent sa personnalité sociale à un moment donné* » (Glowczewski 2004, p.141). Autrement dit, les ancrages ne constituent pas une limite déterministe mais plutôt un point de départ : un ensemble de potentialités entre lesquelles jouer, c'est-à-dire naviguer – les points, considérés du point de vue du mouvement, deviennent des lignes, autant de devenir possibles à actualiser en fonction des circonstances.

A cet égard, la condition aborigène contemporaine se caractérise par un déplacement de cette problématique de devenirs multiples dans de nouveaux lieux, de nouveaux domaines, situations et rôles possibles au sein d'une société dont les déterminismes se sont diversifiés par l'apport de nouveaux acteurs et de nouvelles institutions et se sont détachés de la question du lieu physique par des moyens technologiques. A la prescription classique de potentialités totémiques s'est substituée une nouvelle gamme de devenirs possibles. Dans le cadre du Kimberley, nous avons ainsi vu que la déterritorialisation des mythes du désert et la réduction de la pertinence des loges totémiques localisées dans le cadre de l'exode walmajarri s'étaient accompagnées de la circulation de rituels instituant dans la pratique de nouvelles entités sociales mais aussi de nouveaux rôles sociaux : le *Juluru* fait ainsi apparaître ceux de guerriers ou de *middle men*. Dans le cadre contemporain, la définition progressive d'un métier de « ranger » aborigène articulant les savoirs et pratiques indigènes à ceux des Européens relève d'une même reconfiguration d'une véritable politique des devenirs.

La jeunesse aborigène dans le Kimberley est confrontée à un choix impossible engendrant nombre de souffrances psychologiques, celui de devoir choisir entre des devenirs qui s'excluent mutuellement en ce sens qu'ils ne se réalisent pas dans les mêmes territoires sociaux et qu'ils ne sont pas une source d'agentivité au même titre : il faut suivre les anciens et, dans ce cas là, risquer de ne pas pouvoir participer pleinement de la société australienne - car la Loi rituelle n'est pas productive d'un point de vue économique -, ou bien suivre la Loi des *Kartiyas* et, dans ce cas là, rompre avec le tissu social et émotionnel qui leur donne corps et subjectivité. Tout le travail des anciens, au travers de ce qu'ils appellent *two-ways*, est de créer des formes d'articulation entre ces deux options différentes et les exemples sont nombreux, parmi les jeunes générations, d'individus parvenant non pas à concilier mais à

suivre ces deux voies simultanément en les mettant sur un pied d'égalité au niveau de leur pertinence existentielle. Le modèle *two-ways* implique ainsi de pratiquer une forme d'ubiquité sociale, l'appartenance simultanée à des espaces sociaux contradictoires, qui découle d'une conception de l'être comme fondamentalement et irréductiblement multiple, c'est-à-dire multiplement déterminé. C'est en ce sens que la réduction à une catégorie est nécessairement une forme de violence : ce qui apparaît comme acculturation voire dégénérescence n'est pas autre chose qu'une forme de traîtrise volontaire vis-à-vis de cet enfermement catégoriel, la nécessité de rendre visible l'autre qui est en soi, de s'affirmer comme à la fois identique et différent – *same but different* – d'occuper et pratiquer dans un même mouvement des espaces sociaux contradictoires.

2. Mouvements de réseaux

Considérer l'autochtonie en tant que machine de territorialisation impose de penser en termes de multiplicité et de réseaux de relations intrinsèques aux sujets agissants et permet de mettre en lumière la manière dont les indigènes, de manière spécifique, étendent leur rhizome au sein de l'arbre institutionnel et bureaucratique.

Dans un article récent, Halpin et Summer ont entrepris de résoudre la tension inhérente aux mouvements sociaux entre ceux des militants voulant garder une organisation horizontale afin de conserver indépendance et flexibilité et contrer toute tentative d'appropriation hégémonique et ceux qui présentent une forme d'organisation verticale, représentative et hiérarchique, comme le seul moyen d'accéder à une quelconque efficacité politique. Ils se sont donc penchés sur ce qui rend les réseaux durables dans le temps – entendant réseau dans un sens écologique large incluant aussi bien les réseaux de groupements politiques que les réseaux électroniques ou les écosystèmes (Halpin & Summer 2008).

Ces chercheurs identifient deux points clés assurant une durabilité aux réseaux : d'une part l'émergence et le renouvellement régulier de points concentrant de très nombreuses connexions – des *hubs* – et d'autre part le maintien et le renouvellement d'un grand nombre de points relativement peu connectés par rapport aux hubs – la "longue queue" (*long tail*).

a) Hubs

La grandeur, dans un réseau, ne dépend pas de la taille mais du nombre de connexions : « *Grand ne signifie pas 'vraiment' grand ou 'total' ou 'global' mais connecté, aveugle, local, médiatisé, en relation* », ce qui dans la théorie des réseaux est connu sous le nom de distribution « power-law »[60]. Dans les chapitres précédents, nous avons ainsi vu comment des figures éminentes de dirigeants indigènes émergeaient de l'hétérogénéité autochtone par la multiplicité des mondes et des types de relations qu'ils concentraient, additionnaient et articulaient en eux en tant que nœuds du réseau, *hubs* : leur statut de leader correspond ainsi à leur grandeur dans un réseau simultanément local, régional et national de l'autochtonie australienne. A cet égard, il est remarquable que les initiatives de type « Caring for Country » se doublent systématiquement de programmes de développement axés sur la question du « leadership » parmi les jeunes générations : ces initiatives en effet constituent un lieu par excellence, comme j'ai voulu le montrer, d'apprentissage de l'articulation en situation des mondes sociaux.

Pour le dire autrement, ces programmes visent aussi à former de nouveaux *hubs*, et c'est là un point essentiel de l'analyse de Halpin et Summers, à savoir que les *hubs* ne sont pas durables mais doivent continuellement préparer l'émergence de nouveaux centres similaires dans le réseau qu'ils occupent ; le déplacement constant du centre du pouvoir indigène national entre Canberra, la terre d'Arnhem, la péninsule du cap York ou le Kimberley et l'absence de dirigeant représentatif stable ou durable, est caractéristique de la manière dont les réseaux indigènes fonctionnent et cherchent à se reproduire – en même temps que cela pose un problème d'efficacité au niveau de l'action politique au sein d'un Etat bureaucratique hiérarchisé, c'est aussi la condition nécessaire de la persistance de la machine autochtone en tant que telle. En d'autres termes, le « problème autochtone » est avant tout celui de l'Etat dont les structures sont incapables de comprendre cet ensemble social *pour lui-même* mais pose toujours comme préalable à la discussion sa transformation en un ensemble acceptable du point de vue hier de la civilisation, aujourd'hui de la gouvernance ; inversement, les indigènes sont confrontés à un irréductible « problème de l'Etat » pour qui un « changement de paradigme » équivaudrait à sa complète reformulation.

[60] Latour 1999, p. 18: "Big does not mean 'really' big or 'overall' or 'overarching', but connected, blind, local, mediated, related". Voir aussi Halpin & Summer, 2008 ; Barabási & Watts, 2006.

Dans le cadre de mon optique territoriale sur la machine autochtone, il convient aussi de noter que ce mouvement par lequel les Aborigènes maintiennent une certaine organisation de leur « désir » à travers la formation et le déplacement de centres peut aussi bien s'observer au niveau des lieux eux-mêmes. Ainsi, dans le Kimberley, aux carrefours institutionnels tels que Beagle Bay ou Moola Bulla, devenus tels par la concentration d'individus appartenant à une multitude de groupes distincts, ont succédé de nouveaux lieux dans le cadre du mouvement de décentralisation qui succéda à une première phase d'exode urbain ; par exemple, la communauté de Looma dans un premier temps s'est affirmé comme un centre important dans le réseau d'échange et du pouvoir politique autochtone du Kimberley avant que la création, à quelques kilomètres de là, de la communauté de Jarlmadangah, sous l'impulsion des frères Watson et du rachat du bail de la station de Mount Anderson, dans les années 1980, ne vienne la supplanter dans ce rôle qu'elle occupe aujourd'hui de communauté modèle formant certains des futurs dirigeants indigènes du Kimberley autochtone ; le déménagement du bureau de KALACC de Broome à Fitzroy Crossing illustre la même logique de déplacement et de renouvellement des centres, le coordinateur de l'organisation s'inquiétant de savoir où l'élection d'un nouveau *chairman*, s'il n'était pas un résident de la vallée du fleuve Fitzroy, enverrait l'organisation (heureusement pour lui c'est un homme Wangkajungka habitant de Fitzroy Crossing qui fut élu en 2007). Cette analyse des lieux-centres aborigènes pourrait aussi bien être étendue à un niveau national voire international, incluant des lieux marquants de la politique autochtone du pays comme Noonkanbah au début des années 1980, Redfern (le quartier aborigène de Sydney), Palm Island (une île proche des côtes du Queensland utilisée comme 'réserve de punition' où furent déportés des Aborigènes de tout le Queensland jusque dans les années 1960 et lieu de violentes émeutes en 2005 suite à la mort en garde à vue prétendument accidentelle d'un résident de l'île), mais aussi les sites du Festival des Arts du Pacifique ou encore Genève, siège pendant vingt-cinq ans du Groupe Travail sur les Populations Autochtones au sein de l'ONU.

b) Long tail

L'histoire des communautés aborigènes du Kimberley, de leur création et de leurs déplacements illustre aussi le second principe de durabilité des réseaux identifié par Halpin et Summers, celui de la nécessité d'entretenir une « longue queue » active, c'est-à-dire un ensemble de points distribués et maintenant un nombre moins élevé de connexions. Au niveau

des individus, la densité de ce tissu relationnel se manifeste tout particulièrement, comme je l'ai montré pour la ville de Fitzroy Crossing, aux moments de regroupements ponctuels tels que le championnat de *footy*, la saison de la Loi ou lors de funérailles ; en outre, cette "longue queue" est désormais organisée au travers du système des sous-sections de telle manière que l'ensemble des points du réseau partagent un même mode relationnel. Au niveau des lieux, l'entretien de la longue-queue est rendu évident dans le mouvement de décentralisation qui suivit immédiatement la sortie des institutions coloniales et à l'encontre des regroupements urbains massifs et qui se poursuit aujourd'hui, en grande partie alimenté par les résultats de l'application du *Native Title* et la conclusion subséquente d'accord de gestion autochtone de la terre (*Indigenous Land Use Agreements*). De nouvelles communautés ou simples « blocs » de terre continuent d'être créées, à la différence près que, désormais, une partie de ceux-ci sont établis à proximité de l'autoroute afin de profiter du trafic routier pour permettre un développement économique de ces installations, tandis que les installations plus lointaines ne sont utilisées que de manière temporaires, principalement pendant les mois secs.

Dans un cas comme dans l'autre, l'enjeu reste de maintenir un nombre élevé de points entre lesquels circuler. Un reportage sur le projet Yiriman diffusé sur RFO en novembre 2008, « Les Gardiens du Désert », montre le retour d'un groupe de Walmajarri et Wangkajungka de Fitzroy Crossing dans une petite communauté isolée, abandonnée après le décès de son fondateur : les acteurs y expriment leur désir d'utiliser les installations afin de pouvoir y amener régulièrement, mais pas de manière pérenne, les jeunes de la ville à l'écart des troubles qui s'y déroulent, dans le cadre d'un mouvement de circulation et d'allers-retours réinstitué comme méthode d'apprentissage d'un monde relationnel.

Il est significatif que Clifford ait choisi d'ouvrir son article consacré aux « articulations indigènes » (Clifford 2001) par l'exemple des « kanaks pendulaires » circulant entre la ville et le pays. Au travers de l'examen de l'application en pratique de ces principes de durabilité des réseaux dans l'expérience des indigènes du Kimberley – un mouvement qui n'est pas propre à la région mais s'y déroule dans les conditions spécifiques de son contexte historique et institutionnel – transparaît le fait que ce qui perdure dans le temps n'est pas à proprement parler une structure traditionnelle qui traiterait, comme le suggère Sahlins, les nouveautés sociales, idéelles ou pratiques sans pour autant changer, mais plutôt, pour reprendre la distinction telle qu'elle apparaît dans la terminologie de Varela, une *organisation*, c'est-à-dire des principes de relations entre éléments d'un système, plutôt que les seuls éléments.

En effet, Varela pose que les structures cognitives émergent d'une récurrence dans les schèmes de perception, c'est-à-dire de mise en relation entre divers éléments, de la même façon que la ritournelle existentielle chez Guattari accroche un territoire existentiel ou que John Law affirme que « *les entités atteignent leur forme en conséquence des relations dans lesquelles elles sont localisées. Mais cela signifie que* [la théorie de l'acteur-réseau] *nous dit aussi qu'elles sont* performées *dans, par et à travers ces relations. […] L'intégrité ne vient pas du fait de tenir un volume au sein d'un volume plus large mais du maintien de circuits de liens stables* »[61]. Ici se comprend l'endurance des systèmes de parenté classificatoires dans tous les contextes et localités indigènes en Australie, malgré les violences qui lui ont été faites et continuent de leur être faites : elle correspond à cette tâche sociétale, on pourrait dire ici territoriale, du maintien d'une organisation spécifique ancrant l'autochtonie non seulement dans une grammaire de l'échange (Sansom 1988) mais aussi dans une pratique effective, incarnée, de la consubstantialité et de l'ancrage.

3. La culture comme énaction

Penser à l'autochtonie en tant que machine de territorialisation impose de reformuler le concept de « culture » non pas comme patrimoine hérité d'informations mais en tant que processus émergent d'une organisation spécifique. Il s'agit ici de trancher le nœud gordien du dualisme entre les visions constructiviste et primordialiste de la culture qui dominent les débats à propos de l'autochtonie en posant que la culture est avant tout énactée ou, pour être plus précis, la forme objectivée d'un processus énactif. Friedman (2004 : 38) propose d'une manière similaire de « *concevoir la culture comme un processus qui relie les conditions sociales à la formation de l'expérience partagée et à la production et l'élaboration des interprétations de la réalité* », soit, en d'autres termes de définir la culture comme le processus même de cristallisation d'une forme objectivée, ancrée dans une expérience collective mais non nécessairement homogène et manifestée ou manipulée dans le cadre de relations entre groupes distincts. Pour le dire d'une autre manière encore, la culture, dans cette optique, décrirait la manière dont sont noués des nœuds de significations et de pratiques permettant d'articuler une variété d'acteurs au sein d'une même situation.

[61] Law 1999, p. 4-7: "entities achieve their forms as a consequence of the relations in which they are located. But this means that it also tells us that they are *performed* in, by, and through those relations […] Integrity is not about a volume within a volume but about holding patterns of links stable".

Il me semble important à l'aboutissement de cette thèse de revenir sur la culture dans la mesure où le terme conserve une valeur d'usage social extrêmement prégnante, comme en témoignent notamment les revendications autochtones qui se fondent sur l'idée d'une spécificité culturelle. La notion, comme le souligne Sahlins, reste ainsi « *la meilleure idée, parce qu'elle reste un enjeu* »[62]. Dans le cours de cette thèse, j'ai ainsi montré qu'elle était un terme déterminant de la relation entre les indigènes et l'Etat australien en tant que mot dont la signification est contestée, soumise à différentes définitions et donc le terrain d'une lutte territoriale d'imposition d'un sens ou d'un autre.

a) Kurtal dans le monde

En tant que machine autopoïétique, l'autochtonie est fondée sur le renouvellement de ses composants, l'intégrité des relations qui la façonnent ainsi que sur le maintien d'une frontière topologique – que celle-ci soit formulée en termes culturels, sociaux, politiques ou historiques ne doit pas empêcher de comprendre qu'un même processus est à l'œuvre. Cependant, dans ce mouvement-là même, elle est aussi confrontée à la nécessité de renouveler et d'enrichir sa subjectivité et les manières de l'énoncer en réponse aux modifications de l'environnement auquel elle est couplée ou articulée. Le développement de l'art aborigène contemporain en Australie, commencé dans les années 1970, témoigne de cet impératif, dans lequel là encore, comme dans l'exemple de la toile *Ngurrara* donné au premier chapitre, le désir appelé terre est distinctement à l'œuvre.

La culture aborigène a fait l'objet d'investissements massifs de la part du gouvernement australien depuis les années 1980 dans l'optique d'attirer les touristes internationaux et aussi de ménager une niche économique spécifique pour les Aborigènes dont la valeur marchande est signalée par les prix de vente en hausse (et plus encore pour les artistes morts), les contrefaçons et les plagiats. Mais l'enjeu pour les artistes que j'ai pu rencontrer dans le centre d'art coopératif de Mangkaja à Fitzroy Crossing est moins de vendre des toiles, même si cela est important, que d'assurer le renouvellement générationnel, c'est-à-dire d'assurer la pérennité de l'organisation et des processus précédant l'objectivation de la culture en marchandises, soit l'ensemble de pratiques regroupées sous le concept de « Loi et Culture ».

[62] Sahlins, 1999, p. 400: "[culture] is still the best idea because it is still at stake".

Du point de vue des anciens, la transmission de leur culture aux nouvelles générations, celle qu'ils ont reçue de leurs propres anciens, passe de manière préférentielle par de telles pratiques distinctives bien que celles-ci se déroulent aujourd'hui dans une situation d'énonciation transformée du fait même de l'enjeu stratégique que représente la « culture » dans le cadre de la relation politique autochtone.

A ce titre, le cas de la danse et des cérémonies publiques est exemplaire. Dans le cadre du festival culturel du Kimberley, qui réunit tous les trois ou quatre ans des représentants d'une trentaine de groupes distinctifs, chacun de ces groupes en est venu progressivement à être identifié à une danse en particulier : les gens de l'Est du Kimberley dansent le Wangka, ceux de Bidyadangah le corroboree des feuilles, les Wangkajungka dansent Majarrka, les gens du fleuve Fitzroy dansent la version publique du Walungarri, etc.

A Fitzroy Crossing, l'ancien wangkajungka Nyirlpirr Spider Snell en est de la même façon venu à être identifié à la cérémonie Kurtal - du nom du *jila* et du Serpent *kalpurtu* qui l'habite, à l'est de la Canning Sock Route – dont il est l'un des principaux propriétaires (d'autres se trouvent dans les communautés de la région de Tjurbalan). Depuis de nombreuses années, il peint presque exclusivement Kurtal au centre d'art de Mangkaja (Il reçut un prix au *Telstra National Aboriginal & Torres Strait Islande*r *Art Award* en 2004 pour une telle peinture) et danse les aspects publics de cette cérémonie pour toutes les occasions culturelles qui se présentent : dans la ville de Fitzroy Crossing même, pour les assemblées générales des organisations aborigènes du Kimberley, les festivals culturels, les expositions de peinture auxquelles il participe ou encore les revendications foncières auxquelles il est lié[63] : l'image de Spider Snell dansant Kurtal sur la toile *Ngurrara* - en couverture de Neale & Kleinert 2000 et de Muecke & Shoemaker 2002 - est même devenue une image d'Epinal de la culture aborigène (le singulier dénotant ici clairement son caractère objectivé).

A l'origine, les chants, peintures corporelles et accessoires relatifs à Kurtal faisaient partie d'une cérémonie réservée aux initiés, se tenant exclusivement sur le site même de Kurtal, et dont le but était, en négociant avec le Serpent *kalpurtu* du lieu - par voie de chants, danses et peintures corporelles -, de favoriser la venue de la saison des pluies, celui-ci étant étroitement associé aux manifestations météorologiques de l'eau (nuages, pluie, arc-en-ciel).

[63] La revendication Ngurrara est désormais associée étroitement à Kurtal bien que ce *jila* ne soit pas situé dans la zone géographique de la revendication en question. Une revendication spécifique pour Kurtal est en cours d'élaboration mais est freinée du fait d'une dispute de juridiction entre le *Kimberley Land Council* et le *Ngaanyatjarra Land Council.*

Ainsi, la coiffe que portent les danseurs de Kurtal manifeste le premier nuage de la saison des pluies, *kutukutu*, les petits nuages *ngumurru* qui le précèdent ainsi que la nourriture que cette pluie fait croître en abondance dans le pays.

A considérer la culture du point de vue d'un ensemble de contenus spécifiques, le passage du rituel secret ou sacré à la performance publique pour des publics variés, ou la réduction du corpus performé publiquement, peut apparaître comme le signe d'une folklorisation de la culture, c'est-à-dire de sa réduction à un spectacle fait pour satisfaire des demandes extérieures. De la même façon, le déplacement du champ politique autochtone du domaine rituel à celui des organisations et institutions permises par les gouvernements australiens peut être interprété comme une forme d'acculturation. De fait, le modèle de la culture positiviste et a-historique adopté par les gouvernements australiens, hérités d'anciens modèles anthropologiques, en particulier le fonctionnalisme structurel de Radcliffe Brown (Glowczewski 2000, Poirier 2004, Weiner et Glaskin 2006), ne permet pas de penser autrement qu'en termes de perte progressive d'une supposée authenticité originelle remontant au contact colonial.

Cependant, à considérer la pratique de la culture elle-même plutôt que les formes et les contenus, un autre processus apparaît : celui non pas d'une transmission d'un patrimoine mais d'une reproduction contextuelle et incarnée de pratiques et de relations (Ingold 2000). « *A partir du moment où ces différents rituels et pratiques sont donnés en héritage, c'est-à-dire* une fois qu'ils sont repris et performés par la génération suivante, *ils font partie de la tradition et de l'identité [ ] locales* »[64]. Il est frappant de ce point de vue que dans toutes les manifestations culturelles publiques auxquelles j'ai pu assister en Australie, les enfants soient mis, en nombre, sur le devant de la scène, même gauches ou maladroits : l'enjeu est bien de les inscrire dans ce mouvement et, inversement, d'inscrire ce mouvement dans ce que Varela appellerait leurs schèmes sensori-moteurs.

En examinant le concept autochtone de « Loi et Culture » (chapitre 2) ainsi que différentes modalités de sa mise en pratique, nous avons vu que s'inscrire dans le chemin des ancêtres relevait d'une tout autre opération cognitive, celle de la construction texturée d'histoires et de trajectoires individuelles (chapitre 4) permise par la participation à des

[64] Poirier 2008, p. 92 : "From the moment these different rituals and practices are passed on, that is, once they are taken over and performed by the following generation, they become part of the local [ ] tradition and identity. And like any tradition, each generation will bring to it the transformations and reinterpretations they judge necessary" Accentuation personnelle.

performances inscrites dans le contexte de leur énonciation : danses, rituels, visites de parents et de territoires, etc. Spider Snell ne danse jamais seul, de la même façon que Joe Brown est systématiquement accompagné dans les meetings par des membres de plus jeunes générations : dans l'un et l'autre cas il s'agit bien pour ces « jeunes gens » d'inscrire des pratiques dans leur vécu et leur expérience, dans un mouvement de construction du sens qui se révèle dans ces performances mêmes. De ce point de vue là, la notion de culture renvoie à des problématiques centrées sur l'expérience, la performance, à des questions d'intensité et de rythmes.

Enfin, la révélation publique d'une danse telle que Kurtal dans des contextes variés et éloignés du point géographique éponyme peut aussi être considérée, dans le cadre de la machine autochtone, comme une manière de déplacer un centre du monde comparable au Harvey Peak de Black Elk dans de nouveaux espaces sociaux tout en le gardant ancré de manière simultanée dans un territoire existentiel de pratiques. En ce sens, il ne peut y avoir de folklorisation ou de déperdition de la culture mais au contraire son enrichissement par sa mise en jeu dans une pluralité de contextes ; là encore, nous retrouvons la nécessité de pouvoir penser une simultanéité apparemment contradictoire.

b) Le sérieux du jeu

Barbara Glowczewski rapporte qu'elle fut attaquée en France lorsqu'elle parla de jeu de rôle à propos des rituels (2004), et Howard Morphy (1984) prend de la même manière énormément de précautions dans sa description analytique d'un rituel funéraire yolngu dans le nord-est de la terre d'Arnhem lorsqu'il introduit une comparaison avec le théâtre à propos des rôles rituels. Comment penser une telle résistance ? A considérer les aspects effectifs du rituel, c'est-à-dire à le considérer du point de vue de l'action plutôt que de la représentation symbolique (cf Rappaport 1979, Widlock 1992, Bazin 1996, Préaud 2007), le rituel apparaît comme une situation où se jouent concrètement des relations sociales et, à travers elles, des questions politiques, notamment, en Australie, celles qui ont trait au régime de droits et de responsabilités vis-à-vis de pays spécifiques dont nous avons justement vu qu'ils n'étaient pas déterminés seulement par les actions ancestrales mais bien plutôt par l'interaction physique, émotionnelle et intellectuelle des vivants avec cette réalité-là, lui donnant corps au présent.

L'enjeu de toute performance, comme je l'ai souligné à travers le concept indigène de *galtha*, est bien de donner corps et voix à une potentialité sociale, à l'actualiser même

temporairement sur l'espace de la scène. A cet égard, la distinction classique entre rituel et spectacle, définie chez Turner (1982) ou même chez Grotowski (1977), par l'apparition de spectateurs, et donc d'une adresse, ne fait pas sens : l'apparition du spectateur, du point de vue de l'action rituelle, ne fait jamais qu'ajouter un nouvel ensemble de relations avec lesquelles jouer. Les Aborigènes australiens ont ainsi montré à de nombreuses reprises (de Largy Healy 2007, Henry 2008) leur capacité à pratiquer le « secret en public » (*secrecy in public*), réalisant des actes rituels et politiques dans le cadre de performances publiques simultanément adressées aux participants du rituel et aux spectateurs de la représentation à des niveaux d'action et de signification différents. La distinction fondamentale qui, ce me semble, doit être établie, se situe entre une participation directe (même en qualité de spectateurs) à un événement performatif et une réception médiatisée par des moyens audiovisuels qui détache l'expérience du terrain dans lequel elle se réalise.

L'appareillage perceptif du cinéma, de la télévision et aujourd'hui d'internet et des téléphones portables habitue en effet, dans la mesure où il établit ce que Benjamin a appelé une « seconde nature » (thème qui fut repris par Debord dans son élaboration du concept de spectacle), en ce qu'elle est une réalité autonomisée de l'expérience vécue par le biais de l'objectif et du montage, à interpréter les acteurs en situation de représentation comme étant engagés dans une fiction, en tant que jouant un rôle, n'étant pas réellement eux-mêmes. Or lorsque Spider danse, il n'est pas en représentation, au sens où il raconterait une histoire fictive, c'est-à-dire détachée du contexte où il l'énonce :

« Le vieux Spider lorsqu'il danse, il a les matériaux avec la laine et les prépare, lorsqu'il danse ce n'est pas une histoire inventée, c'est l'histoire réelle qui était dans cette terre avant. C'est pour cela qu'il fait cette histoire, pour que les gens la voient et comprennent le sens de la danse, tout cet aspect culturel des choses, et cela touche le cœur, c'est très puissant […] Et donc lorsque les gens se peignent, la peinture, même la peinture détient les significations de la terre et du chant et de l'histoire. Et cette histoire ce n'est pas juste une… ce qu'il dit avec cette histoire cela signifie sa vie, *tu comprends. Mais c'est ça l'histoire et c'est quelque chose de plutôt puissant, quelque chose qui…certaines histoires ont un sens très profond et cela dit des choses très fortes sur le sens* »[65].

[65] Joe Brown, interview personnelle, 8 août 2006: "old Spider side when she dance you know he got the materials with the wools and start fix him up, when she dance that's not just a make up story, that's the *real* story that's been in this land before, that's why he make that story, you know, for people to see and people to understand what the meaning of dance, all that cultural side of things and that stole you inside of the heart that's really powerful.[…] And so when people paint up, the paint, even the paint holds all of the meaning of the land

A travers Kurtal, Spider ne cherche pas à représenter la culture aborigène, même si effectivement il en donne voir quelque aspect, mais à affirmer un devenir singulier attaché à son pays et à engager dans ce devenir ceux qui dansent avec lui. Kurtal reste une source de vie et de fécondité dans une situation d'énonciation transformée, assurant des revenus à Spider et sa famille à travers la peinture et la danse, assurant la pérennité de son mouvement par sa danse. En ce sens les performances publiques de Kurtal, et les danses publiques autochtones en général, relèvent de la culture en tant que « *coup tactique* » au sens de Bazin, « *réussi soit pour faire reconnaître et légitimer son droit à être autre que les autres, soit pour réduire les autres à leur inéluctable incapacité à être comme soi-même* » (1996 : 417), dans ce cas précis une mise en œuvre de la machine autochtone dans l'espace australien de représentations qui à la fois la réalise et l'articule à l'industrie de la culture australienne : l'art, comme le pays, la loi et la culture est l'un de ces points investis par la machine autochtone pour se réaliser dans son environnement, établir sa frontière et pérenniser son couplage. Dans une telle perspective, il ne peut donc être question d'authenticité ou d'acculturation mais seulement de l'agentivité et de l'inventivité d'agents situés engagés dans la reproduction de leurs singularités.

CONCLUSION

Au cours de ce chapitre, j'ai voulu rassembler les différents angles d'approche des chapitres précédents en une vision cohérente qui permettrait de donner un contenu anthropologique à la notion d'autochtonie malgré l'hétérogénéité qu'elle recouvre en Australie. En suivant les propositions de Clifford, j'ai décrit les contours et les modalités de ce que j'ai appelé une « machine autochtone », correspondant à l'ensemble articulé qu'il envisageait à partir de l'exemple du Pacifique, en lui donnant corps à partir des analyses et modèles de Varela et Guattari en tant qu'une entité collective opérant de manière préférentielle par l'ancrage de son existence dans des situations d'interactions concrètes, physiques telles que la danse ou la demande répétée aux politiciens australiens de venir s'asseoir pour discuter en face à face, à même le sol.

Le terme de machine, employé au sens cybernétique du terme et non industriel, ne doit pas prêter à confusion : je n'érige pas par là un principe supérieur, transcendantal organisant l'hétérogénéité indigène derrière une définition catégorielle établie *a priori*, bien

and the song and the story and that not just a, what he tell the story, it's mean to his life, you know. But that what the story, like, it's pretty powerful, something that, some story its meaning real deep you know, and that tell you really strong about meaning".

au contraire. Dans la mesure où, dans cette perspective, il est impossible de distinguer un individu des relations qui le traversent et le composent, l'existence même de cette machine repose entièrement sur l'agentivité des acteurs individuels ou, pour reprendre le terme de Latour, des actants - de la même façon qu'un couteau ne sert pas *à* couper mais *en* coupant, un acteur n'existe à proprement parler qu'en actant : en réalisant le territoire social dans lequel il est pris de manière immanente.

Ainsi, la perspective machinique impose de comprendre que les individus classés dans des catégories construites comme « autres » sont des agents au sens plein du terme, producteurs de subjectivité, de savoirs, de possibles, autonomes et multiples ; en ce sens les autochtones ne peuvent être réduits au seul statut de victimes d'un processus de développement historiciste vis-à-vis duquel ils seraient perpétuellement en manque ou moribonds (Nakata 2003). La récupération du terme « indigène » en France par le groupe des Indigènes de la République doit se comprendre comme la demande de reconnaissance de cette agentivité irréductible, de la capacité humaine à faire exister de manière autonome une multiplicité de mondes en les énactant. La tâche des anthropologues dans ce cadre est donc d'aller apprendre auprès des actants la manière dont ils se réalisent en tant que tels ; la perspective machinique rejoint ici celle de la théorie de l'acteur-réseau elle-même inspirée du courant ethnométhodologique : « *loin d'être une théorie du social ou, pire encore, une explication de ce qui fait que la société exerce une pression sur les acteurs, cela a toujours été, et ce depuis ses débuts, une méthode très grossière pour apprendre des acteurs sans leur imposer de définition* a priori *de leurs capacités à construire des mondes* »[66].

D'autre part, cette perspective machinique permet aussi de dépasser les débats entre essentialisme et constructivisme, l'énaction se situant comme un moyen terme permettant d'articuler ces deux positions de manière simultanée, mais, contrairement au modèle général des frontières ethniques de Wimmer, en reconnaissant aussi la multiplicité des réalités présidant à la production de frontière au travers de pratiques de représentation (terme qui regroupe comme son versant anglais de *performance* à la fois l'action et son interprétation) qui, tout en étant différentielles, sont plus transversales que spécifiques. Si une spécificité de la machine autochtone doit être identifiée, elle réside à mon sens dans un refus de la médiatisation, de la performance détachée de son contexte relationnel d'énonciation : position

[66] Latour 1999, p.20 : "Far from being a theory of the social or even worse an explanation of what makes society exert pressure on actors, it always was, and this from its very inception, a very crude method to learn from the actors without imposing on them an *a priori* definition of their world-building capacities".

qui incite à relativiser la prééminence accordée à la représentation symbolique dans les modèles de la cognition ou de la culture en ramenant l'analyse à la description de l'expérience que les acteurs ont et font de ces symboles en situation. Un ancien comme Spider ne parle ni n'agit par métaphores : lorsqu'il énacte Kurtal - une herbe devenue homme devenu Serpent devenu eau vive – au cours une performance, il opère plutôt une cristallisation *momentanée* et *située* des multiples potentialités de son être affectant directement tous ceux qui y participent par leur co-présence.

Le défi que doit relever aujourd'hui l'anthropologie est de parvenir à intégrer cette pensée de la multiplicité et du réseau dans sa pratique comme dans sa théorie, dans la définition de ses objets et dans les savoirs qu'elle produit. Si les modèles culturalistes ou identitaires continuent de dominer le champ anthropologique, nous pouvons aussi voir à quel point ces dénominations sont maladroites dans la mesure où elles désignent *a priori* ce qui devrait être le résultat d'une enquête, où elles posent un donné qui est toujours énacté dans des situations particulières d'énonciation.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« If I could tell you what it meant there would be no point in dancing it »
(*in* Bateson, 1973, p.252)

« L'acteur ne doit pas utiliser son organisme pour illustrer un mouvement de l'âme : il doit accomplir ce mouvement avec son organisme »
(Grotowski 1971, p.91)

Dans cette thèse, mon ambition a été de rendre compte de la situation autochtone telle qu'elle se manifeste et se reproduit dans le nord-ouest de l'Australie, dans la région du Kimberley. L'existence depuis trente ans d'organisations régionales autochtones, créées et gérées par des Aborigènes témoigne d'une réalité sociale, d'un « Kimberley aborigène » institué dont j'ai tâché de mettre en lumière les mouvements, les hétérogénéités, les contradictions, les souffrances, les formes de créativité et les conflits qui le sous-tendent. Comment, au terme de ce travail, qualifier anthropologiquement la pertinence que garde sur un plan politique l'idée d'une différence culturelle fondamentale entre les Aborigènes et les autres Australiens ? Comment parler des singularités autochtones sans les y enfermer ?

A l'issue d'un article consacré à la question de la communication interculturelle, dans lequel il plaide pour une approche non-communicationnelle de la relation en considérant que l'analyse doit se porter non pas sur les termes mais au niveau de la relation en et pour elle-même, du champ qu'elle délimite par l'asymétrie des termes qu'elle implique, Massumi, partant d'exemples australiens, aboutit à une conclusion apparemment radicale :

« *La différence culturelle est une forme radicalement vide. Elle est de la nature d'une rencontre. Elle est au croisement dynamique d'une multiplicité de formes communicationnelles ou à contenu. Elle-même ne contient ni ne transmet rien. Elle se réactive. C'est le déclenchement ou le redémarrage d'un processus collectif à travers une performance qui ne se reconnaît que par ses conséquences relationnelles. Elle n'a pas d'être-en-soi, elle ne réside que dans ses prolongements (la survie, sous transformation). Elle est*

forme vide dans le sens où elle relève d'une indistinction événementielle du contenu et du contexte, aussi bien que d'une indécidabilité performative entre le contexte et le sujet d'énonciation (caractéristique de toute instance quasi-causale). Dans cette zone interstitielle ou de rencontre, les structures et les êtres formés sont au contact immédiat les uns des autres, leurs frontières s'étant refondues dans un champ de différentiation fluide. Ils ne sont plus en eux-mêmes, ils sont tout entiers et tous ensemble dans la relation. Ce n'est qu'à travers la forme de pure de la différence qu'on est effectivement unis » (Massumi 2002, p. 129, mon accentuation).

Traducteur en anglais de Deleuze et Guattari, Massumi adopte ici un point de vue qui entre en résonance avec les situations décrites dans cette thèse et avec l'enjeu épistémologique de décrire les Aborigènes non pas comme une entité distincte d'autres entités comparables mais de décrire les relations, les rencontres (l'ensemble de rencontres effectives ou ratées ainsi que les refus de rencontre) dans lesquelles une différence culturelle entre Aborigènes et non-Aborigènes est rendue pertinente du point de vue de l'organisation sociale.

Pour rendre compte de ce mouvement de rencontre dans le Kimberley, de cette situation indéterminée au « *croisement dynamique d'une multiplicité de formes communicationnelles ou à contenu* », j'ai choisi d'adopter une perspective relationnelle, c'est-à-dire qui interroge les conditions de rencontre, en me concentrant sur ce qui fait relation : les différents environnements dans lesquels les termes en relation se définissent mutuellement. J'ai tâché de retracer les gestes, les « coups » qui sont portés et joués pour constituer et renouveler une réalité sociale pleine, elle, débordante et hétérogène : le Kimberley autochtone.

Dans un premier chapitre, j'ai opposé à la construction administrative d'une catégorie de population déterminante dans l'économie politique de la fédération australienne les récits et performances constitutifs de lieux et d'identités aborigènes, autant de Pays délimités par leur contexte d'énonciation. L'asymétrie entre les Aborigènes et l'Etat-nation australien, caractéristique de la situation autochtone en Australie, se révèle dans le Kimberley dans la construction différentielle des identités aborigènes en tant que relevant d'une catégorie normative et homogène ou comme ensemble de subjectivités hétérogènes émergeant de l'ensemble des relations inscrites et révélées dans un Pays. Si la catégorie « *Indigenous* », participant de l'impératif administratif (Kapferer 1995b), inscrit les Aborigènes dans une histoire linéaire de développement dont l'aboutissement, nécessaire mais élusif, est la formation de citoyens australiens disciplinés, la notion de Pays renvoie, elle, à d'autres

modalités d'inscription et d'affirmation de l'identité sociale, performatives plutôt que normatives.

Dans ce cadre, j'ai montré que le Pays n'émergeait pas seulement de la géographie sacrée du *Dreaming.* Si la Loi, terme par lequel j'ai choisi de traduire la notion de *Dreaming*, présente des modèles de relations entre habitants du monde, elle ne préjuge pas des formes, récits, acteurs ou objets qu'elle peut articuler. J'ai montré que dans l'énonciation de Pays intervenait d'autres strates de relations que le mythe – strates narratives, historiques, mémorielles, expérientielles - parmi lesquelles l'histoire de la colonisation s'inscrit en tant que violence sans pour autant réduire les Aborigènes au seul statut de victimes. En remontant l'histoire coloniale à partir de la situation contemporaine des Aborigènes du Kimberley, j'ai ainsi dessiné une histoire subalterne, indissociable de la colonisation tout en lui étant irréductible, au travers de laquelle les Aborigènes ont non seulement reproduit mais étendu leurs systèmes relationnels à de nouveaux lieux, objets et acteurs, les ont fait participer de leur mouvement propre. Cette histoire indigène et indigénisée de la rencontre coloniale est une composante déterminante des agentivités et subjectivités aborigènes contemporaines dans le Kimberley, source d'autodéfinitions et de créations multiples – corporations, communautés, peintures, livres, films, pièces de théâtre – sur les multiples scènes où les identités autochtones sont mises en jeu, négociées et articulées.

Au regard de ces modes alternatifs de construction historique et subjective des identités aborigènes apparaissant à la lumière relationnelle de rencontres et d'adoptions réciproques, la situation autochtone est caractérisée par le refus de la part de l'Etat (Australie Occidentale ou fédérale) de reconnaître les multiples interdépendances qui le lient aux Aborigènes autrement que comme problème - raison même pour laquelle il a institué les affaires autochtones dans son administration. Il est ainsi possible de retracer une continuité de la violence du pouvoir de l'Etat à l'égard des Aborigènes dans la dénégation continue par l'Etat de l'espace social qu'ils partagent de fait, les Aborigènes étant toujours considérés comme en retard, en manque (*lacking*, Nakata 2003), incapables de participer pleinement, et encore moins selon leurs propres termes, à la société australienne. Pour reprendre une terminologie empruntée à la spécialiste de philosophie politique Nancy Fraser, tandis que du point de vue de l'Etat, le problème autochtone consiste en un problème de distribution inégalitaire (des chances, du pouvoir, du capital, des compétences), un écart à combler (*close the gap*), le problème de l'Etat pour les autochtones consiste en un déni de parité de participation procédant d'un modèle hiérarchique de valeurs culturelles: "*je soutiens que les injustices que constituent les dénis de reconnaissance ne sont pas problématiques parce*

qu'elles affectent ou déforment des identités, mais principalement parce qu'elles renvoient à des hiérarchies statutaires; par conséquent, la réponse adéquate à de telles injustices ne consiste pas à affirmer positivement l'identité spécifique d'un groupe, mais à déconstruire les modèles institutionnalisés et hiérarchiques de valeurs qui empêchent la parité de participation, puis à les remplacer par des modèles qui la promeuvent et l'encouragent ». (Fraser 2009, p. 40-41, voir aussi Fraser & Honneth 2003).

Dans un deuxième chapitre, j'ai voulu montrer plus précisément, en partant de KALACC et du concept de « Loi et Culture » qui préside à son action, comment les dirigeants rituels politisés autochtones tentaient de mettre en œuvre et de faire jouer les processus rituels fondés sur la coopération et la réciprocité au sein de l'espace politique de la nation australienne. J'ai souligné la place institutionnelle ambiguë d'une telle organisation qui, si elle est ancrée dans l'histoire et la réalité subalterne de la région – en particulier au travers de la circulation dans les conditions (post)coloniales d'ensembles performatifs rituels et/ou spectaculaires, « formes communicationnelles ou à contenu » par excellence –, est contrainte dans son action même par les conditions d'énonciation de l'identité culturelle définie dans les cadre politiques et administratifs postcoloniaux australiens. A cet égard, l'une des conditions les plus déterminantes et caractéristiques de la relation autochtone contemporaine en Australie consiste en la nécessité imposée par voie légale aux Aborigènes, sous couvert de reconnaissance, de communiquer publiquement leurs savoirs culturels et, pour ce faire, de se conformer aux processus de représentation et de décision non-Aborigènes.

Au travers de ces deux contraintes – publication et conformation -, c'est une même problématique de traduction qui est à l'œuvre, au sens où la décrit Massumi : « *L'impératif de communiquer est beaucoup plus qu'une simple demande de partager des informations ou de transmettre des contenus. C'est un exercice de pouvoir disciplinaire qui consiste à traduire. Chaque incitation à la communication recèle des puissances redoutables de traduction dont l'objectif est de remplir la forme vide de la différence culturelle et, ce faisant, de la* neutraliser » (Massumi 2002, p.129, mon accentuation). J'ai ainsi montré, en confrontant la pratique performative du concept de Loi et Culture à ses contraintes administratives australiennes, les limites d'un modèle dialogique de la relation interculturelle, fondé sur la traduction et la communication, par rapport à une perspective qui dégagerait des régimes de représentations distincts, fondés respectivement sur la présence et la médiation, et analyserait les modalités de leur articulation dans un champ d'incommunication et de malentendus.

Ces deux régimes de représentation traversent un même champ de socialité, sans que pour autant l'un ne soit jamais complètement capturé et déterminé par l'autre – ce qui explique que, du point de vue des personnels politiques autochtones du Kimberley, même après trente ans de demandes insatisfaites, la question d'un devenir dans la société australienne passe toujours par la nécessité première d'être reconnus comme partenaires autonomes. Au cours du troisième chapitre, j'ai donc présenté et analysé la manière dont les modèles et pratiques de l'autonomie administratifs et autochtones sont articulés dans le champ particulier de la ville nomade de Fitzroy Crossing.

Si la formation de la ville rend lisible l'histoire coloniale de la région, j'ai aussi montré comment elle avait été captée dans les pratiques autochtones de circulation et d'alliances et éclairé certaines des manières dont la ville est régulièrement énactée en tant qu'entité relationnelle au travers de divers regroupements, rythmés et différenciés par leur intensité : funérailles, beuveries, rencontres sportives ou musicales, saison de la Loi, etc. Reprenant les analyses d'Austin-Broos sur l'articulation des systèmes d'échange autochtones, fondés sur une parenté distribuée, avec l'économie politique centralisée de l'Etat-nation Australien, j'ai indiqué que l'entité sociale élémentaire autochtone devait être pensée sur le modèle de la *mob*. Or, localement, ce n'est pas une culture prédéterminée, ou seulement une expérience partagée, qui conditionne la formation de ces collectifs d'action et de coopération ; à tout le moins, la culture n'est pas le seul facteur déterminant et délimitant les possibilités d'association et d'organisation en ce que les Aborigènes identifient comme *mobs* dont la formation, les mouvements de fusion et de dispersion doivent plutôt se comprendre dans une dialectique de l'expérience partagée et de l'intérêt stratégique (Sansom 1980) qui ne sont pas nécessairement alignés sur des frontières culturelles. En ce sens l'organisation sociale dans le champ autochtone est fondamentalement contextuelle et performative: elle génère et reformule ses frontières en permanence.

Dans ce cadre, j'ai souligné le rôle décisif du *meeting* dans la formation des subjectivités et entités collectives aborigènes en tant que lieu de réalisation des *mobs* et scène centrale du champ des rencontres autochtones. J'ai établi cependant une distinction entre ces meetings régis par les impératifs et catégories administratives - dont l'accumulation, tout en prétendant reconnaître les agentivités autochtones contribuent en fait à les neutraliser, les fixer et ainsi les maintenir dans une position assujettie - et les meetings autochtones – festivals, rencontres sportives, rituels – qui, au contraire, parce qu'ils sont des rassemblements articulés sur le caractère processuel, dynamique et contextuel des *mobs* leur ouvrent les possibilités de

réalisation multiples, offrant aux acteurs un large éventail de rencontres potentielles et de faire pour ainsi dire feu de tout bois.

Dans le chapitre suivant, adoptant un point de vue à l'échelle du Nord de l'Australie, j'ai suivi et analysé la manière dont les Aborigènes s'engageaient à reproduire leurs Pays en articulant tous les moyens à leur disposition dans leur situation actuelle : traditions culturelles, véhicules tout-terrain, localisation géo-satellitaire, lois australiennes, etc. J'ai mis en évidence que le contexte global de risques écologiques (réchauffement climatique, réduction de la biodiversité, épuisement des matières premières) offrait un nouveau terrain de rencontre où affirmer des singularités autochtones sur le plan national ou régional, en l'occurrence dans une perspective de développement durable, de *develop-man* fondée sur une économie physique de la transmission culturelle.

Au travers de ces programmes de développement durable autochtone, j'ai voulu montrer que la transmission de la culture et des savoirs culturels, si elle devait se comprendre dans le cadre d'une continuité, s'inscrivait dans une continuité de type d'expérience d'articulations performatives plutôt que dans l'héritage de contenus fixes, déterminés et objectivés : que c'est la récurrence d'actes de perception orientés permettant d'articuler dans des relations productives des éléments concrets de significations (lieux, motifs, objets, personnes, récits) qui délimite une continuité. A cet égard, il est possible de distinguer une continuité qui va des rituels aux programmes de gestion de l'environnement en passant par la peinture contemporaine : un même enjeu, "prendre soin du pays", y est négocié en fonction de conditions relationnelles spécifiques – la peinture, la danse ou l'allumage de feux de brousses sont autant de supports par lesquels les Aborigènes du Kimberley expriment les liens de consubstantialité qui les attachent à leurs Pays.

Une telle continuité ne peut cependant être qualifiée de culturelle qu'à la condition de poser son énonciation au présent comme première : c'est ainsi que la différence culturelle est « *forme vide dans le sens où elle relève d'une indistinction événementielle du contenu et du contexte, aussi bien que d'une indécidabilité performative entre le contexte et le sujet d'énonciation* ». Cette indistinction est au fondement de l'analyse que j'ai menée en termes de correspondances entre les géographies expérientielles de différentes générations aborigènes dans la mesure où se mettre dans les pas de la génération précédente signifie précisément se situer dans cette zone d'indétermination dans laquelle ces expériences multiples de circulation et de performance s'accumulent dans une même localité individuelle et subjective. Considérer le Pays comme entité relationnelle implique donc de considérer chaque individu, humain ou

non-humain, chaque collectif ou *mob*, de même que chaque localité, en tant qu'il est le nœud où se réalise une telle accumulation, comme étant autant d'aspects sous lesquels, dans un processus d'émergence continuel ponctué de scènes d'actualisation, se manifeste un Pays. Si une longue tradition aborigène persiste, c'est bien la négociation de territoires existentiels avec l'ensemble des relations qui le délimitent – Etat, compagnies minières et touristes compris.

Au cours d'un dernier chapitre, j'ai examiné plusieurs constructions théoriques permettant de rendre compte d'un tel mouvement continu d'émergence d'entités autochtones, allant du constructivisme de Barth aux théories postcoloniales de l'hybridité pour aboutir, en examinant différents paradigmes ontologiques, à la notion de territoire existentiel développé par Guattari. Dans un tel cadre, tout territoire, bien qu'il puisse avoir une réalité géographique, est avant tout un territoire *relationnel*. De l'examen que j'ai mené des processus sociaux de construction d'un Kimberley aborigène, il ressort que c'est bien au travers de réseaux de relations et d'échanges entre des termes pensés comme interdépendants et consubstantiels que s'ancrent et se reproduisent dans le Kimberley de multiples subjectivités autochtones. Ces diverses circulations réalisent un Kimberley aborigène simultanément uni et diversifié localement aussi bien qu'une identité aborigène plus large, nationale et internationale, à opposer et articuler aux procédures de l'Etat-nation australien et des institutions internationales. En recourant au concept de machine posé par Varela et repris par Guattari, j'ai défini la condition autochtone comme celle d'un système qui participe simultanément d'environnements divers – écosystèmes paysagers, économie politique de l'Etat démocratique, mouvements internationaux du capital, mouvement politique autochtone international, pour ne citer que les plus prégnants - chacun donnant lieu à des subjectivités particulières et contextuelles : autant de mondes autochtones.

"*Ce n'est qu'à travers la forme pure de la différence qu'on est effectivement unis*"; définir le champ autochtone comme machine permet ainsi de rendre compte de la revendication d'autonomie que les Aborigènes adressent aux Etats comme la volonté de subir de négocier plutôt que de subir les termes de leur couplage avec eux, en tant que partenaires rendus autonomes et interdépendant de par leur différence même : "identique mais différent", "*same but different*".

En partant des concepts autochtones de Loi et Culture et de Pays, et en analysant leurs potentielles significations autant que leur mise en œuvre pratique et politique dans la

production du lieu « Kimberley aborigène », j'ai donc été amené à formuler l'hypothèse d'une "machine de territorialisation autochtone", pour rendre compte des "*tensions réelles qui existent au sein du continuum des localités autochtones*" (Clifford 2001) sans pour autant revenir à des critères de définition qui soit essentialistes ou essentialisants, rattachant les subjectivités qui s'expriment comme autochtones à une quelconque nature intrinsèque pouvant donner lieu à une nouvelle théorie du grand partage. En revenant dans cette conclusion sur cette formule - machine autochtone de territorialisation -, j'entends éclairer les points déterminants de mon argumentation qui éclairent de manière transversale les différents chapitres.

Il convient d'abord de rappeler que la notion de machine, chez Varela comme chez Guattari, ne se rapporte aucunement de manière spécifique à une problématique autochtone étroite. La question directrice de Varela était celle du vivant dans son ensemble en vue d'une refondation théorique des sciences cognitives et biologiques à partir de la notion d'autopoïèse. De son côté, l'interrogation centrale chez Guattari - bien que, comme je l'ai rappelé, les recherches de Glowczewski avec les Warlpiri du désert occidental aient été décisives dans le développement par Guattari de la notion d'agencement collectif d'énonciation territorialisé (voir à cet égard Glowczewski & Guattari 1986, Glowczewski 2008) - était celle de la subjectivité, ou plutôt des processus et modalités de subjectivation, sphère d'analyse transversale au champ entier de l'activité humaine, en particulier politique.

La réappropriation récente du terme indigène par un mouvement de contestation politique en France même, les "Indigènes de la République", groupe formé à la suite des émeutes dans les banlieues françaises de 2005, indique la valeur politique que peut prendre la revendication du terme *indigenous* en tant que positionnement permettant d'interroger non seulement l'histoire coloniale (la dénomination des Indigènes fait référence au code de l'indigénat français en vigueur jusqu'en 1962 en Algérie) mais encore la construction de la société contemporaine à partir de hiérarchies statutaires héritées. Au travers des Indigènes de la République se lit l'affirmation que la société française n'est pas un donné préalable mais qu'elle se négocie et que certaines parties de la population ne sont pas invitées à la table de négociation – affirmation renouvelée depuis par d'autres mouvements comme le Comité Invisible ou les grèves générales contre les profits abusifs dans les départements d'outre-mer en 2009 – l'idéal républicain et unitaire empêchant effectivement une parité de participation, rendant invisible la diversité des interlocuteurs. A une échelle mondiale, les groupes autochtones portent une contestation comparable, interrogeant à la fois les relations qui les déterminent au sein des Etats qui les englobent et le fonctionnement des institutions

internationales auxquelles ils participent désormais. Le concept guattarien de machine, parce qu'il ne présuppose pas ce qu'est la société mais interroge directement la manière dont elle peut être produite, permet de questionner la notion même de société, autochtone ou non: les modalités d'agencement de groupes humains en ensembles systémiques stables, cohérents et organisés de telle manière que ses membres s'engagent dans sa reproduction.

Maurice Godelier, dans une conférence publiée récemment, revient sur trois notions clés de l'anthropologie contemporaine – communauté, société, culture – à la lumière de ses expériences en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Godelier 2009). S'interrogeant sur la formation récente (XVIIIème siècle) de la société baruya, au sein de laquelle il a effectué la plus grande partie de ses terrains, Godelier, à l'inverse de la position marxiste traditionnelle, avance que dans la formation d'une société les institutions politico-religieuses priment sur les modes d'organisation de la production, prenant comme argument décisif que les Baruya n'ont réellement fait société qu'à partir du moment où ils ont eux-mêmes initié leurs jeunes hommes et femmes à leurs propres mythes et rites : « *Ce sont les rites d'initiation qui ont permis à ces groupes d'exister comme un Tout à leurs propres yeux et à ceux de leurs voisins, amis et ennemis. Ces rites, en reproduisant à chaque fois le système des classes d'âge et la hiérarchie entre les sexes et entre les clans, impliquent tous les membres de la société et attribuent à chacun un statut différent, mais utile à tous, selon son âge, son sexe et ses capacités* » (Godelier 2009, p. 23). Dans le même ouvrage, il définit la notion de société, par opposition à celle de communauté, en fonction de la souveraineté territoriale des groupes considérés. Il explique ainsi que, avec la colonisation australienne de la Papouasie Nouvelle-Guinée puis la formation d'un Etat, « *la société baruya n'a pas alors disparu, mais elle a alors cessé d'être une société souveraine pour devenir un groupe territorial local, figurant sur la liste des tribus inventoriées par l'Administration* » (*Ibid.*,p. 51). Pour Godelier, donc, une société se définit en fonction d'un rapport politico-religieux entretenu avec un territoire : l'incorporation à une entité politique (et un territoire) plus large signifiant *de facto* la perte de souveraineté et la transformation d'une société en entité ethno-administrative[381], la souveraineté étant quelque chose que l'on possède ou non en vertu d'un rapport politique contingent. Dans le cinquième chapitre j'ai illustré, à partir des suggestions de Clifford, comment le territoire perçu comme désir ou agencement ne pouvait se réduire à une vision strictement géographique et je reviens ici sur l'idée de souveraineté.

[381] Quant au rôle potentiel des ethnographes dans l'établissement de ladite « liste des tribus inventoriées », Godelier n'en dit rien.

En me racontant son entrée en politique, Joe Brown, *chairman* de KALACC, exprime une vue toute différente de la souveraineté : "*Mon frère était le président du Land Council et il avait lancé le Land Council au début. Il n'y avait pas de* Native Title *mais les gens avaient commencé, comment dire, à se battre pour la terre, pour le droit. Ce qu'ils appellent la souveraineté, hein ? C'est-à-dire que le gouvernement commence à les reconnaître comme les propriétaires traditionnels australiens de la terre, et c'est ainsi que la lutte a été menée depuis le temps de Noonkanbah*"[382]. La souveraineté, de ce point de vue, n'est pas un objet qu'il est possible de perdre ou d'acquérir, mais un droit qui découle des institutions sociales que se donne un groupe particulier – ici, les propriétaires traditionnels et patrons rituels. En septembre 2005, toutefois, à l'ouverture du festival Majarrka, le même *chairman*, tout en accueillant les participants sur le terrain du festival, dénonçait le fait que, plus de vingt ans après Noonkanbah, les Aborigènes du Kimberley n'étaient « *toujours pas reconnus* » par le gouvernement australien : « *we still not recognized !* ».

Aux yeux des Aborigènes avec qui j'ai pu travailler – qui, comme j'ai voulu le mettre, en avant se sont approprié le vocabulaire politique anglais pour servir leurs objectifs propres -, ils ne se sont jamais défait de leur souveraineté : au contraire, la prétendue perte de leur souveraineté leur apparaît comme un vol, une usurpation, un mythe que l'Australie entretient afin de maintenir sa légitimité en tant qu'Etat et maintenir un rapport d'assujettissement vis-à-vis des autochtones. L'évocation par le *chairman* de Noonkanbah comme point de départ de la lutte politique autochtone dans le Kimberley n'est pas vain: c'est en effet la première fois que les Aborigènes du Kimberley ont publiquement contesté l'appropriation par l'Australie Occidentale d'une souveraineté à laquelle ils n'ont jamais formellement renoncé. La formulation même d'une politique dans les termes d'une opposition entre deux Lois témoigne du fait que, du point de vue aborigène, il n'y a pas eu perte mais bien usurpation de leur souveraineté ; ils n'ont pas perdu leur souveraineté, elle a été rendue invisible et inaudible.

En outre, du point de vue du critère de Godelier même – le primat de la pratique politico-religieuse dans la formation des sociétés – Noonkanbah marque précisément le moment où les Aborigènes du Kimberley ont *fait* société à l'échelle régionale: si la circulation des rituels nomades avait pour ainsi dire préparé le terrain – les groupes autochtones s'initiant

[382] Interview personnelle, 8 août 2006: " My brother was chairperson of the Land Council and he started off the land council in early days, there was no native title but the people who was, you know, starting to fighting for the land for, for right, you know. What they call sovereignty, eh? Like for government to start recognize they're the Australian traditional owners for the land and so that's what the fight been going on, like from Noonkanbah time".

mutuellement à de nouvelles Lois à l'échelle continentale -, la formation du *Kimberley Land Council*, la *mob*ilisation collective et politique à une échelle régionale, au delà des distinctions traditionnelles de langue ou de territoire face à Amax et au gouvernement national – manifestée aussi par l'élection du premier député aborigène d'Australie Occidentale, Ernie Bridge, en 1980 –, les rituels de résistance pratiqués à Noonkanbah même ainsi que les échanges d'initiés entre groupes naguère trop distants les uns des autres qui se prolongent jusqu'à aujourd'hui, sont tous des manifestations, en termes politico-religieux, de l'avènement d'une société aborigène à l'échelle du Kimberley.

Pour bien saisir ce point, il est nécessaire de quitter la perspective fonctionnaliste de Godelier – le rituel comme régulateur de l'organisation sociale et des relations de pouvoir, le rituel comme expression d'un ordre structural – pour adopter une approche qui permettrait de saisir le rituel, parmi d'autres formes de performances collectives, non pas comme l'expression d'un ordre donné mais comme le lieu de sa mise en jeu même: considérer la performance non pas du point de vue de sa signification mais de son efficacité performative (Rappaport 1979, Turner 1982).

La notion de machine nous propulse dans cette direction. Comme nous l'avons vu au chapitre 5, l'idée d'une machine autopoïétique chez Varela, est qu'« *un système autopoiétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau* »[383] - soit une entité fondamentalement relationnelle, auto-référentielle et immanente. Guattari a par la suite transposé ce concept de machine autopoïétique ou de système vivant dans le domaine social, au niveau des institutions mêmes, en proposant de considérer que « *les institutions comme les machines techniques relèvent en apparence de l'allopoïèse ; mais lorsqu'on les considère dans le cadre des agencements machiniques qu'elles constituent avec les humains, elles deviennent* ipso facto *autopoïétiques* » (Guattari 1992, p. 62) ; en d'autres termes, il existe une indistinction principielle entre les institutions et les hommes qui les habitent, ces deux termes étant engagés dans leur mutuelle génération et reproduction.

Ce que vient signifier le terme de machine, donc, c'est précisément l'agencement dynamique et l'indissociabilité entre des institutions sociales et des instances individuelles et/ou collectives. Dans la mesure où cette imbrication produit de multiples subjectivités

[383] Varela, 1989, p.45.

singulières, par exemple autochtones, Guattari qualifie ces institutions particulières de “machines désirantes”, générant des devenirs plutôt qu’ordonnant des statuts fixes. Considérer l’entité autochtone comme machine autopoïétique revient donc à considérer que ce qui est en jeu dans sa reproduction n’est pas tant la reproduction d’un ensemble de contenus ni même de pratiques spécifiques mais plutôt le renouvellement d’une organisation relationnelle entre des hommes et les institutions souveraines par lesquelles ils se gouvernent.

J’ai proposé de comprendre les singularités culturelles exprimées politiquement en termes d’autochtonie – mais aussi en termes de Pays, de Loi et Culture ou encore de *mobs* - comme l’aboutissement objectivé de processus dynamiques d’articulation (entre des énoncés, des objets, des lieux) et d’interaction (entre agents humains et non-humains) plutôt que comme un ensemble de contenus déterminé et transmissible. En ce sens, d’un point de vue anthropologique, les singularités des Aborigènes du Kimberley reposent sur un mode d’organisation, c'est-à-dire d’agencement de relations en systèmes. La spécificité de ces systèmes tels que j’ai voulu les décrire tient précisément à ce qu’ils ne puissent être abordés que d’un point de vue relationnel selon lequel toute agentivité n’est individualisée et singularisée que par son inscription et son énonciation locale (à la fois localisée et localisante) dans l’ensemble des réseaux et des flux qui la traversent et la constituent.

“*Il est important de noter à ce stade que si la parenté faisait indéniablement partie de la société aborigène traditionnelle, la Commission a trouvé, durant ses consultations dans les communautés, qu’elle était toujours fortement présente dans la société aborigène contemporaine, y compris parmi les Aborigènes urbains*”[384]. Du point de vue machinique, il est révélateur que le rapport d’enquête de la Commission de la Réforme de la Loi d’Australie Occidentale (LRCWA, qui examine les conditions de possibilité d’intégration de la loi coutumière aborigène au sein du système légal australien) souligne le fait que les systèmes de parenté classificatoire et de distribution de l’identité au sein de réseaux relationnels de droits et d’obligations soient les traits les plus durables des systèmes sociaux aborigènes, au point qu’ils sont encore déterminants même dans les banlieues de Perth et les régions les plus anciennement et densément colonisées de l’Australie Occidentale. Là où les contenus (langues, chants, traditions picturales) peuvent avoir été effacés - et même si ils sont toujours susceptibles de ré-émerger, par alliance ou remémoration - la distribution des individus au sein de réseaux de consubstantialité incluant à la fois des lieux et des individus, demeure.

[384] Law Reform Commission of Western Australia, 2006, p.66:“It is important to note at this stage that while the kinship system was an undeniable part of Aboriginal traditional society, the Commission found, during its community consultations, that it is also strongly instilled in contemporary Aboriginal society, including urban Aboriginals”

En tant que machine d'organisation des relations et des échanges, la parenté dividuelle autochtone constitue un élément fondamental de l'organisation et donc de la société aborigène contemporaine. Pour autant, la parenté n'est que l'un des systèmes relationnels entrant dans la constitution et la délimitation de la société autochtone et des pays sur lesquels elle demande la reconnaissance de sa souveraineté. Il faut aussi considérer, parallèlement et simultanément, que les langues aborigènes (y compris le Kriol), les récits historiques et les mythes, les réseaux de circulation liant lieux et territoires, les discours médiatiques et scientifiques, les textes de loi, les images fixes (peintures sur toile et corporelles) et montées (films, pièces de théâtre, reportage, etc), participent tous de la constitution de ce que les Aborigènes nomment leurs pays singuliers et qui, à mon sens, traduisent en termes vernaculaires les séries d'agencements réalisés au sein d'articulations machiniques.

J'ai suggéré que le Pays, au sens aborigène du terme, pouvait être considéré comme une machine autopoïétique en ce que la délimitation d'un Pays est toujours contextuelle et performative, située au point d'articulation des différentes institutions relationnelles réunies sous le terme de Loi. C'est de cette organisation, à la fois territoriale et relationnelle, que j'ai tenté dans ce travail de thèse de rendre compte en en retraçant le mouvement depuis les débuts de la colonisation du Kimberley en 1881 jusqu'à la période actuelle. Nous avons ainsi vu comment d'une part les deux processus clés d'une machine autopoïétique – couplage structurel et clôture opérationnelle – pouvaient se lire dans la reproduction dans le temps de l'entité autochtone, que ce soit à l'échelle de Fitzroy Crossing, du Kimberley ou à celle de l'Australie et que d'autre part, cette reproduction reposait sur la performance régulière et répétitive d'événements de *mob*ilisation collective – meetings, festivals, rituels.

Le primat du politico-religieux posé par Godelier ne peut donc apparaître comme pertinent que dans la mesure où cette institution produit et découle d'un système articulé de performance des relations – qu'elles soient de consubstantialité, de circulation, d'échange ou d'autorité. Les performances rituelles, en ce sens, ne reproduisent pas un ordre, point de vue transcendant, mais relancent une organisation immanente délimitée par son propre champ relationnel. De ce point de vue, en posant après Guattari que les institutions humaines peuvent être considérées comme machines, si les membres d'un groupe apparaissent faire corps avec leurs institutions, cette dernière image relève moins d'une vision organique de la société que d'une vision organisationnelle.

Ici, le terme d'organisation désigne l'ensemble des relations délimitant une instance collective, un système vivant, par opposition à la structure qui, dans les termes de Varela et de

la cybernétique, désigne les éléments particuliers du réseau considéré. C'est sans doute l'un des points les plus importants de mon argumentation que l'organisation des réseaux (de parenté, de circulation, d'échanges, d'alliances politiques, de récits narratifs mythologiques et historiques) en termes relationnels est plus importante que leur structure même (les éléments particuliers, lieux individus, objets, contenus et représentations). Les Aborigènes du Kimberley disent que les individus passent mais que les noms restent dans le pays: c'est ainsi que j'ai reçu comme nom de brousse celui d'un homme occupant la même position dans le système de parenté classificatoire et né dans le Pays que nous traversions alors: j'ai beau, une fois revenu en France, continuer de porter ce nom, il reste attaché à ce Pays là.

Ce constat du primat de l'organisation relationnelle est important parce qu'il apporte une réponse la fois aux défenseurs de l'idée que l'autochtonie est seulement un instrument, selon lesquels la culture et la tradition sont des fabrications politiques opportunistes, et à ceux qui critiquent les études postcoloniales au motif qu'elles auraient favorisé l'émergence de nouveaux essentialismes tout aussi néfastes que les précédents. Considérer l'autochtonie comme organisation au sens machinique du terme, en effet, permet de situer la continuité dont se réclament les autochtones non pas dans un lieu délimité ou dans des pratiques et contenus spécifiques mais dans une *manière* d'agencer et de faire circuler ces pratiques, contenus et lieux : s'il existe une essence autochtone en Australie, elle tient fondamentalement au mouvement, aux dynamiques complexes de mise en lien par lesquelles les Aborigènes articulent leurs existence dans le présent de leur situation ; idée que les mythes mêmes – récits d'ancêtres créateurs en mouvement – illustrent et continuent d'alimenter.

Dans cette distinction entre structure et organisation, Guattari va encore un pas au-delà en posant une distinction entre les machines – réalités désirantes, c'est-à-dire productrices de subjectivités – et les structures, qu'il pense comme oppressives dans la mesure où, parce qu'elles produisent de manière allopoïétique, leur résultat ne peut qu'être anti-productif, assujetissant plutôt que subjectivant (Sauvagnargues 2008). Dans cette perspective, dès lors, il ne s'agit plus de distinguer signifant et signifié, le premier exprimant le second de manière arbitraire ou symbolique, ou de chercher à rendre compte de la manière dont les acteurs sont parlés par l'ensemble structural qui les détermine ou encore d'opposer structure à agentivité, mais plutôt de distinguer directement entre ces régimes d'action et de représentation qui sont source de multiples possibilités de subjectivation et ces régimes qui fixent l'identité dans un seul déterminisme. Parler de machine autochtone vise précisément à ne pas réduire les Aborigènes aux diverses dénominations derrière lesquelles ils se réunissent,

mais à comprendre ces dénominations comme autant de gestes dans une partie dont l'enjeu est l'affirmation d'une autonomie respective dans le cadre d'un futur partagé.

C'est ici qu'intervient la notion de territorialisation qui caractérise selon moi la machine autochtone. Ce concept ne peut se comprendre qu'au regard de son pendant, ce que Guattari, seul ou avec Deleuze, appelle la déterritorialisation. Selon Glowczewski, *déterritorialiser […], c'est la capacité humaine à fabriquer du territoire imaginaire, réel, symbolique (pour reprendre les trois faces du désir chez Lacan), qui ne coïncide pas avec le territoire quotidien, le territoire de la reproduction animale, mais renvoie à la capacité à rêver le territoire, à le modifier et pas simplement à le subir* » (Glowczewski 2008, p.89). Dans leur critique de la subjectivité capitalistique (mais aussi psychanalytique et linguistique), *l'Anti-Oedipe*, Deleuze et Guattari ont montré que l'économie sociale et politique du capitalisme, articulée par nos Etats démocratiques et bureaucratiques, œuvrait par une déterritorialisation des ordres réels de production et de relation dans un cadre abstrait où les positions, comme les propositions, les valeurs et les conceptions de ceux qui y sont assujettis, sont détachées de leur expérience directe et immédiate et, de ce fait, neutralise les subjectivités singulières. Au contraire, dans les socialités autochtones, les instances individuelles et collectives sont toujours ancrées en tant que nœuds (plutôt que comme points fixes et délimités) situés aux points de superposition entre divers ordres de relations. En mettant l'accent comme je le fais sur la notion de territorialisation à propos des autochtones du Kimberley, il s'agit donc de souligner qu'une machine autochtone, si elle fonctionne par déterritorialisation – en particulier au travers des Pays – ramène constamment cette dimension imaginaire, symbolique ou mythique à des relations intersubjectives et interpersonnelles concrètes, réelles: les rapports politiques, qu'ils soient gouvernés par la Loi rituelle ou la loi australienne, sont toujours ramenés à une dimension matérielle et sensible - terre, peau, chair – et, dans les termes des autochtones du Kimberley, à la demande de venir "s'asseoir" avec les gens (*sit down with people*).

Pour saisir cette dimension de territorialisation et sa mise en œuvre dans la pratique politique des Aborigènes du Kimberley, j'ai fait appel à la notion de "ritournelle existentielle" proposée par Guattari qui se rapporte aux "*modalités énonciatives, non seulement langagières, mais sonores, olfactives, comportementales, à la diversité des manières de disposer l'existence*" (Querrien 2008, p. 118) et qui entre en résonance avec le concept de Loi et Culture tel que je l'ai éclairé au travers du terme *Kuruwarri* en tant que modalité d'émergence et d'actualisation. J'ai ainsi suggéré que les rituels, comme d'autres formes de rassemblements (meetings, funérailles, festivals), en tant qu'ils sont des formes de

*mob*ilisation collective et performatives récurrentes, agissaient comme autant de ritournelles ancrant la machine autochtone dans des instances qui, comme KALACC, pour être mouvantes et hétérogènes n'en constituent pas moins des champs relationnels significatifs du point de vue de l'organisation politique.

Cela dit, pour comprendre la situation autochtone dans le Kimberley dans sa dimension relationnelle et existentielle, il faut aussi prendre en compte l'ensemble des dimensions qui viennent interrompre ce champ: si j'ai particulièrement insisté sur ce qui faisait lien et sens du point de vue des organisations aborigènes du Kimberley – le Pays, la Loi et la Culture -, j'ai aussi fait intervenir dans mes descriptions ces événements, attitudes et pratiques qui rompent les relationnalités autochtones ou les articulent à l'économie dé-territorialisante, homogénisante et minorisante de l'Etat australien: morts et suicides en premier lieu, prison, mais aussi abus d'alcool et autres substances addictives articulés au régime d'assistance sociale, procédures et ritournelles bureaucratiques entretenant une assujétion aborigène aux dispositifs de l'Etat australien. Ces ruptures sont causes de souffrances, tant matérielles que psychologiques, mais, dans le même temps elles sont aussi ce autour de quoi, voire à travers quoi, les socialités autochtones trouvent de nouveaux moyens d'expression et d'extension et c'est principalement à ce titre que je les ai traitées: en tant que sources d'action plutôt qu'en tant que facteurs de victimisation.

La machine autochtone constitue une forme spécifique d'énaction culturelle passant de manière privilégiée par la performance, se réalisant dans une présence à soi et au monde, en ancrant ses sujets non pas dans des stéréotypes mais dans des motifs d'interaction, des ritournelles de relation. J'ai ainsi éclairé le concept de Loi et Culture au regard de la notion d'énaction afin de rendre compte du dynamisme intrinsèque des systèmes culturels et relationnels aborigènes : la Loi désigne les conditions performatives à partir desquelles émerge une Culture qui ne se réalise en tant que telle que dans la mesure où elle est objectivée, cristallisée, c'est-à-dire adressée à un terme de relation. Les significations partagées au sein d'un collectif humain émergent de l'articulation entre des lieux, des êtres et des éléments de représentations au sein d'événements collectifs d'action et de perception orientées, de performances. Dans un tel cadre, la culture, en tant que forme objectivée, désigne l'arrêt ou le ralentissement d'un tel processus performatif dans des formes qui, si elles sont « vides » au sens de Massumi, n'en sont pas moins pertinentes dans une relation politique.

Un second point déterminant de mon étude est une reformulation du concept d'oralité au regard de la notion de performativité et des pratiques de représentation incarnée qui traversent tout le champ autochtone du Kimberley. Toutefois, j'ai souligné qu'oralité et relationalité ne sont pas des caractères spécifiques aux seuls autochtones mais sont des propriétés ontologiques de tous les systèmes vivants en tant que modalités particulières d'organisation, d'inscription, d'articulation et de transmission de savoirs incarnés. En cela, l'oralité se distingue non seulement de l'écrit ou, pour reprendre les catégories de Goody, de la littératie (Goody 2007), mais aussi de l'ensemble des représentations médiées, en particulier audiovisuelles et numériques, qui supposent une séparation entre le corps apprenant et l'expérience physique, concrète, des pratiques de connaissance et de mise en relation. L'oralité n'est donc pas propre aux autochtones bien qu'ils en fassent, de manière traditionnelle, un usage systématique et articulé - ainsi que j'ai voulu le mettre en évidence en parlant de régimes de représentation (chapitre 3) -, mais elle traverse toutes les sociétés et collectivités humaines, s'articulant ou non aux autres formes de représentations : il y a là un champ de recherche entier à développer et parcourir.

Considérer la culture comme la forme objectivée d'un processus dynamique invite à percevoir que la culture ne peut avoir de spécifique que le champ relationnel particulier dans lequel elle s'énonce. A cet égard, la perspective orale telle que j'ai voulu l'esquisser incite à porter attention au *geste* par lequel la culture arrive, est manifestée, au lieu de réduire la valeur du geste à la seule expression d'une idée ou d'un ordre sous-jacent. Jerzy Grotowski, metteur en scène expérimental et premier détenteur d'une chaire d'anthropologie théâtrale au Collège de France, avait ainsi formulé le concept de "geste organique" pour dépasser la réduction et l'enfermement de l'expression orale (théâtrale, rituelle, performative) à une seule dimension linguistique: le « *travail corporel de Grotowski* [postule] *une signifiance du corps qui ne repose pas sur un système à communiquer, mais qui tente de (re)trouver des idéogrammes corporels, c'est-à-dire des signes à mi-chemin entre le signe arbitraire et l'icône des signes qui réalisent le mieux le projet d'un signe se créant à partir de lui-même et non par intégration à un système préexistant : " de nouveaux* idéogrammes *doivent être constamment recherchés et leur composition paraîtra immédiate et spontanée. Le point de départ de ces formes gestuelles est la stimulation et la découverte en soi-même des réactions humaines primitives.* Le résultat final est une forme vivante possédant sa propre logique" » (Pavis 2007, p. 119, mon accentuation).

Du point de vue de l'oralité, autrement dit, un geste ne doit pas être réduit à sa dimension sémiotique ou linguistique mais bien plutôt être compris comme participant d'un

événement qui se suffit à lui-même de manière autoréférentielle et immanente, à la manière d'une machine. Le geste en ce sens, qu'il soit effectué par le corps ou la voix appartient à un moment qui n'est pas du côté de la signification – que ce soit sous forme de signifié ou de signifiant – mais au contraire tout entier dans une *a*signifiance, un au-delà de la représentation appartenant à l'expérience performative qui *touche* les sens et les sentiments sans pour autant *dire* : une forme non-communicationnelle de l'échange. Tamisari, dans ses analyses de la danse en Terre d'Arnhem, rapporte que les danseurs virtuoses sont dits voir le *maar*, siège des émotions individuelles, des spectateurs, raison pour laquelle les spectateurs peuvent en exiger un don en les interpelant de l'expression *wamaarkanhe*: "*La pratique du* wamaarkanhe *incarne la manière dont l'acte de danser est aussi et surtout une modalité de mise en co-présence, une rencontre à un niveau d'intensité inédit qui ouvre la voie à une dimension différente de la connaissance mutuelle*"[385].

De ce point de vue, l'expérience du terrain reste centrale pour le projet anthropologique non pas seulement en tant que méthodologie mais aussi bien en tant qu'épistémologie, manière de connaître. Il peut paraître curieux que les anthropologues qui, depuis longtemps, partent faire de telles expériences au sein du champ de relations de leur terrain aient accordé si peu de place à l'expérience d'apprentissage situé dans le geste de la rencontre et n'aient pas donné une place correspondante à l'oralité qui caractérise leur propre pratique de connaissance. Le savoir qui se constitue sur le terrain, même s'il est ensuite retravaillé par la lecture de textes, même si, pour les raisons que je viens de dire, il peut difficilement être retranscrit - *« If I could tell you what it meant there would be no point in dancing it* » - reste avant tout un savoir produit *avec* les personnes que nous allons interroger, dans le champ au départ indéterminé et indistinct de la relation. La montée des revendications autochtones, et l'assertion concomitante d'un contrôle sur leur représentation s'est traduite par une conscience accrue de la part des chercheurs de cette dimension de collaboration mais celle-ci n'a pas encore fait tout le chemin épistémologique qu'une telle démarche implique dans la reconnaissance de l'autre en tant que partenaire constitutif de notre personne d'anthropologue et en tant que producteur de mondes singuliers que nous avons, par notre démarche même, la possibilité de traverser voire de produire.

Mon propre parcours à travers les socialités autochtones dans le Kimberley contemporain concourt à dresser le portrait d'un ensemble insaisissable et mouvant, sans cesse reconfiguré par les acteurs qui l'habitent c'est-à-dire le composent, au sens musical du

[385] Tamisari 2000, p. 282 : « The practice of *wamaarkanhe* thus epitomises the way in which the act of dancing is also, and most importantly a modality of co-presencing, an encounter at a novel level of intensity which opens up a way to a different dimension of mutual acquaintance ».

terme, dans ce qui peut apparaître comme une improvisation mais obéit en réalité à une multiplicité de règles du jeu, que je fus moi-même, pour certaines du moins, amené à suivre.

Partir d'un réel pensé comme hétérogène, multiple, se cristallisant de manière contingente dans la rencontre de deux ou plusieurs peut provoquer un certain vertige voire un certain malaise, ce que l'on peut appeler le syndrome postmoderne d'une perte des certitudes. Il nous faut, comme le souligne Glowczewski, « *accepter d'être multiple à l'intérieur de nous-mêmes, tout en reconnaissant la singularité de chacun* » (Glowczewski 2007a, p.35), c'est-à-dire reconnaître la multiplicité des ancrages possibles et se donner comme objet la manière dont se constituent et sont déployés des ancrages tels que, dans le cadre de ce travail, la Loi et la Culture ou le Pays. Comment allons-nous assumer notre multiplicité en tant qu'anthropologues de terrain, plongés dans des situations, conflictuelles ou non, mais toujours politiques parce qu'elles mettent en jeu la reconnaissance d'autres êtres humains comme acteurs non pas seulement de leur vie propre mais aussi de la nôtre ? Parler avec, comme j'ai voulu le faire, ne signifie pas parler à la place de mais parler dans l'expérience d'une rencontre qui brouille les limites individuelles. Le rôle de l'anthropologue, dans ce cadre n'est donc pas selon moi de témoigner, de prendre fait et cause, ni de décrire froidement, dans une prétention à l'objectivité, les réalités qu'il construit autant qu'il observe, mais bien plutôt, reconnaissant sa connaissance comme expérience, reconnaissant les subjectivités qu'il rencontre comme autant de ses devenirs potentiels, d'élaborer les outils intellectuels et littéraires pour en rendre compte de manière à inclure dans ce mouvement là l'ensemble des autres qui le lisent: provoquer ce décentrement subjectif, source à la fois de pensée critique et d'une connaissance partagée de notre propre altérité.

RÉFÉRENCES

I - BIBLIOGRAPHIE

ABANA Kerry, 2005, *Not Fit for modern Australian society: Aboriginal and Torres Strait Island People and the new arrangements for the administration of Aboriginal Affairs*, CAEPR Research Paper n°16, Canberra: Australian National University.

AKERMAN Kim, 1979a, "The renascence of Aboriginal Law in the Kimberleys", *in* R. M. BERNDT & C. H. BERNDT, eds., *Aborigines of the West: Their Past and Their Present*, Perth: University of Western Australia, p.234-242.

- 1979b, « Material culture and trade in the Kimberleys today » *in* R. M. BERNDT & C. H. BERNDT, eds., *Aborigines of the West: Their Past and Their Present*, Perth: University of Western Australia, p. 243-251.

AKERMAN Kim with John STANTON, 1994, *Riji and Jakuli: Kimberley pearl shell in Aboriginal Australia*, Darwin, Northern Territory Museum of Arts and Sciences.

ALTMAN Jon C., 2001, *Sustainable development options on Aboriginal land: The hybrid economy in the twenty-first century*, CAEPR Discussion Paper n° 226, Canberra: Australia National university.

- 1985, « Gambling as a Mode of Redistributing and Accumulating Cash Among Aborigines: A Case Study from Arnhem Land » in G. CALDWELL, M. DICKERSON, B. HAIG and L. SYLVAN, eds., *Gambling in Australia*, Sydney: Croom and Helm, p. 50-67.

ALTMAN Jon C. and Nicolas PETERSON, 1988, “Rights to Game and Rights to Cash Among Contemporary Australian Hunter-Gatherers” in T. INGOLD, D. RICHES and J. WOODBURN, eds., *Hunters and Gatherers: Property, Power and Ideology*, Oxford: Berg, p. 75-94.

ALTMAN Jon, Chris MC GUIGAN & Peter YU, 1989, *The Aboriginal Arts and Crafts Industry: Report of the review committee*, Canberra: Department of Aboriginal Affairs.

ALTMAN Jon C. & P.J. WHITEHEAD, 2003, *Caring for country and sustainable Indigenous development: Opportunities, constraints and innovation*, CAEPR Working Paper n° 20, Canberra: ANU.

AMSELLE Jean-loup, 2008, *L’Occident Décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris : Stock.

ANDERSON Christopher, 1995, ed., *Politics of the Secret*, Oceania Monograph n°45, Sydney: University of Sydney.

APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPIAH Kwame Anthony, 1992, *In my father’s house: Africa in the philosophy of culture*, Oxford & New York: Oxford University Press.

ASHCROFT Bill, Gareth GRIFFITHS & Helen TIFFIN, eds., 2000, *Post-colonial studies: the key concepts*, London, New York: Routledge.

- 1989, *The Empire writes back: theory and practice in postcolonial literature*, London, New York: Routledge.

ASSAYAG Jackie, 2007, « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ? », SMOUTS M.-C., dir., *La Situation Postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de Sciences Po, 229-259

ATTWOOD Bain, ed., 2005, *Telling the Truth about Aboriginal History*, Sydney: Allen & Unwin.

AUSTIN John L., 1962, *How to do things with words*, New York: Oxford University Press.

AUSTIN-BROOS Diane J., 2003, “Places, practices and things: the articulation of Arrernte kinship with welfare and work”, *American ethnologist*, vol. 30 (1), p. 118-135.

BABIDGE Sally, 2006, "Bodily connections and practising relatedness: Aboriginal family and funerals in rural north Queensland", *Anthropological Forum*, vol. 16 (1), p.55-71.

- 2004, *Family affairs: an historical anthropology of state practice and Aboriginal agency in a rural town, north Queensland*, thèse de doctorat de l’Université James Cook.

BALANDIER Georges, 1951, “La situation coloniale: approche théorique”, *Cahiers Internationaux de sociologie* n°11, p. 44-79.

BANNER Stuart, 2005, “Why terra nullius? Anthropology and property law in early Australia”, *Law and History Review* vol. 23 (1), 76 §, http://www.historycooperative.org/journals/lhr/23.1/banner.html

BARKER Wayne Jowandi, 2007, « Shake-a-leg. Festivals aborigènes et scène internationale », GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, eds., *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique. Paris : Aux Lieux d’Etre*, p. 177-197.

- 2003, « How authentic is Rock’n’Roll ? » in *Réseaux autochtones, partenariats, questions d’éthiques*, Actes du colloque international : Muséum d’histoire naturelle de Lyon, p.69-71.

BARRY Laurent, 2008, *La Parenté*, Paris : Gallimard.

BARTH Frederik, 1969, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: Allen & Unwin

- 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières : l’organisation sociale de la différence culturelle » in Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART, eds., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, p. 204-249.

BATES Daisy, 1985, *The Native Tribes of Western Australia*, Canberra: National Library of Australia.

BATESON Gregory, 1973, “Style, Grace and Information in Primitive Art”, Anthony FORGE, ed., *Primitive Art and Society*, p. 235-255.

BAYET-CHARLTON Fabienne, 2003 [1994], “Overturning the doctrine: Indigenous peoples and wilderness – being Aboriginal in the environmental movement” in M. GROSSMAN, ed., *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press, p.171-180.

BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L’anthropologie autrement*, Paris : Anacharsis (Essais).

- 1996, “Interpréter ou Décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, J. REVEL & N. WACHTEL, eds., *Une Ecole pour les Sciences Sociales. De la VII*ème *section à l’EHESS*, Paris : Editions du Cerf, Editions de l’EHESS, p. 401-420.

BAZIN Jean & Alban BENSA, 1979, “Avant-propos”, Jack Goody, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris : Editions de Minuit, p.7-29.

BECKETT Jeremy, 1988a, ed., *Past and Present: The construction of Aboriginality*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

- 1988b, « Aboriginality, citizenship and nation state », *Social Analysis* n° 24, p.3- 19.

BELL Diane, 2002 [1993], *Daughters of the dreaming* (3rd ed.), North Melbourne: Spinifex Press, [1ère edition: St Leonards: Allen & Unwin, 1993].

- 2001, “The word of a woman: Ngarrindjeri stories and a bridge to Hindmarsh Island”, Peggy BROCK, ed., *Words and silences: Aboriginal women, politics and land*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2001, p. 117-138.

- 1991, « Intraracial rape revisited: on forging a feminist future beyond factions and frightening politics”, *Women studies international forum*, vol. 14 (5), p. 385-412.

BELL Diane & Pam DITTON, 1980, *Law: the old and the new: Aboriginal women in Central Australia speak out*, Canberra: Central Australian Aboriginal Legal Aid Service & Aboriginal History (Rapport préparé à la demande du *Central Australian Aboriginal Legal Aid Service*).

BELL Diane & Topsy NAPURRULA NELSON, 1989, « Speaking about rape is everyone's business», *Women Studies International Forum*, vol. 12 (4), p. 403-416.

BELLIER Irène, 2006a, « Les Peuples autochtones à l'ONU : genèse d'une identité globale, avatars régionaux et logiques représentatives », P. BOUDREAULT, dir., *L'identité en miettes. Limites et beaux risques politiques aux multiculturalismes extrêmes*, Paris : L'Harmattan, p. 71-88

- 2006b, « Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart* n°38, p. 99-118.

- 2004, « L'Organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones :La périphérie au centre de la mondialisation », *Socio-Anthropologie*, n°14, Interdisciplinaire, [En ligne], mis en ligne le 15 mai 2005.

BENJAMIN Walter, 2000 [1935], « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », Paris : Gallimard (folio essais), p.67-113.

BENT Ngarta Jinny, CHUGUNA Jukuna Mona, LOWE Pat & Eirlys RICHARDS, 2004, *Two Sisters: Ngarta and Jukuna*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

BENTARRAK Kim, Stephen MUECKE & Paddy ROE with Ray KEOGH, BUTCHER Joe (Nangan) and E.M. LOHE, 1984, *Reading the country: introduction to nomadology*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

BERNDT Catherine H., 1950, *Women's changing ceremonies in northern Australia*, Paris: Hermann.

BERNDT Ronald M., 1972, "The Walmadjeri and Gugadja", M.G. BICCHIERI, ed., *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney: Holt, Rinehart & Winston Inc.

- 1970 "Traditional morality as expressed through the medium of an Australian Aboriginal Religion", in BERNDT R. M., ed., *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, Perth: University of Western Australia Press, p. 216-247.

- 1959, “The concept of ‘the tribe’ in the western desert of Australia”, *Oceania* vol. 30 (2), p. 82-107.

- 1951, *Kunapipi: A study of an Australian aboriginal religious cult*, Melbourne: F.W. Cheshire.

BHABHA Homi K., 1994, *The Location of Culture*, London & New York: Routledge.

BIRD DAVID N., 1999, « ‘Animism’ revisited: personhood, environment, and relational epistemology », *Current Anthropology* vol. 40 (supplement), p.76-91.

- 1992, « Beyond ‘the hunting and gathering mode of subsistence’: culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers”, *Man* (N.S.) vol. 27, p. 19-44.

BISCHOFS P. J., 1908, “Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nordwest-Australien [The Niol Niol, an Aboriginal tribe in Northwest Australia, translation by Christiane Fennell]”, *Anthropos* n° 3, p. 32-40.

BISKUP Peter, 1973, *Not Slave Not Citizens The Aboriginal Problem in Western Australia 1898-1954*, St Lucia: University of Queensland Press.

BURCH Ernest S. & Linda J. ELLANNA, eds., 1994, *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*, Oxford, Providence: Berg.

BLUNDELL Valda, 1980, « Hunter-gatherer territoriality: ideology and behaviour in northwest Australia », *Ethnohistory* vol. 27 (2), p. 103-117.

BLUNDELL Valda & Robert LAYTON, 1978, “Marriage, myth and models of exchange in the West Kimberleys”, *Mankind* n° 11, p. 321-345.

BLUNDELL Valda & Donny WOOLAGOODJA (with members of the Mowanjum Aboriginal Community), 2005, *Keeping the Wanjinas Fresh. Sam Woolagoodja and the Enduring Power of Lalai*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

BRENNAN Sean, Larissa BEHRENDT, Lisa STRELEIN & George WILLIAMS, 2005, *Treaty*, Annandale, N.S.W.: Federation Press.

BROOKS Geraldine, 2003 (Juillet), “The Painted Desert: How Aborigines turned ancient rituals into chic contemporary art”, *The New Yorker*, 6p.

BULAGARDIE Honey, Joyce HUDSON, Eirlys RICHARDS & Pat LOWE, eds., 2002, *Out of the Desert : Stories from the Walmajarri Exodus*, Broome, Magabala Books.

BUNUBA INC., SHIRE OF DERBY WEST KIMBERLEY & WESTERN AUSTRALIAN PLANNING COMMISSION, 2005, *Fitzroy Futures Town Plan (Draft)*, Perth: Western Australian Planning Commission; rapport non publié.

CAPELL Arthur, 1939a, “Notes on the Njigina and Warwa Tribes, North-West Australia, *Oceania* vol. 9 (4), p. 351-361.

- 1939b, Mythology in northern Kimberley, North-West Australia, *Oceania* vol. 9 (4), p. 382-404.

DE CERTEAU Michel, 1980, *L’invention du quotidien. Arts de faire, vol. 1*, Paris : Gallimard.

CHAKRABARTY Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

CHI Jimmy & KUCKLES, 1991, *Bran Nue Dae. A Musical Journey*, Broome: Magabala Books & Currency Press.

CHRISTIE Michael, 1992, “Grounded and Ex-centric Knowledges: Exploring Aboriginal Alternatives to Western Thinking”, paper presented at the 5th Conference on Thought, Townsville (Qld), non publié, 22 pages.

- 1985, *Aboriginal perspectives on experience and learning: the role of language in Aboriginal education*, Melbourne: Deakin University Press.

CIGLER, Michael J., 1986, *The Afghans in Australia*, Melbourne: AE Press.

CLAMMER John, Sylvie POIRIER, Erik SCHWIMMER, 2004, “Introduction: The Relevance of Ontologies in Anthropology – Reflections on a New Anthropological Field”, in Clammer J.,

S. Poirier & E. Schwimmer, eds., *Figured worlds: ontological obstacles in intercultural relations*, Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, p. 3-22.

CLIFFORD James, 2007, « Articulations Indigènes / Futurs Traditionnels » *Multitudes* n°30 (3), p. 37-472004

- "Traditional Futures", PHILLIPS Mark & Gordon SCHOCHET, eds., *Questions of Tradition*, Toronto: University of Toronto Press, p.152-168.

- 2001, "Indigenous Articulations", *The Contemporary Pacific* vol. 13 (2), p. 468-490.

- 1997, *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge: Harvard University Press.

- 1988, *The Predicament of Culture.* Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD James & George E. MARCUS, eds., 1986, *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography: a school of American research advanced seminar*, Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press.

COLLMANN Jeff, 1988, *Fringe-dwellers and Welfare: The Aboriginal response to bureaucracy*, St Lucia, London, New York: University of Queensland Press.

COOMBS H. C., ed., 1989, *Land of Promises. Aborigines and development in the East Kimberley*, Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University : Aboriginal Studies Press, Australian Institute of Aboriginal Studies.

CORNTASSEL Jeff, 2007, "Partnership in Action? Indigenous Political *Mob*ilization and Co-optation during the first UN Indigenous Decade (1995-2004)", *Human Rights Quarterly* n° 29, p.137-166.

COUNCIL FOR ABORIGINAL RECONCILIATION & CONSTITUTIONAL CENTENARY FOUNDATION, 1993, *The position of indigenous people in national constitutions: conference report, Canberra, 4 - 5 June 1993*, Canberra: Commonwealth Govt. Printer.

COWLISHAW Gillian, 1999, *Rednecks, Eggheads and Blackfellas: A study of racial power and intimacy in Australia*, St Leonards: Allen&Unwin.

- 1998, “Erasing Culture and Race: Practising self-determination”, *Oceania* vol. 68 (3), p. 145-69.

CROFT Ismahl, 2007, *Warlu Jilajaa Jumu IPA management plan*, rapport non publié.

CROUGH Greg & Christine CHRISTOPHERSON, 1993, *Aboriginal people in the economy of the Kimberley region*, Darwin: North Australia Research Unit, Australian National University.

CSORDAS Thomas J., 1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos* vol. 18 (1), p. 5-47.

CUSSET François, 2008, « Le champ postcolonial et l'épouvantail postmoderne », *La Revue Internationale des Livres et des Idées* n°5.

DAVID Bruno, 2006, “Indigenous Rights and the Mutability of Cultures. Tradition Change, and the Politics of Recognition”, RUSSELL L., ed., *Boundary Writing: An exploration of race, culture, and gender binaries in contemporary Australia*, Honolulu: University of Hawai’i Press, p.122-149.

DAVIS Richard, 2005, “Identity and economy in Aboriginal pastoralism”, TAYLOR L., G. K. WARD, R. DAVIS, &L. A. WALLIS, eds., *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*, Canberra: Aboriginal Studies Press, p. 49-60.

DAVIS S., 1993, *Australia’s extant and Imputed Traditional Aboriginal Territories* [carte], Melbourne: Melbourne University Press.

DAVIS S. & V. PRESCOTT, 1992, *Aboriginal Frontiers and Boundaries in Australia*, Melbourne: Melbourne University Press.

DAYMAN Karen, 2007, « Fitzroy Crossing: Collaborative Process, Cultural Projects » in PERKINS Hetti & Margie WEST, eds., *One Sun One Moon: Aboriginal Art in Australia*, Sydney: Art Gallery of New South Wales, p. 249-254.

DEBORD Guy, 1992 [1967], *La Société du Spectacle*, Paris : Gallimard (folio).

DEPARTMENT OF RACING, GAMING & LIQUOR (DRGL), 2008, *Ddecision A 187548- Section 64 Inquiry* [alcohol ban on Fitzroy Crossing], rapport non publié.

DE LARGY HEALY Jessica, 2008, *The spirit of Emancipation and the struggle with modernity : Land, Art, Ritual and a Digital Knowledge Documentation Project in a Yolngu Community, Galiwin'ku, Northern Territory of Australia*, thèse de doctorat de Melbourne University.

- 2007, « La généalogie du dialogue : histoires de terrains en Terre d'Arnhem », GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aux Lieux d'Etre, p. 67-88.

- 2000, *L'Aboriginalité en question : reconstruction identitaire autour du centre culturel de Brambuk, Victoria, Australie*, maîtrise d'ethnologie, département d'anthropologie et de sociologie comparative, Université de Paris X-Nanterre.

DELEUZE Gilles & Felix GUATTARI, 1980, Gilles Deleuze & Felix Guattari, « Introduction : Rhizome », *Capitalisme et Schizophrénie volume 2 : Mille Plateaux*, Paris : Editions de Minuit, p. 9-37.

DELEUZE Gilles & Claire PARNET, 1996, *Dialogues*, Paris : Flammarion (Champs).

DEMIAN M., 2003, « Custom in the courtroom, law in the village: legal transformation in Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.9 n°1, p.97-115.

DERRIDA Jacques, 1993, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris : Galilée, p. 137.

DESCOLA Philippe, 2005, *Par delà nature et culture*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).

- 2001, « Leçon Inaugurale de la Chaire d'Anthropologie de la Nature », faite le 29 mars 2001, www.college-de-france.fr/media/pub_lec/UPL52665_LI_159_Descola.pdf, (dernier accès janvier 2009), 14 pages.

DIRLIK Arif, 1994, « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* n° 20 (2), 328-356.

DODSON Michael, 2003, “The end in the beginning: re(de)fining Aboriginality”, M. GROSSMANN, ed., *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press, p. 25-43.

DOOLAN J. K., 1977, “Walk-off (and later return) of various Aboriginal groups from cattle stations: Victoria River District, Northern Territory”, BERNDT R. M., ed., *Aborigines and Change: Australia in the ‘70s*, Canberra: AIAS, p. 106-113.

DORING Jeff, ed., (co-auteurs NGARJNO, BANGGAL, UNGUDMAN & NYAWARRA), 2000, *Gwion Gwion: Secret and Sacred Pathways of the Ngarinyin Aboriginal People of Australia*, Köln: Pathway Project & Könemann.

DOUSSET Laurent & Katie GLASKIN, 2007, “Western Desert and Native Title: How Models become Myths”, *Anthropological Forum* vol. 17 (2), p. 127-148.

DUQUAIRE Paul-Victor, 2003, « Introduction à la pensée de Francisco J. Varela », *Cahiers de l’ATP* n°4, disponible en ligne : http://alemore.club.fr/Duquaire-Introduction_a_Varela-juill2003.pdf (dernier accès novembre 2008).

DUSSART Françoise, 1992, « Création et Innovation », *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 94 (1), p. 25-34.

- 1989, « Rêves à l’acrylique », GIRARDET Sylvie, Claire MERLEAU-PONTY & Anne TARDY, eds., *Australie Noire. Un Peuple d’Intellectuels*, Autrement Hors Série n°37, Paris : Autrement, p.104-111.

DYCK Noel, 1985, “Aboriginal Peoples and Nation-States: An Introduction to the Analytical Issues, N. DYCK, ed., *Indigenous People and the nation-state: ‘Fourth World’ politics in Canada, Australia and Norway*, Social; and Economic papers n° 14, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research – Memorial university of Newfoundland, p. 3-25.

EDMUNDS Mary, 1989, “Opinion Formation as Political Process: the Public Sector, Aborigines and White Attitudes in a Western Australian Town”, *Anthropological Forum*, vol. 6 (1), p. 81-103.

ELKIN Adolphus P. 1951, “Reaction and Interaction: a food gathering people and European settlement in Australia”, *American Anthropologist* vol. 53 (2), p. 164-86.

FAR NORTH QUEENSLAND NATURAL RESOURCE MANAGEMENT LTD & RAINFOREST CRC, 2004, *Sustaining the Wet Tropics: A Regional Plan for Natural Resource Management 2004-2008*, Innisfail: FNQ NRM Ltd.

FINNEGAN Ruth, 1988, *Literacy and Orality: Studies in the technology of Communication*, Oxford: Basil Blackwell.

FITZMAURICE Andrew, 2007, “The genealogy of terra nullius”, *Australian Historical Studies* n° 129, p. 1-15.

FOSTER-SMITH Judy *et al.*, 2006, *The ecology of the seashore : Minyirr Park Red Point Rocks Trail* [in partnership with the Rubibi Heritage and Development Group and Minyirr Park staff and members of Broome Senior High School], Broome: Rubibi Land, Heritage and Development Group.

FOUCAULT Michel, 1972, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris : Gallimard.

FRASER Nancy, 2009, “La justice mondiale et le renouveau de la tradition de la théorie critique”, *La Revue Internationale des Livres et des Idées* n° 10, p. 38-43.

FRASER Nancy & Axel HONNETH, 2003, *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*, New York: Verso.

FREUD Sigmund, 1995 [1948], *Le Malaise dans la Culture*, Paris: PUF (Quadrige).

FRIEDMAN Jonathan, 2004a, “The dialectic of cosmopolitanization and indigenization in the contemporary world system: Contradictory configurations of class and culture”, NUGENT, D. & VINCENT, J., eds., *The Blackwell Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell.

- 2004b, “Culture et politique de la culture: une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28 (1), p. 23-43.

- 1994, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage, Theory Culture and Society Series.

GAONKAR Dilip P., 2001, "Introduction", GAONKAR Dilip P., ed., *Alternative Modernities*, Durham: Duke University Press.

GARINE Igor and Valerie, eds., 2001, *Drinking: anthropological approaches*, New York : Berghahn books.

GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

GELDER Kenneth & Jane M. JACOBS, 1998, *Uncanny Australia: Sacredness and Identity in a Postcolonial Nation*, Mebourne: Melbourne University Press.

GELL Alfred, 1998, *Art and Agency: An anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press.

GIBSON Mervyn (Noel PEARSON), 2003 [1987], "Anthropology and tradition: a contemporary aboriginal viewpoint", accès en ligne, www.capeyorkpartnerships.com/team/noelpearson/papers.htm (dernier accès décembre 2008).

GLASKIN Katie, 2007, "Outstation Incorporation as Precursor to Prescribed Body Corporate", WEINER James F., ed., 2007, *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*, Canberra: ANU E-Press, p.199-221. http://epress.anu.edu.au/apem/customary/*mob*ile_devices/ch10.html

GLASKIN Katie, Myrna TONKINSON, Yasmine MUSHARBASH, & Victoria BURBANK, eds., 2009, *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*, Londres : Ashgate.

GLOWCZEWSKI Barbara, 2008 "Guattari et l'anthropologie: aborigènes et territoires existentiels", *Multitudes* n° 34, p. 84-94.

- 2007a, « Introduction. Entre spectacle et politique : les singularités autochtones », GLOWCZEWSKI et R. HENRY, eds., *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aux B. Lieux d'Etre, p.10-35.

- 2007b, « Le Paradigme des Aborigènes d'Australie : fantasmes anthropologiques, créativités artistiques et résistances politiques »/« The paradigm of Indigenous Australians : anthropological phantasms, artistic creations and political resistance », in G. LEROUX et L. STRIVAY, eds., *La Revanche des genres: Art Contemporain australien/The Revenge of Genres : Australian Contemporary Art*, Paris : Aïnu éditions et Diff'art Pacific, p. 85-109.

- 2005, « Lines and criss-crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous narratives », H. COHEN & J. SALAZAR, eds., *Media International Australia* n°116, *Digital Anthropology*, p. 24-35.

- 2004, *Rêves en Colère. Alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*, Paris : Plon (Terre Humaine).

- 2002, « Culture Cult. The ritual circulation of inalienable objects and appropriation of cultural knowledge (North-West Australia) », in M. JEUDY-BALLINI & B. JUILLERAT, eds., *People and things – Social Mediation in Oceania*, Durham: Carolina Academic Press, p. 265-288.

- 2000, "Au nom du père et de la terre: les Aborigènes aux prises avec le passé », *L'Homme* n°154-155, p. 409-430.

- 1998a, « Le corps entre deux-vents (nord-ouest australien) », M. GODELIER et M. PANOFF, eds., *La production du corps*, Paris : Editions des Archives contemporaines, p. 203-227.

- 1998b, « 'All one but different': Aboriginality, National Identity Versus Local Diversification in Australia », J. WASSMAN, ed., *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*, Oxford, New York: Berg.

- 1998c "The meaning of 'One' in Broome, Western Australia: From Yawuru tribe to Rubibi Corporation", *Aboriginal History* vol. 22, p. 203-222.

- 1997 « En Australie aborigène s'écrit avec un grand 'A'. Aboriginalité politique et nouvelles singularités identitaires », TCHERKEZOFF Serge & Françoise DOUAIRE-MARSAUDON, eds., *Le Pacifique-Sud aujourd'hui*, Paris: CNRS éditions, p. 169-196.

- 1996a [1989], *Les Rêveurs du désert*, Arles: Babel, Actes Sud.

- 1996b « Histoire et Ontologie en Australie Aborigène », *L'Homme* n° 137 (1), p. 211-225.

- 1993 « Rêver n'est pas rêver : autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie », *Les Cahiers du CREA* n°16, p. 123-140.

- 1992, « La terre, ma chair (Australie) », *Etudes Rurales, La Terre et le Pacifique*, n° 127-128, p.89-106.

- 1991a, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris: PUF.

- 1991b *Yapa : Peintres Aborigènes de Balgo et Lajamanu*, Paris : Baudouin Lebon éditeur.

- 1984 «Les tribus du Rêve cybernétique», in *Autrement H.S. n°7*, numéro spécial *Australie*, p. 161-183.

- 1983, « Manifestations symboliques d'une transition économique : le « Juluru », culte intertribal du « Cargo » », *L'Homme* 23 (2), p. 7-35.

GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, eds., 2007, *Le défi Indigène. Entre spectacle et politique*, Paris : Aux Lieux d'Etre.

GLOWCZEWSKI B. & C. H. PRADELLES DE LATOUR, 1987, « La diagonale de la belle-mère », *L'Homme* n° 104, p.27-53.

GLOWCZEWSKI Barbara & Felix GUATTARI, 1986, « Espaces de Rêve : les Warlpiri » in *Chimères* n°1, http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/01chi02.pdf (dernier accès: novembre 2008).

GODELIER Maurice, 2009 ; *Communauté, Société, Culture – Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris : CNRS Editions.

GOODY Jack, 2007, *Pouvoirs et Savoirs de l'Ecrit* (traduction de Claude Maniez et coordination de Jean-Marie Privat), Paris: La Dispute.

GROSSMANN Michelle, ed., *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press.

GROTOWSKI Jerzy, 1971, *Vers un théâtre pauvre*, Lausanne : L'Age d'Homme.

GUATTARI Felix, 1992, *Chaosmose*, Paris : Galilée.

- 1989, *Cartographies Schizoanalytiques*, Paris : Galilée.

- 1979, *L'inconscient machinique : essais de schizo-analyse*, Paris : Editions Recherches.

GUATTARI Felix & Suely ROLNIK, 2007 [1986], *Micropolitiques* (traduit du portugais par Renaud Barbaras), Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

GUENTHER Mathias *et al.*, 2006, « Discussion: The concept of Indigeneity », *Social Anthropology* n°14, p. 17-32.

HAEBICH Anna, 2000, *Broken Circles: fragmenting Indigenous Families 1800-2000*, Fremantle: Fremantle Arts centre Press.

HALLAM S. J., 1975, *Fire and hearth*, Canberra: AIAS.

HALPIN Harry & Kay SUMMER, 2008, "Network Organisation for the 21st century", *Turbulence: Ideas for movement*, n°4, p.55-63.

HAWKE Steven & Michael GALLAGHER, 1989, *Noonkanbah. Whose Land, Whose Law*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

HEAD Lesley, 2000, *Second Nature: The history and implications of Australia as Aboriginal landscape*, Syracuse (NY): Syracuse University Press.

- 1994, "Landscapes socialised by fire: Post-contact changes in Aboriginal fire use in northern Australia, and implications for prehistory", *Archaeology of Oceania* n° 29, p. 172-181

HENRY Rosita, 2008, "Engaging with history by performing tradition: the poetic politics of Indigenous Australian Festivals" KAPFERER, Judith, ed., *The State and the Arts: Articulating Power and Subversion*, New York, Oxford: Berghahn Books, p. 52-69

- 2000a, "Dancing into being: the Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival" in *The Politics of Dance*, special Issue n°12, *The Australian Journal of Anthropology* 11, p 322-332.

- 2000b, "Festivals" in KLEINERT Sylvia & Margo NEALE, eds., *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, Oxford, Melbourne: Oxford University Press, p. 586-587.

- 1999a, *Practising place, performing memory: identity politics in an Australian town, the 'Village in the Rainforest'*, thèse de doctorat de l'université James Cook.

- 1999b, "Confronting ethnographic holism: field site or field of sociality?", *Canberra Anthropology*, vol. 22 (2), p. 51-61.

HIATT Lester R., 1996, *Arguments about Aborigines: Australia and the evolution of social* anthropology, Cambridge: Cambridge University Press.

- 1987, « Treaty, Compact, Makarrata…? », *Oceania*, vol. 58 (2), p. 140-144.

HILL Rosemary, Kate GOLSON, Pat Lowe, Maria MANN, Sue HAYES, and Jane E. BLACKWOOD, eds., 2006, *Kimberley Appropriate Economies Roundtable Forum Proceedings. Convened 11-13 October 2005, Fitzroy Crossing, WA, by the Kimberley Land Council, Environs Kimberley and Australian Conservation Foundation*, Cairns: Australian Conservation Foundation.

HINKSON Melinda & Benjamin SMITH, 2005, "Introduction: conceptual moves towards an intercultural analysis", *Oceania* vol. 75 (3), p.157-166.

HOBSBAWM Eric & Terence RANGER, eds., 1983, *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOPE Alastair N., 2008, *Record of investigation into death*, Ref No: 37/07 (Coroners Act, 1996 [Section 26(1)]), Perth: Western Australian Department of Justice.

HOWARD Alan, 1990, "Cultural Paradigms, History and the Search for Identity in Oceania", LINNEKIN Jocelyn & Lin POYER, eds., *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 259-279.

HUDSON Joyce, 1985, *Grammatical and Semantic Aspects of Fitzroy Valley Kriol*, Work Papers of SIL-AAB, Series A vol. 8, Darwin: SIL-AAB.

HUDSON Joyce and Eirlys. RICHARDS with Pompey SIDDON, Peter SKIPPER and others, 1984, *The Walmatjari: An introduction to the language and culture*, Darwin: SIL-AAB (revised edition).

HUDSON Joyce & Patrick MCCONVELL, 1984, *Keeping Language Strong: Report of the Pilot Study for the KLRC*, rapport non publié.

HUNT J. & D.E. SMITH, 2007, *Indigenous Community Governance Project: Year Two Research Findings*, CAEPR Working Paper n° 36, Canberra: CAEPR, ANU.

HUNTER Ernest, 1993, *Aboriginal Health and History: Power and Prejudice in remote Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD Tim, 2000, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, dwelling and skill*, London & New York: Routledge.

INGOLD Tim & Joe Lee VERGUNST, 2008, "Introduction" in INGOLD Tim & Joe Lee VERGUNST, eds., *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, London: Ashgate, p. 1- 19.

JEBB Mary-Anne, 2002, *Blood, Sweat and Welfare: A History of White Bosses and Aboriginal Pastoral Workers*, Crawley: University of Western Australia Press.

JONES, Philip G., 2007, *Australia's Muslim cameleers: pioneers of the inland, 1860s-1930s*, Kent Town: Wakefield Press.

JONES Rhys, 1980, "Cleaning the Country: The Gidjingali and their Arnhemland environment", *BHP Journal*, 10-15.

- 1969, "Fire-stick farming", *Australian Natural History* n° 16, p. 224-228.

KABERRY, Phyllis M., 1936, "Spirit-children and spirit-centres of the North Kimberley division, West Australia", *Oceania* vol. 6 (4), p. 392-400.

KAPFERER Bruce, 1995a, “Bureaucratic Erasure: Identity, Resistance and Violence: Aborigines and a Discourse of Autonomy in a North Queensland Town”, MILLER Daniel, ed., *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, London: Routledge, p. 69-90.

- 1995b, “The Performance of Categories: Plays of Identity in Africa and Australia”, A. ROGERS & S. VERTOVEC, eds., *The Urban Context*, Oxford: Berg Press, p.55-80.

- 1988, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

- 1986, « Performance and the structuring of meaning and experience » in TURNER V. & BRUNER E., eds., *The Anthropology of Experience*, Chicago: University of Illinois Press

KEEFFE Kevin, 2003, *Paddy’s Road: life stories of Patrick Dodson*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

KEEN Ian, 2003, *Aboriginal economy & society: Australia at the threshold of colonisation*, South Melbourne: Oxford University Press.

- 1994, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal religion*, Oxford: Clarendon Press.

KIMBER Richard G., 1976, “Beginning of Farming? Some Man-Plant-Animal Relationships in Central Australia, *Mankind*, vol.10 n°3, p.142-150.

KALACC, 2007, *New Legend : A story of Law and Culture and the Fight for Self-Determination in the Kimberley*, Fitzroy Crossing: KALACC.

- 1996, *Yirra: Land, Law and Language, Strong and Alive*, Fitzroy Crossing: KALACC.

- 1995, *Wire Yard Meeting Report*, rapport non publié.

KALACC, KLC & KLRC, 2007, “Kimberley Aboriginal people call for partnership with government, private sector to address issues”, communiqué de presse.

- 2005, “Majarrka Declaration”, communiqué de presse.

KLC & WARINGARRI RESOURCE CENTRE, 1991, *The Crocodile hole Report. Report of the Conference on resource Development and Kimberley Aboriginal Control*, Broome: KLC & Waringarri resource Centre.

KLC, 2007, “Kimberley Aboriginal people call for partnership with government, private sector to address issues”, communiqué de presse.

- 2006, *Kimberley Ranger Programs*, brochure interne.

- 1996, *Submission to the Human Rights and Equal Opportunity Commission’s Inquiry into the separation of Aboriginal and Torres Strait Islanders from their Families*, rapport non publié.

KLRC, 2006, “Language and country: the importance of traditional Aboriginal languages in Natural resources Management”, rapport non publié.

KLRC, ACHOO Henry *et al.*, 1996, *Moola Bulla: in the shadow of the mountain*, Broome: Magabala Books.

KIMBERLEY NATURAL RESOURCE MANAGEMENT, 2007, *Looking After Country (The Aboriginal Chapter)*, rapport non publié.

KOCH Harold, 2000, “Aboriginal English structure”, NEALE M. & KLEINERT S., eds. *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, Oxford, New York: Oxford University Press, p. 517-518.

KOLIG Erich, 1996, “Aboriginal world view and oral traditions: the case of myth versus history”, in MCGREGOR, William, ed., *Studies in Kimberley Languages in Honour of Howard Coate*, München, Newcastle: Lincom Europa, p. 265-282.

- 1995, “Darrugu: secret objects in a changing world” in ANDERSON Christopher, ed., *Politics of The Secret*, Oceania Monograph n°45, Sydney: University of Sydney, p. 27-42.

- 1989, *Dreamtime Politics: Religion, Aboriginal world View and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society*, Berlin: Reimer.

- 1987a, *The Noonkanbah Story*, Dunedin: University of Otago Press.

- 1987b, “Post-Contact Religious Movements in Australia Aboriginal Society”, *Anthropos* n°82, p. 251-59.

- 1981, *The Silent Revolution: The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

- 1980, “Noah’s Ark revisited: On the myth-land connection in traditional Aboriginal thought” *Oceania*, vol. 51 (2), p. 118-132.

- 1979, “Captain Cook in the western Kimberleys” in BERNDT, R.M. &C.H., *Aborigines of the West; their past and their present* Nedlands: University of Western Australia Press for the Education Committee of the 150th Anniversary Celebrations.

- 1977, “From tribesman to citizen? Change and continuity in social identities among south Kimberley Aborigines” in BERNDT R.M., ed., *Aborigines and Change: Australia in the ‘70s*, Social Anthropology Series n° 11, Canberra: AIAS.

- 1975, *A Report on the Aboriginal population of Fitzroy Crossing with special reference to its political structure, aspirations and housing needs – Results of a survey commissioned by the State Housing Commission WA*, rapport non publié.

- 1974, “Kerygma and Grog”, *Newsletter*, vol. 1:7, pp.44-52

- 1973, “Tradition and Emancipation: An Australian Aboriginal Version of Nativism”, supplement to *Newsletter*, vol. 1:6.

- 1972, “Bi:n and Gadeja: an Australian Aboriginal Model of the European society as a guide in social change” *Oceania*, vol. 43 (1), pp. 1-18.

KUPER Adam, 2003, “The return of the native”, *Current Anthropology* n°44, p. 389-402.

- 1988, *The reinvention of primitive society: transformations of a myth*, London, New York: Routledge.

LACAM-GITAREU Stéphane, 2007, “Nomades mais ancrés: ceux du désert et du Kimberley”, GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, eds., *Le défi Indigène. Entre spectacle et politique*, Paris : Aux Lieux d’Etre, p. 38-65.

- 2004, “Wirrimanu: un carrefour du désert”, A. NICOLS,dir., *Paysages rêvés : artistes aborigènes contemporains de Balgo Hills (Australie Occidentale)*, catalogue d’exposition, Marseille : MAAOA, p. 31-37.

LANGTON Marcia, 2007, « Trapped in the Aboriginal reality show », *Griffith Review* n°19, www3.griffith.edu.au/01/griffithreview/past_editions.php?id=503.

- 2006, ed., *Settling with Indigenous people: modern treaty and agreement-making*, Annandale: Federation Press.

- 2005, *An Aboriginal Ontology of Being and Place : The performance of Aboriginal Property relations in the Princess Charlotte Bay area of Eastern Cape York Peninsula, Australia*, thèse de doctorat de Melbourne University, non publiée.

- 1998, *Burning Questions: Emerging Environmental issues for indigenous peoples in Northern Australia*, Darwin: Centre for Indigenous Natural and Cultural Resource Management, Northern Territory University.

- 1997, "Rum Seduction and Death: 'Aboriginality' and Alcohol" in G. COWLISHAW & B. MORRIS, eds., *Race Matters: Indigenous Australians and 'Our' Society*, Canberra: Aboriginal Studies Press, p. 77-96.

- 1993, *Well I heard it on the Radio and I saw it on the Television : An essay for the Australian Film Commission on the Politics and Aesthetics of Film Making by and about Aboriginal people and things*, Sydney : Australian Film Commission.

- 1978, "Self-Determination as Oppression", COOMBS H. C., *Australian Policy towards Aborigines 1967-1977*, Minority Rights Group Report 35, London: MRG.

LANGTON Marcia, M. TEHAN, L. PALMER & K. SHAIN, eds., 2004, *Honour Among Nations : Treaties and Agreements with Indigenous People*, Melbourne: Melbourne University Press.

LATOUR Bruno, 2005, "On the Difficulty of Being ANT: an interlude in the form of a dialogue", LATOUR B., ed., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-theory, Oxford: Oxford University Press*, p.141-156, p. 147.

- 1999, "On recalling ANT", LAW J. & J. HASSARD, eds., *Network Theory and After*, Oxford, Malden MA: Blackwell Publishers, p. 15- 25.

- 1997, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte.

LAW REFORM COMMISSION OF WESTERN AUSTRALIA, 2006, *Aboriginal Customary Laws: Final Report – The interaction of Western Australian Law with Aboriginal law and culture*, Perth: Law Reform Commission.

LAZARUS Neil, 2006, , « Introduire les études postcoloniales », N. LAZARUS, ed., *Penser le postcolonialisme : Une Introduction Critique*, Paris : Editions Amsterdam, p. 59-78.

LEA Tess, Emma KOWAL & Gillian COWLISHAW, eds., 2006, *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*, Darwin: Charles Darwin University Press.

LEROUX Géraldine, 2007, “Tactiques urbaines et performances artistiques”, B. GLOWCZEWSKI & R. HENRY, *Le Défi Indigeène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aus Lieux d’Etre, p. 150-175.

LINGIARI FOUNDATION, 2006, *The Munjurla Study: A scoping, profiling and planning process in respect of the WA COAG site trial for the purposes of informing the negotiation of a comprehensive regional agreement*, RFT 4868/4514, Perth: ATSIS, WA State Policy Centre, rapport non publié.

LINNEKIN Jocelyn, 1990, “The Politics of Culture in the Pacific”, LINNEKIN Jocelyn & Lin POYER, eds., *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, Honolulu: University of Hawai’i Press, p. 149-171.

LOMMEL Andreas, 1950, “Modern Culture Influences on the Aborigines”, *Oceania* vol. 21 (1), p. 14-24.

LOMMEL Andreas & David MOWALJARLAI, 1994, “Shamanism in Northwest Australia”, *Oceania* vol. 64 (4), p. 277-287.

LOOMBA Ania, 2005, *Colonialism/Postcolonialism*, London, New York: Routledge.

LOVE James R. B., 1936, *Stone-age bushmen of today: life and adventure among a tribe of savages in North-Western Australia*, London: Blackie.

LOWE Pat, 2007, *In the desert: Jimmy Pike as a boy*, Camberwell: Penguin Books.

LOWE Pat *et al*., 2000, “Painting up big: the Ngurrara Canvas”, *Kaltja Now: Indigenous Arts Australia*, Adelaide: Tandanya & Wakefield Press, p. 26-41.

LOWE Pat & Jimmy PIKE, 2002, *Hunters and trackers of the Australian desert*, Dural: Rosenberg Publishing.

- 2000, *Desert cowboy*, Broome: Magabala Books.
- 1997, *Desert dog*, Broome: Magabala Books.
- 1992, *Yinti: desert child*, Broome: Magabala Books.
- 1990, *Jilji: life in the Great Sandy Desert*, Broome: Magabala Books.

MACINTYRE, S. & CLARK, A. 2003, *The History Wars*, Melbourne: Melbourne University Press.

MAGOWAN Fiona, 2000, "Dancing with a difference: reconfiguring the poetic politics of Aboriginal ritual as national spectacle", *The Australian Journal of Anthropology* vol.11 (3), Special Issue: The Politics of Dance, p. 308-321.

MANGKAJA ARTS RESOURCE AGENCY, 2003, *Martuwarra and Jila: river and desert. Exhibition of paintings about Kimberley rivers and waters*, Fitzroy Crossing, Perth: Mangkaja Arts and UniPrint.

- 1994, *Ngarri muay ngindaji = Ngajukura ngurrara minyarti = Ngayukunu ngurra ngaa = This is my country*, Fitzroy Crossing: Mangkaja Arts.

MANNING Erin, 2007, "Relationscapes: How Contemporary Aboriginal Art Moves Beyond the Map", *Cultural Studies Review*, vol. 13 (2), p. 134-155.

MARCUS George, 1998, *Ethnography through thick and thin*, Princeton: Princeton university Presss.

MARCUS, George & Dick CUSHMAN, 1982, « Ethnographies as Texts », *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, p. 25-69.

MARSH Lauren & Steve KINNANE, 2003 "Ghost Files: The missing files of the DIA archives", *Studies in Western Australian History*, vol. 23, p.111-127.

MARSHALL Paul, 1989, *Raparapa –all right, now we go 'longside the river. Stories from the Fitzroy River drovers*, Broome: Magabala Books.

MARTIN David F., 2003, *Rethinking the design of Indigenous organisations: the need for strategic engagement*, CAEPR Discussion paper n° 248, Canberra: Australian National University.

- 1993, *Autonomy and relatedness : an ethnography of Wik people of Aurukun, Western Cape York Peninsula*, thèse de doctorat de l'Australian National University.

MARTINEZ Miquel Alfonso, 1999, *Etude des traités, accords et autres arrangements constructifs entre les Etats et les populations autochtones, Rapport final*, Conseil Economique et Social de l'Organisation des Nations Unies, Sous-Commission des Droits de l'Homme.

MASSUMI Brian, 2002, "Sur le droit à la non-communication des différences", *Ethnopsy* n° 4, *Propositions de Paix - Colloque de Cerisy*, p. 93-131.

MAYNARD John, 2007, *Fight for Liberty and Freedom: The origins of Australian Aboriginal Activism*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

MCCALLUM J., D. PALMER, P.WRIGHT, W. CUMMING-POTVIN, J.NORTHCOTE, M. BROOKER & C. TERO, 2006, *Community Building through intergenerational programs: Report to the National Youth Affairs Research Scheme*, Perth: Murdoch University, rapport non publié.

MCCARTHY Frederick D., 1939 "Trade in Aboriginal Australia, and trade relationships with Torres Strait, New Guinea and Malaya", *Oceania*, vol. 9 (4), 405-438; vol. 10 (1), 80-104.

MCCONVELL Patrick, 1998, "'Born is Nothing': Roots, family trees and other attachments to land in the Victoria River District and the Kimberleys", *Aboriginal History* vol. 22, 21p.

MCCOY BRIAN, 2008, *Holding men: kanyirninpa and the health of young Aboriginal men*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

MCGRATH Ann, 1987, *'Born in the Cattle': Aborigines in Cattle Country*, Sydney, London and Boston: Allen & Unwin.

MCGREGOR William, 2004, *The Languages of the Kimberley, Western Australia*, London: Routledge Curzon.

MCINTOSH Ian, 2003, "Reconciling personal and impersonal worlds: Aboriginal struggles for self-determination", Bartholomew DEAN & Jerome M. LEVI, eds., *At the Risk of Being Heard. Identity, Indigenous Rights and Postcolonial States*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 293- 323.

- 2000, *Aboriginal reconciliation and the Dreaming: Warramiri Yolngu and the quest for equality*, Boston: Allyn and Bacon.

- 1996, *"Can we be equal in your eyes?" A perspective on reconciliation from north-east Arnhem Land*, thèse de doctorat de la Charles Darwin University, non publiée.

MCKNIGHT David, 2002, *From hunting to drinking: the devastating effects of alcohol on an Australian Aboriginal community*, London: Routledge.

MCLUHAN, Marshall, 1967, *Understanding media: the extensions of man*, London: Sphere Books.

MCNIVEN Ian J. & Lynette RUSSELL, 2005, *Appropriated Pasts: Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology*, Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press.

MCRAE Heather, G. NETTHEIM & L. BEACROFT, eds., 2003 [1997], *Indigenous Legal Issues: commentary and materials*, Pyrmont: Lawbook Company.

MEGGITT M., 1966, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Oceania Monograph n°14, Sydney: University of Sydney.

- 1962, *Desert People. A study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, London, Sydney, Melbourne: Angus & Robertson.

MERLAN Francesca, 2006, "Beyond Tradition" *The Asia Pacific Journal of Anthropology* vol.7 (1), p. 85-105.

- 2005, "Explorations towards Intercultural Accounts of Socio-Cultural Reproduction and Change", *Oceania* vol. 75 (3), p. 167-182.

- 1998, *Caging the rainbow: places, politics, and aborigines in a North Australian town*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

- 1997, "Fighting over country: four common places", J. Finlayson and D.E. Smith, eds., *Fighting over country: anthropological perspectives*, Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University, p. 1-14.

- 1986, « Australian Aboriginal conception beliefs revisited », *Man* vol. 21 (3), p. 474-93.

MICHA Frantz J., 1970 “Trade and Change in Australian Aboriginal Cultures: Australian Aboriginal trade as an expression of Close Culture Contact and as a Mediator of Culture Change”, A.R. PILLING & R.A. WATERMAN, eds., *Diptrodon to Detribalization: Studies of Change among Australian Aborigines*, East Lansing: Michigan State University Press, p. 285-313.

MICHAELS Eric, 1994a [1986], “A primer of restrictions on picture-taking in traditional areas of Aboriginal Australia” in MICHAELS Eric, ed., *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, p.1-20.

- 1994b [1986] “Aboriginal Content: Who’s Got It – Who Needs It?” in MICHAELS Eric, ed., *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, p.21-48.

- 1994c [1988], “Bad Aboriginal Art”, in MICHAELS Eric, ed., *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, p. 143-164.

- 1992, *Yuendumu Doors/Kuruwarri*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

- 1986, *The Aboriginal Invention of Television in Central Australia 1982-1985*, Canberra: AIAS.

- 1985, « Constraints on Knowledge in an Economy of Oral Information» *Current Anthropology* vol. 26 (4), p.505-510.

MOIZO Bernard, 1997, “L’anthropologie aboriginaliste: de l’application à la fiction”, AGIER M., ed., *Anthropologues en danger. L’engagement sur le Terrain*, Paris : Jean-Michel Place.

- 1991, *We all one mob but different : groups, groupings and identity in a Kimberley aboriginal village*, thèse de doctorat de l’Australian National University.

- 1990, “Etre Aborigène aujourd’hui: Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l’Australie”, *Etudes Rurales*, n° 120, p. 107-128.

- 1987, « Identité du dehors, identité du dedans », GESCHIÈRE P. & B. SCHLEMMER, eds., *Terrains et Perspectives*, Leyde : Editions de l’ORSTOM, p. 315-332.

- 1983, *Mort et Traitement du Corps chez les Aborigènes d’Australie*, thèse de doctorat de l’université Paris X Nanterre.

MOL Annemarie, 1999, “Ontological politics. A word and some questions” in LAW J. & J. HASSARD, eds., *Network Theory and After*, Oxford, Malden MA: Blackwell Publishers 74-89.

MOUNTFORD Charles P., 1981, *Aboriginal conception beliefs*, Melbourne : Hyland House.

MORPHY Howard, 1995, “Landscape and ancestral past”, HIRSCH E. & M. O’HANLON, eds., The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space, Oxford: Oxford University Press, p.184-209.

- 1991, *Ancestral Connections*, London, Chicago: University of Chicago Press.
- 1984, *Journey to the Crocodile’s Nest*, Canberra: AIAS.

MORRIS Barry, 1989, *Domesticating resistance: the Dhan-Gadi Aborigines and the Australian state*, Oxford: Berg.

MORRISON Joe, 2007, “Caring for Country”, in ALTMAN Jon and Melinda HINKSON, eds., *Coercive Reconciliation. Stabilise, Normalise, Exit Aboriginal Australia*, Melbourne: Arena Publications Association, p. 249-261.

MOWALJARLAI David & Jutta MALNIC, 1993, *Yorro Yorro: Aboriginal Creation and the Renewal of Nature*, Rochester (Vermont): Inner Traditions International.

MOWALJARLAI David & C. PECK, 1987, “Ngarinyin cultural continuity: a project to teach the young people the culture including the re-painting of Wandjina rock art sites”, *Australian Aboriginal Studies* vol. 2, p. 71-78.

MUECKE Stephen, 2004, *Ancient & modern: time, culture and Indigenous philosophy*, Sydney: University of NSW.

MUECKE Stephen & Adam SHOEMAKER, 2002, *Les Aborigènes d’Australie*, Paris: Découvertes Gallimard.

MUECKE Stephen & Paddy ROE, 1991, “Words from the other side”, *Social Alternatives*, vol. 9 (4), p. 27-29.

MUNDIMBE Valentin-Yves, 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indian University Press.

MUIR, K., 1999, "Back Home to Stoke the Fires: the Outstations Movement in Western Australia", *Indigenous Law Bulletin* 4(19), p. 11–14.

MUNN Nancy, 1970, « The transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth » R.M. BERNDT, ed., *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands: University of Western Australia press, p. 141-163.

MYERS Fred R., 1994, "Beyond the intentional fallacy: art criticism and the ethnography of aboriginal acrylic painting", Cultural Anthropology, vol.6 (1), p. 26-62.

- 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western desert Aborigines*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

MYERS B., ALLAN G., BRADSTOCK R., DIAS L., DUFF G., JACKLYN P., LANDSBERG J., MORRISON J., RUSSELL-SMITH J., & WILLIAMS R. 2004, *Fire Management in the Rangelands*, Tropical Darwin: Savannas CRC.

NAKATA Martin, 2004, "Indigenous Australian Studies and the Higher Education": 2004 Biennial AIATSIS *Wentworth Lecture*, Canberra: AIATSIS, http://aiatsis.gov.au/lbry/dig_prgm/wentworth/a352185_a.pdf>

- 2003, "Better", GROSSMAN Michele, ed., *Blacklines: Contemporary critical writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press, p. 132-144.

NANGAN Joe, 1976, *Joe Nangan's Dreaming: Aboriginal legends of the southwest – Legends of a Nyigina songman*, Melbourne: Nelson.

NEALE Margo & Sylvia KLEINERT, eds., 2000, *The Oxford Companion to Aboriginal Art and* Culture, Melbourne: Oxford University Press.

ODERMANN Gisela, 1957, "Das Eigentum in Nordwestaustralien" [Property in North West Australia, translated by Christiane FENNELL], *Annali Lateranensi* n° 21, p. 30-97.

OLSON David R. & Nancy TORRANDS, eds., 1991, *Literacy and Orality*, Cambridge: Cambridge University Press.

ONG Walter J., 1982, *Orality and Literacy: The technologizing of the word*, London and New York: Methuen.

OSCAR June, 1994, *KALACC Strategic Plan 1995-1997*, rapport non publié.

PALMER, Kingsley, 1983, "Owners and managers: ritual cooperation and mutual dependence in the maintenance of rights to land", *Mankind*, vol. 13 (6), p. 517-526.

PALMER L., 2007, "Negotiating the Ritual and Social Order through Spectacle: the (Re)Production of Macassan-Yolngu Histories", *Anthropological Forum* vol. 17 (1), p. 1-20.

PAVIS Patrice, 2007, *Vers une théorie de la pratique téâtrale: voix et images de la scène*, 4ème édition revue et augmentée, Villeneuve-d'Ascq: Presses Universtaires du Spetentrion.

- 1990, *Le théâtre au croisement des cultures*, Paris : José Corti.

PEARSON Noel, 2000a, *Our right to take Responsibility*, Cairns : Noel Pearson and Associates.

- 2000b, "Passive Welfare and the Destruction of Indigenous Society in Australia", SAUNDERS P., ed., *Reforming the Australian Welfare State*, Melbourne: Australian Institute of Family Studies, pp. 136-155

- 2000c, « Aboriginal disadvantage », GRATTAN Michelle, ed., *Reconciliation: essays on Australian reconciliation*, Melbourne: Bookman Press, p. 165 – 175.

PEDERSEN Howard & Banjo WOORUNMURRA, 1995, *Jandamarra and the Bunuba Resistance*, Broome: Magabala Books.

PETERSON Nicholas, 1998, "Welfare Colonialism and Citizenship: Politics, Economics and Agency", PETERSON Nicholas & Will SANDERS, eds., *Citizenship and Indigenous*, Cambridge: Cambridge University Press *Australians*, p. 101-117.

- 1993, "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers", *American Anthropologist* (New Series), vol. 95 (4), p. 860-874.

- 1975, “Hunter-Gatherer Territoriality: The perspective from Australia”, *American Anthropologist* n° 77, p. 53-68.

- 1969, “Secular and ritual links: two basic and opposed principles of Australian organization as illustrated by Walbiri ethnography”, *Mankind* n° 7, p. 27-35.

PETRI Helmut, 1950, “Kurangara. Neue magische Kulte in Nordwest Australien” *Zeitschrift für Ethnologie*, vol.75, p. 43-51.

- 1950-51, “Kult Totemismus in Australien”, *Paideuma* vol. V, p. 44-58.

- 1938-40, “Mytische Heroen und Urzeitlegende im Nördlichen Dapierland, Nordwest-Australien”, *Paideuma* vol. I, p. 217-240

- 1954-58, “Dynamik im Stammesleben von Nordwestaustralien”, *Paideuma* vol.VI, p. 152-168.

PETRI Helmut and Gisela PETRI-ODERMANN, 1988, “A Nativistic and Millenarian Movement in North West Australia”, SWAIN Tony & Deborah Bird ROSE, eds., *Aboriginal Australians and Christian Missions: ethnographic and historical studies*, Bedford Park: Australian Association for the Study of Religions, p.391-411.

- 1970, “Stability and Change: Present-day Historic Aspects among Australian Aborigines”, *in* R. M. BERNDT, ed., *Australian Aboriginal Anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian Aborigines*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 248-276.

POIRIER Sylvie, 2008, “Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics », *Anthropologica*, vol .50 (1), p. 75-85.

- 2004a, « Ontology, Ancestral Order and Agencies among the Kukatja of the Australian Western Desert », in J. CLAMMER, S. POIRIER & E. SCHWIMMER, eds., *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, p. 58-82.

- 2004b, « La (dé)politisation de la culture? : Réflexions sur un concept pluriel», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, (1) p. 7-21.

- 2000, “Contemporanéités autochtones: Territoires et (Post)colonialisme », *Anthropologie et Société*, vol. 24 n°1, p. 137-153.

- 1996, *Les Jardins du Nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Munster : Lit Verlag [2005, *A world of relationships :*

itineraries, dreams, and events in the Australian Western Desert, Toronto : University of Toronto Press].

- 1992, “Nomadic Rituals: Networks of Ritual Exchange among Women of the Australian Western Desert », *Man N.S.* 27 (4), p. 757-776.

PONSONNET Maïa, 2008, “Barbara Glowczeswski & Rosita Henry, eds, *Le Défi indigène. Entre spectacle et politique*”, *L’Homme* n° 187-188, p. 537-539.

POUCHEPADASS Jacques,2007, « Le projet critique des *postcolonial studies* entrehier et demain », SMOUTS M.-C., dir., *La Situation Postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de Sciences Po, p. 173-218

POVINELLI Elizabeth A., 2002, *The Cunning of Recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Durham: Duke University Press.

- 1999, “The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship”, *Critical Inquiry* 24, p. 575-610.

- 1995, “Do rocks listen the cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor”, *American Anthropologist*, 97 (3), p. 505-518.

PRÉAUD Martin, 2007, “Deux mises en scène interculturelles de l’histoire. Du rituel au théâtre chez les Yolngu et les Kija”, in B. GLOWCZEWSKI & R. HENRY, eds., *Le Defi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aux Lieux d’Etre, p. 102-124.

- 2004a, *Théâtralité et Identité Culturelle : Rituel, Danse et Théâtre aborigènes de l’Australie contemporaine*, mémoire de DEA soutenu à l’EHESS.

- 2004b - *Preliminary Fieldwork & Research Report : Cairns - Arnhem Land - Kimberley - Perth*, rapport pour le programme de recherche international « Indigenous Startegies of Communication : Cultural Festivals and New Technologies », EHESS – Melbourne University – James Cook University.

- 2003, *L’art du désert occidental : Les Aborigènes d’Australie peignent à l’acrylique, 1970-2000*, mémoire de diplôme (maîtrise) présenté à l’EHESS.

PRITCHARD Stephen, 2006, « Cultural Calculus. Cultural Translation and the Politics of Indigenous Cultural Property », RUSSELL L., ed., *Boundary Writing: An exploration of race, culture, and gender binaries in contemporary Australia*, Honolulu: University of Hawai’i Press, p. 86-102.

QUERRIEN Anne, 2008, « les cartes et les ritournelles d'une panthère arc-en-ciel », *Multitudes* n° 34, p. 108-120

RAINBIRD Paul, 2001, "Deleuze Tumeric and Palau: rhizome thinking and rhizome use in the Caroline islands", *Journal de la Société des Océanistes* n°112 "Micronésie Plurielle", p. 12-19.

RAPPAPORT Roy R., 1979, "The Obvious Aspects of Ritual", in Roy A. Rappaport, ed., *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (California): North Atlantic Books, p. 173-221.

REDMOND Anthony, 2006, "Further on Up the Road: Community Trucks and the Moving Settlement", LEA Tess *et al.*, eds., *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*, Darwin: Charles Darwin University Press, p. 95-114.

- 2005, "Strange relatives: mutualities and dependencies between aborigines and pastoralists in the Northern Kimberley", *Oceania* vol. 75 (3), p. 234-246.

- 2001, "Places that Move", Alan RUMSEY and James F. WEINER, eds., *Emplaced Myth*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001, p.120-138.

REYNOLDS Henry, 2000, *Why weren't we told? A personal search for the truth about our history*, Ringwood Vic: Penguin.

- 1998, *This whispering in our hearts*, St Leonards NSW: Allen & Unwin.

- 1981, *The other side of the frontier: an interpretation of the Aboriginal response to the invasion and settlement of Australia*, Ringwood VIC: Penguin.

RICHARDS Eirlys & Joyce HUDSON, eds., 1990, *Walmajarri-English dictionary with English finder list*, Berrimah: Summer Institute of Linguistics.

ROE Paddy, 1983, *Gularabulu: stories from the West*, (edited by Stephen Muecke), Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

ROSE Deborah Bird, 2001, "Sacred Site, Ancestral Clearing and Environmental Ethics", RUMSEY A. & J.-F. WEINER, eds., *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 99-119.

- 1998 “Ned Kelly died for our sins”, Charlesworth Max, ed., *Religious Business*, Cambridge, Melbourne: Cambridge University Press, p.103-119 [parution originale sous le même titre dans *Oceania*, vol. 65 (2), 1994, p. 175-186].

- 1996, *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*, Canberra: Australian Heritage Commission.

- 1984, “The saga of Captain Cook: morality in Aboriginal and European law”, *Australian Aboriginal Studies* 2, p. 24-39.

ROWSE Tim, 1992, *Remote possibilities: The aboriginal domain and the administrative imagination*, Darwin: North Australia Research Unit, ANU.

- 1987, « ‘Were you ever savages?’ Aboriginal insiders and pastoralists’ patronage », *Oceania*, vol.58 n°1, p.81-99.

RUMLEY Hilary & Sandy TOUSSAINT, 1990, “For their own benefit: a critical overview of Aboriginal policy and practice at Moola Bulla, East Kimberley, 1910-1955”, *Aboriginal History*, vol. 14 (1), p. 80-103.

RUMSEY Alan, 2001, “Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond”, A. RUMSEY et J.F. WEINER, eds., *Emplaced Myth: Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu: University of Hawaii Press, p. 19-42.

- 1994, “The Dreaming, human agency and inscriptive practice”, *Oceania* 65 (2), p.116-130.

- 1989, “Language Groups in Aboriginal Land Claims”, *Anthropological Forum* 6, p.69-79.

RUSSELL Lynette, 2006, “Introduction”, RUSSELL L., ed., *Boundary Writing: An exploration of race, culture, and gender binaries in contemporary Australia*, Honolulu: University of Hawai’i Press, p. 1-17.

RUSSELL-SMITH Jeremy, 2006, *Indigenous fire practice in Western Arnhem Land: Lessons for today*, Darwin: Tropical Savannas Cooperative Research Centre, Charles Darwin University, <www.savanna.cdu.edu.au/downloads/indfire.pdf>.

SACKETT Lee, 1988, “Resisting arrests: Drinking, Development and Discipline in a Desert Context”, *Social Analysis* n° 24, p. 66-77.

SAID Edward W., 1978, *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

SAEED Abdullah, 2003, *Islam in Australia*, Crows Nest: Allen & Unwin.

SAGGERS Sherry & Dennis Gray, 1998, *Dealing with alcohol: indigenous usage in Australia, New Zealand and Canada*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

SAHLINS Marshall, 2007 [1989], « Les Cosmologies du Capitalisme. Le ‘Système-Monde’ du Pacifique », SAHLINS Marshall, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, traduit de l’anglais par Claudie Voisenat, Paris : Gallimard (NRF, Bibliothèque des sciences humaines), p. 203-263.

- 2007 [1999], « Lumières de l’Anthropologie ? De quelques leçons du XXème siècle », SAHLINS Marshall, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, traduit de l’anglais par Claudie Voisenat, Paris : Gallimard (NRF, Bibliothèque des sciences humaines), p. 303-335.

- 1999, “Two or Three things I know about culture”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, p. 399-421.

- 1992, “The Economics of Develop-man in the Pacific”, *Res* vol. 21, p. 13-25.

SAINT-CLARE Andrish, 1999, «Notes on dramaturgy and the intercultural context», Darwin: Centre for Asia Pacific Arts, conférence du 11 mai 1999, 12 pages, manuscrit non publié.

SANSOM Basil, 2001, “Irruptions of the dreamings in post-colonial Australia”, *Oceania* vol. 72 (1), p. 1-32.

- 1988, “A Grammar of Exchange” *in* Ian KEEN, ed., *Being Black: Aboriginal Cultures in “Settled” Australia*, Canberra: AIATSIS, p. 159-177.

- 1985, « Aborigines, Anthropologists and Leviathan », in Noel DYCK, ed., *Indigenous Peoples and the Nation-State: “Fourth-World” Politics in Canada, Australia and Norway*, Newfoundland: Institute of social and economic research, Memorial University of Newfoundland, p. 67-94,

- 1980, *The Camp at Wallaby Cross: Aboriginal fringe dwellers in Darwin*, Canberra: AIAS.

SAUVAGNARGUES Anne, 2008, « Un cavalier schizoanalytique sur le plateau du jeu d'échecs politique », *Multitudes* n° 34, p. 30-41.

SERCOMBE Howard, 2008, "Living in two camps: the strategies Goldfields Aboriginal people use to manage in the customary economy and the mainstream economyu at the same time", *Australian Aboriginal Studies* n°2.

SEVERI Carlo, 2007, *Le Principe de la Chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris: Editions rue d'Ulm.

SHAPIRO Rabbi Rami, 2007, *Contes Hassidiques* – traduit de l'anglais par Gabriel Raphaël Veret, Paris : Albin Michel

SHELBY Tommie, 2005, *We who are black: the philosophical foundations of black solidarity*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.

SKYRING Fiona, 1998, *Ngurrara History report*, [in the Federal Court of Australia, WA District Registry, Between Annette Kogolo, Butcher Wise & Others, applicants, and the State of Western Australia & Others, respondents – WAG6077 of 1998], Broome: KLC.

SMITH Benjamin, 2006, « 'More than Love' : Locality and Affects of Indigeneity in Northern Queensland », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 17 (3), 221-236.

- 2003, "Pastoralism, local knowledge and Australian Aboriginal Development in Northern Queensland", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 4 (1&2), p.88-104.

- 2002, "Pastoralism, land and Aboriginal existence in central Cape York Peninsula", *Anthropology in Action* n° 9, p. 21–30.

SMOUTS Marie-Claude, 2007, « Introduction, le postcolonial : pour quoi faire ? », in M.-C. SMOUTS, dir., *La Situation Postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de Sciences Po, 25-66.

SOUCAILLE Alexandre, 2007, "Chemin faisant en région sauvage. Rencontres entre Autres sur la terre de l'action politique", *Multitudes* n°29 "Réseaux Autochtones", p. 103-116.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1988, “Can the Subaltern Speak?”, Cary NELSON & Lawrence GROSSBERG, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.

- 1985, « Discussion, Subaltern Studies: Deconstructing historiography », GUHA Ranajit, ed., *Subaltern Studies n°4: Writing on South Asian History and Society*, p. 330-364,

STANNER W. E. H., 1979 [1953] “The Dreaming”, in STANNER W.E.H., *White Man got no Dreaming. Essays: 1938-1973*, Canberra, London, Norwalk: Australian National University Press, p. 23-40.

- 1933, “Ceremonial economics of the Mulluk Mulluk and Madngella tribes of the Daly River, North Australia. A preliminary paper”, *Oceania* vol.4 (2), p. 156-175 ; vol. 4 (4) p.458-471.

STENGERS Isabelle, 1997, *Power and Invention*, Minneapolis : University of Minnesota Press.

STEPHENSON Peta, 2007, *The outsiders within: telling Australia's Indigenous-Asian story*, Sydney: UNSW Press.

STORRS M., P. Cooke & P. Josif, 2003, « Caring for country : the rapidly developing formalised structure for aboriginal natural resource management in the northern land council region of the northern territory », *Proceeding of the National Landcare Conference 2003 28 April*, Darwin : NLC.

STOCZKOWSKI Wiktor, 2008, “The ‘fourth aim’ of anthropology. Between knowledge and aesthetics”, *Anthropological Theory* 8 (4), p. 345-356.

STOTZ Gertrude, 2001, “The colonizing vehicle”, MILLER Daniel, ed., *Car Cultures*, Oxford: Berg, p.223-244.

STREHLOW Theodor. G. H., 1947, *Aranda traditions*, Melbourne: Melbourne University Press.

SULLIVAN Patrick, 2006, « Introduction: Culture without cultures – the culture effect », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 17 n°3, p. 253-264.

- 2005, *Strange bedfellows: Whole-of-government Policy and Shared Responsibility Agreements - Implications for Regional Governance*, Indigenous Community Governance Project Working Paper, Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University.

- 1996, *All free man Now. Culture, Community and Politics in the Kimberley region, North-Western Australia*, Canberra: AIATSIS.

- 1988, « Aboriginal Community Representative Organisations: Intermediate Cultural Processes in the Kimberley Region, Western Australia », *East Kimberley Impact Assessment Project, Working Paper* n° 20, Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University.

SUTTON Peter, 2001, "The Politics of Suffering: Indigenous policy in Australia since the 1970s", *Anthropological Forum*, vol. 11 (2), p. 125-171

- 1995, *Country: Aboriginal boundaries and land ownership in Australia*, Aboriginal History Monograph 3, Canberra: Aboriginal History Inc.

SWAIN Tony, 1993, *A place for strangers: towards a history of Australian Aboriginal being*, Melbourne: Cambridge University Press.

SWAIN Tony & Deborah Bird ROSE, eds., 1988, *Aboriginal Australians and Christian Missions: ethnographic and historical studies*, Bedford Park: Australian Association for the Study of Religions.

TAMISARI Franca, 2007, "The art of the encounter: the cheek, dram and subterfuge of performative tactics", G. LEROUX & L. STRIVAY, dir., *La revanche des genres: Art contemporain australien*, Paris: Aïnu editions & Diff'art Pacifique, p. 38-54.

- 2006, « 'Personal acquaintance': Essential Individuality and the Possibilities of Encounter », T. LEA, E. KOWAL & G. COWLISHAW, eds., *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*, Darwin: Charles Darwin university Press, p. 17-36.

- 2000, «The Meaning of the Steps is in Between: Dancing and the curse of compliments », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 11 (3), p. 274-287.

- 1998, «Body, vision and movement», *Oceania* vol. 68 (4), p. 249-271.

TAUSSIG Michael, 1993, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, New York: Routledge.

TAYLOR Luke, 1989, “Seeing the ‘inside’: Kunwinjku paintings and the symbol of the divided body” in H. Morphy, ed., *Animals into Art*, London: Unwin Hyman, p. 371-89.

TEHAN Maureen, 1996, A tale of two cultures: Hindmarsh island Bridge: protection requires the disclosure of secrets”, *Alternative Law Journal* vol. 21 (1), p.10-14.

THOMSON Donald F., 1949, *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*, Melbourne: MacMillan & Co Ltd.

TILLEY Charles, 1994, *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, Monuments*, Oxford, Providence: Berg Publishers.

TINDALE Norman B. 1974, *Aboriginal tribes of Australia: their terrain, environmental controls, distribution, limits, and proper names*, Berkeley: University of California Press.

- 1959, “Ecology of primitive aboriginal man in Australia”, A. KEAST, E. L. COCKER, and C.S. CHRISTIAN, eds., *Biogeography and ecology in Australia*, The Hague: Junk, p. 36-38.

TONKINSON Robert, 1997, « Anthropology and Aboriginal tradition: the Hindmarsh Island Bridge Affair and the politics of interpretation », *Oceania* vol.68 (1), p.1-26.

- 1991 [1978], *The Mardu aborigines: living the dream in Australia's desert*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

- 1984, « Semen versus spirit-child in a Western Desert culture”, CHARLESWORTH, M., H. MORPHY, D. BELL and K. MADOCK, eds., *Religion in Aboriginal Australian: an anthology*, St. Lucia; University of Queensland Press, p. 106-23.

- 1979, “The Desert Experience”, BERNDT R. M. & C. H. BERNDT, eds., *Aborigines of the West: Their Past and their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 140-150.

TOUSSAINT Sandy, 1995, “Western Australia”, Ann MCGRATH, ed., *Contested Ground: Australian Aborigines under the British Crown*, St Leonards: Allen & Unwin, p. 240 – 268.

TRIGGER, David, 1986, “Blackfellas and whitefellas: the concepts of domain and social closure in the analysis of race relations”, *Mankind* vol. 16 (2): 99–117.

TRUDGEN Richard, 2000, *Why Warrior Lie Down & Die. Towards an understanding of why the Aboriginal people of Arnhem Land face the greatest crisis in health and education since European contact*, Darwin: Aboriginal Resource and Development Services Inc.

TULLY James, 1995, *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, New York: Cambridge University Press.

TURNER Victor, 1982, *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, New York: Performing Arts Journal Publications.

VACHON Daniel, 2006, *The serpent, the word and the lie of the land : the discipline of living in the Great Sandy Desert of Australia,* thèse de doctorat de l'Université de Toronto.

VARELA Francisco, 1992, "Autopoiesis and a Biology of Intentionality", B. MCMULLIN and N. MURPHY, eds., *Autopoiesis and Perception: A Workshop with ESPRIT BRA 3352*, Dublin: Dublin City University, p. 4-14.

- 1989, *Autonomie et connaissance*, trad. Paul Dumouchel et Paul Bourgine, Paris : Seuil, [1979, *Principles of Biological Autonomy*] ;

VARELA Francisco., E. THOMSON, E. ROSCH, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit*, trad. Véronique HAVELANGE, Paris : Seuil [parution originale 1991, *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Mass.), MIT Press].

VENUTI Laurence, 1998, *The scandals of translation: towards an ethics of difference*, London and New York: Routledge.

VON KLEIST Heinrich, 1991, *Sur le Théâtre de Marionettes. Suivi de : de l'élaboration progressive des idées dans le discours*, traduction française de Jean-Claude Schneider, Rezé : Séquences.

VON STURMER J. R., 1984. 'The different domains', in Australian Institute of Aboriginal Studies, *Aborigines and Uranium: Consolidated Report on the Social Impact of Uranium Mining on the Aborigines of the Northern Territory*, AIAS , Canberra.

- 1981, “Talking with Aborigines”, *Australian Institute of Aboriginal Studies Newsletter* n°15, p. 13-30.

WAGNER Roy, 1980, *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

WATSON Christine, 2003, *Piercing the ground: Balgo women’s image making and relationship to country*, Fremantle: Fremantle arts Centre Press.

WATSON Pamela, 1983, *This Precious Foliage: study of the Aboriginal psycho-active drug Pituri* », Oceania Monograph n°26, Sydney: University of Sydney.

WEAVER Sally, 1985, “Political representivity and Indigenous Minorities in Canada and Australia”, in Dyck Noel, ed., *Indigenous People and the nation-state: ‘Fourth World’ politics in Canada, Australia and Norway*, Social; and Economic papers No 14, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research – Memorial university of Newfoundland, p.113-150.

WEINER Annette, 1992, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley: University of California Press.

WEINER James F. & Katie GLASKIN, 2006, “Introduction: The (Re-)Invention of Indigenous Law and Customs”, in WEINER & GLASKIN, eds., *Custom: Indigenous Tradition and Law in the Twenty-First Century*, Special Issue *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol.7 (1), p. 1-13

WEINER James F., 1999, « Culture in a sealed envelope: the concealment of Australian Aboriginal heritage and tradition in the Hindmarsh Island bridge affair”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.5, (2), p.193-210.

WEST Margie, 2000, “Eye of the storm: the Kathleen Petyarre case” in *Transitions: 17 years of the National Aboriginal & Torres Strait Islander Art Award*, Darwin : Museum and Art Gallery of Northern Territory.

WIDLOCK Thomas, 1997, « Traditions of transformation: Travelling rituals in Australia », in Otto TON and Ad BORSBOOM, eds., *Cultural dynamics of religious change in Oceania*, Leiden: KITLV Press, p.11-22

- 1992, "Practice, politics and ideology of the 'travelling business' in Aboriginal religion" *Oceania* vol. 63 (2), p. 114-136.

WILLIAMS Nancy M, 1985, « On Aboriginal Decision-Making », in Diane E. BARWICK, Jeremy BECKETT, Marie REAY (eds.), *Metaphors of interpretation: essays in honour of W.E.H. Stanner*, Canberra : Australian National University Press, p. 240-269.

WIMMER Andreas, 2008, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, vol. 113 n°4, p. 970-1022.

WINDSCHUTTLE, Keith 2002. *The fabrication of Aboriginal History, vol.1: Van Diemen's Land, 1803-1847,* Sydney: Macleary Press.

WORMS E.A., 1942, "Die Goranara-Feier im australischen Kimberley", *Anna Lateranensi VI*, p. 207-35.

WRIGHT Susan, 1994, "Culture in anthropology and organizational studies" in Susan Wright ed., *Anthropology of organizations*, London and New York: Routledge, p. 1-34.

YU Peter, 1997, "Multilateral Agreements: a New accountability in Aboriginal Affairs", YUNUPINGU G., ed., *Our Land is Our Life. Land Rights – Past, Present and Future*, p.168-180.

- 1994, "The Kimberley: from welfare colonialism to self-determination", *Race and Class*, vol. 35 (4) "Aboriginal Australia: Land, law and culture", p. 21-34.

II – SITES INTERNET ET MULTIMEDIA

4. Sites Internet

a) Ressources documentaires

www.aiatsis.gov.au, site de l'Institut des Etudes Aborigènes.

www.anu.edu.au/caepr/index.php, site du centre de recherche sur les politiques économiques aborigènes de l'Australia National University.

www.jcu.edu.au, site de James Cook University.

www.ciolek.com/WWWVL-Aboriginal.html, portail internet des études aborigènes.

www.austlii.edu.au/au site de ressources légales, sur lequel se trouve en ligne de nombreux rapports dont le rapport sur les Générations Volées et le rapport sur les Morts aborigènes en garde à vue.

www.atns.net.au, site du projet de recherche dirigé par Marcia Langton sur les Accords, Traités et Négociations entre Etats et autochtones en Australie, recensant tous les accords signés jusqu'à ce jour.

www.cdu.edu.au/yolngustudies, portail des études yolngu de l'université Charles Darwin.

www.fatsil.org.au/, site de la Fédération des Langues des Aborigènes et des Insulaires du Détroit de Torres.

www.capeyorkpartnerships.com/ site de l'Insititut de Noel Pearson.

www.nlc.org.au/html/care_menu.html, site de l'unité *Caring for Country* du *Northern Land Council*.

www.nailsma.org.au site de la *North Australian Indigenous Land and Sea Management Association*.

www.caringforcountry.com site de la conférence biénnale.

www.archivesaudiovisuelles.fr site des archives audiovisuelles de la Recherche.

b) Kimberley autochtone

www.kalacc.org.au.

www.klc.org.au.

www.yiriman.org.au.

www.jarlmadangah.com, site de la communauté de Jarlmadangah.

www.ankaaa.org.au, site de l'association des artistes aborigènes d'Australie du Nord et du Kimberley.

www.mangkaja.com site du centre d'art Mangkaja à Fitzroy Crossing.

c) Médias

www.abc.net.au/message, site de l'émission de la chaîne nationale ABC dédiée aux Aborigènes et Insulaires du Détroit de Torres.

www.vibe.com.au, site du magazine *Vibe* consacré aux arts et sports des autochtones australiens.

www.koorimail.com/ site de l'hebdomadaire aborigène *Koori Mail*.

www.nit.com.au, site de l'hebdomadaire aborigène *National Indigenous Times*.

www.theaustralian.news.com.au site du quotidien *The Australian*.

www.abc.net.au site de la chaîne nationale ABC (transcirptions d'émissions et informations)

d) Officiel

www.un.org/esa/socdev/unpfii/index.html site du Forum permanent sur les Populations autochtones de l'ONU.

www.oipc.gov.au/ site de l'Office of Indigenous Policy Cooridination en charge des Affaires Aborigènes.

www.indigenous.gov.au/ portail des affaires autochtones du gouvernement australien.

www.hreoc.gov.au site de la Commission pour l'Egalité des Chances et les Droits de l'Homme.

www.abs.gov.au/ site du Bureau des Statistiques australien.

www.environment.gov.au site du ministère fédéral australien de l'environnement.

www.sdwk.wa.gov.au/ site du Shire de Derby –Kimberley Ouest.

www.kdc.wa.gov.au/ site de la Commission de Développement du Kimberley.

www.tsra.gov.au site de l'Autorité des Iles du Detroit de Torres

5. Multimédia

Cultural Diversity and Indigenous Peoples: oral, written expressions and new technologies, CD-Rom sous la direction de la Division of Cultural Policies and Inditercultural Dialog, B. Glowczewski, L. Pourchez, J. Rotkowski et J. Stanton, UNESCO Publishing, 2004.

Des Peuples Autochtones Francophones en Mouvement, CD-Rom sous la direction d'Irène Bellier avec la Coordination Autochtone Francophone, GITPA-IWGIA France, DIALOG, UNESCO Publishing, 2008.

Dream Tracker (Pistes de Rêve. Art et Savoir des Yapa du désert australien), CD-Rom de B. Glowczeski avec cinquante conteurs et artistes warlpiri, Warnayaka Arts Centre & UNESCO Publishing, 2000.

Encyclopedia of Aboriginal Australia, Davd Horton, ed., CD-Rom développé par Kim Mc-Kenzie, AIATSIS, Canberra, Aboriginal Studies Press, 2000.

III - FILMOGRAPHIE

BARKER Wayne, 1993, *Milli milli*, 55 min., documentaire.

- 1983, *Cass – No Saucepan Diver*, 12 min., documentaire.

BARKER Wayne & Barbara GLOWCZEWSKI, 2002, *L'Esprit de l'Ancre/Spirit of Anchor*, 53 min., documentaire.

BROOME INDIGENOUS MUSICIANS ABORIGINAL CORPORATION, 1992, *Stompen Ground*, 419 min. vidéo.

BATTY, D. 1998 *Jila: Painted Waters of the Great Sandy Desert*, Mangkaja Arts, Kimberley Land Council & SBS Broadcasting, 52 min., Documentaire.

DE HEER Rolf, 2006, *Ten Canoes* [10 canoës, 150 lances et 3 épouses], 90 min., DV, long-métrage.

- 2002, *The Tracker*, 98 min. 16 mm, long-métrage.

EDOLS Michael, 1985, *When the snake bites the sun…*, 58 min, 16mm, documentaire.

- 1973, *Floating…Like wind blow'em about* [aussi connu sous le titre *Floating…this time*], 60 min. 16 mm, documentaire.

- 1972, *Lalai Dreamtime*, 60 min., 16 mm, court-métrage

HOWES Oliver, 1980, *On sacred Ground*, 50 min., documentaire.

HUGHES, J. 2000 *Willigan's Fitzroy*, Film Australia and the Australian Broadcasting Corporation, Sydney, documentaire.

KALACC, 2005, *Majarrka Festival*, vidéo.

- 2001, *Biya Festival*, vidéo.

- 1998, (avec Goolarri Media), *Ardiyoolon festival*, série de 18 vidéos de Wayne Barker.

- 1994, *Yirra festival*, vidéo.
- 1984, *Ngumpan Aboriginal Festival*, vidéo de Wayne Barker.

KLC, 1997, *Fieldtrip to Kurtal*, 4hrs., vidéo.

MA Nicole, 2002, *Message Stick – Kurtal: Snake Spirit*, 28 min., documentaire.

MILROY David, Frank HAYNES *et al.*, 2007, *Dark Science*, DV, 52 min., documentaire.

NOYCE Philip, 2002 *Rabbit-Proof Fence* [Les chemins de la liberté], 94 min., long-métrage.

TORRES Mitch, 2001, *This Whispering in Our Hearts: The Mowla Bluff Massacre*, 52 min. documentaire.

ANNEXES

I - KALACC

1. Missions et Objectifs de KALACC

KALACC MISSION:
"To assist and promote the ceremonies, songs and dance of Kimberley Aboriginal people, to encourage and strengthen their social, cultural and legal values and ensure their traditions a place in Australian society."

KALACC OBJECTIVES

1) To recognise, and to encourage the recognition in the wider Australian society of, the existence of individual Aboriginal tribal groups which claims rights of exclusive or joint ownership of, and control over, their own traditional forms of cultural expression, including songs, dances, ceremonies and cultural heritage;

2) To encourage and promote the rescue, maintenance and development of the traditional forms of Aboriginal cultural expression, including songs, dance, ceremonies and related activities of their people;

3) To help provide instruction for young Aboriginal people in the traditional arts, ceremonies, and related activities of their people;

4) To organise performances, tours, exhibitions and other demonstrations of traditional forms of Aboriginal cultural expression;

5) To provide protection and education for Aboriginal groups and individuals in matters pertaining to copyright and cultural heritage matters;

6) To promote acknowledgement of and respect for Aboriginal culture within the greater community.

2. Accord de recherche signé entre KALACC et Martin Préaud

THIS ADMINISTRATIVE DOCUMENT HAS BEEN REMOVED

1.Histoire de Jandamarra par Banjo Woorunmurra

THIS POEM HAS BEEN REMOVED DUE
TO COPYRIGHT RESTRICTIONS

2. Lettre de Butcher Cherel,

Aujourd'hui peintre renommé, le stockman d'alors écrivait au Premier Ministre d'Australie Occidentale, 1er octobre 1971, pour demander des compensations au renvoi des travailleurs aborigènes des stations d'élevage (Source : Skyring 1998)

"We feel that for nearly one hundred years now our people have done a lot for the Beef Industry with all the benefits going to the graziers. We have received nothing I return and if something is not done this situation could remain unchanged for another hundred years. With the amount of money accumulated by the stations through our employment with them, some effort should be have been made a long time ago by the Native Welfare Department to obtain and channel these funds towards our welfare. We feel that our own efforts alone could have achieved at least some social and monetary benefit by now. We are appealing for your assistance. Obviously our situation is unjust, but what can we do?"

3. Lettre de la Communauté de Noonkanbah

Envoyée en 1980 au Premier Ministre d'Australie, Charles Court, suite à sa visite à Noonkanbah et à l'échec des négociations portant sur l'exploration pétrolière sur le site sacré d'*Umpampurru* (Source : Hawke & Gallagher 1989)

"At the meeting on the 30th May, 1980, and in your letter dated 31st May 1980, you assumed that we recognise the State Government's ownership of the Land. Instead of this you should have recognised us, the Elders who hold the law for this country, as the real owners of the land.

You are wrong in thinking that the Museum and others know everything about our Law and Sacred Areas. Already the Museum has treated the maps they made of our Sacred Areas like a comic. Do you think we would be trying so hard to stop the drilling if that area was not important to us?

We have our own Law which we must live by, and we have our own religion which we must protect. By forcing this drilling programme to go ahead you are denying us our right to religious freedom.

We do not trust the State Government or Amax or any mining company as they put money above our Sacred Areas.

Amax did not come and ask us where the Sacred Areas were when they first came. Instead, they pushed their bulldozers through our Sacred Areas and cut our fences. If they had asked us three years ago we would have shown them where it was safe to drill. The mining companies and the Government are greedy.

To expect us to tell everything in our Law in one day is arrogant. The State Government has not given us a proper hearing and you demonstrated this on Friday. Instead of talking, you should have been listening; instead of assuming you had all the knowledge, you should have been trying to learn.

At the moment there is a contract surveyor working for the Government, placing pegs in our Sacred Areas, and working in places he should not be. He is breaking our Law and the State Government's [Heritage Act]… You do not even treat us with respect.

If the drilling goes ahead, you will be placing our Community and those working on the drilling site in great danger. We do not know if we will be able to protect ourselves or the people working the rig. We are frightened…

We cannot agree to Amax mining our Sacred Areas because we would be breaking our Law. We cannot break our Law. If you force the drilling on our Sacred Areas, we cannot help you and you will be held responsible for the consequences.

This is a rich country and the Government is living off land that belongs to the Aboriginal. It is riding on the back of the Aboriginal."

4. Lettre de Yakunarra

Ecrite en 1983 à l'Aboriginal Lands Trust d'Australie Occidentale pour l'obtention d'une *oustation* à Yakunarra (aujourd'hui Yakanarra, sur le bail pastoral de GoGo) et signée par 34 personnes (source : Skyring 1998)

"I want that country around Yakunarra, my people want that country, they worry about that country because that's where they were born and where our language is. Our people are buried out there. We want [to] use this land for work. We ant to move out to our own country, away from grog and fighting… We want to use Yakunarra as a base for doing contract mustering and fencing. We want to develop our camp for some where (sic) for our people to live and look after the country and make the law strong again. We want to teach our kids their own language it's getting lost in town." Signed by 34 people

5. Lettre des membres du groupe Bardi

Envoyée au premier ministre fédéral Paul Kerating à l'issue du meeting de KALACC à Wire Yard, 1995

Mr Paul Keating
Prime Minister
Canberra ACT

28th June 1995
KALACC Bush Meeting
Gibb River Road

Dear Prime Minister

There exist today a number of organisations that are trying to help maintain our Aboriginal heritage, our laws and our culture.
Most of these organisations were actually set up by the Australian Government and not Aboriginal people.
As our country is heading towards the twenty-first century there needs to be changes.
"Self-determination" is what we Aboriginal people are working too. We are determined to improve our communities, our well-being. We want to use our initiative, to do what we know is right for ourselves.
We, in the Kimberley, have our own Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre (KALACC) which has existed now for eleven years.
This centre was established by our Kimberley wide traditional elders. It is an organisation set up by Aboriginal people for the benefit of ALL Aboriginal people, to help maintain out traditional Law and Culture throughout the Kimberleys.

Our Culture is Alive!

There have been numerous reports written stating the positive and importance of our culture. An example is the "Crocodile Hole Report" written in 1991.
Our Culture is our identity, our heritage - a heritage for all Australians. It was given to us by our ancestors. Throughout the centuries our elders have past it on, generation to generation, to our young people.
A lot of Aboriginal people in the metropolitan area have lost their heritage. We in the Kimberley are fortunate to still maintain our traditional ways. Our KALACC ensures we don't lose it!
Our KALACC is very important and supportive for our individual practises of our traditional Aboriginal Law and Culture, that takes place in the many communities throughout the Kimberley.
Our KALACC is not a threat to anyone! It is clean, pure and essential to Aboriginal people.
With KALACC there is hope for our future, our young people, our customs and Australians can be proud of this Indigenous Heritage, that shall continue to exist if KALACC is given the right support.
KALACC has always had funding problems. What we are asking is that our KALACC be funded straight from Canberra, from the Federal Government.

To deny KALACC direct funding from the Federal Government would be like adding salt to the wounds.
Please! be truthful to yourself and our Australian Nation.
Support KALACC's wishes and you can be proud to know that you shall be supporting one of the world's oldest Indigenous Cultures.

From members of the Bardi language group

6. Déclaration de Wire Yard, 1995

Over two days traditional elders representing 14 different language groups from the Kimberleys met at the Wire Yard, off the Gibb River Road, to discuss how best to support and maintain traditional Aboriginal Law and Culture in the Kimberleys.

The Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre (KALACC) Executives are calling on the Prime Minister and Senior policy makers to come and sit down with them to discuss appropriate structures that empower elders and give them more control over existing funds that are set aside for culture and heritage programmes in the area.

Elders are calling for direct funding for the region. They want to determine their own priorities for cultural and heritage programmes.

A spokesman for KALACC, Wayne Bergmann, said -

"Our elders are the fundamental basis of our cultural identity. The existing system pays token recognition to their cultural knowledge. Too often it is bureaucrats that are prioritising and making decisions to fund cultural programmes. It is the elders that are best able to determine their own cultural priorities. Present programmes are failing to consider traditional law and culture customs when determining policy.

We have no confidence in the current system that has been set up to protect our cultural rights. The current system is effectively practising a form of cultural genocide by setting political agendas that are defined by the perceptions of bureaucrats and not the people they are meant to serve."

Community representatives at the meeting are calling on the Prime Minister and his officials to meet with elders in the Kimberleys to address issues and concerns that are endangering the cultural integrity of the region.

For more information call the KALACC on 091 915 317.

7. Déclaration conjointe (KALACC ? KLC ? KLRC°, faite à l'issue du festival Majarrka, août 2005

- We welcome all the members of the Canberra Parliament to this celebration of our land, law, language and culture.
- The Kimberley has often looked to the leadership of the Commonwealth to protect what is very important to us. We ask for your help to raise awareness of Kimberley issues.
- We do not have any elected body of our own in Canberra to put our matters forward and to defend our rights to land, language, culture and law.
- We want to see you stand up for us until there is a proper agreement between governments and ourselves over these essential parts of our life, or until there is proper recognition and respect for us in the Australian Constitution.
- We do want your support for:
  Recognition: that we are the first people of this land
  Respect: respect for traditional law and culture and our relationship with the land
  Acknowledgement: valuing the oral culture, traditional learning and teaching ways of our people.
- We want a relationship with governments that is not only about political outcomes but one where we can settle the differences of the past and negotiate the future way forward in mutual respect.
- Regional development has to take account of our presence in the region. We, like most others in regional Australia, need better services and quality of life. Too often we are the least-considered of those in the region. Today we need governments to negotiate with us about OUR regional priorities and aspirations. Regional representation that allows sub-regional representation to occur is important. What we do not want is further division of our people by governments not negotiating with us on a regional basis. We are linked across the Kimberley not only by our regional organizations but by common cultural, social and family values and traditions. These strengths of ours have got to help deal with the legacy of the challenges we have from our intertwined histories.
- We have to work together if we are to respect each other and make the better changes we know Australia has to make if justice is ever to happen for the Aboriginal peoples and the nation itself. Help us convince both Canberra and Perth our solutions have to be found in the region for some things but at the national level for other important things like the constitution, treaty and resources.
- We seek your support for the establishment of a Kimberley Indigenous forum to represent the interests of Aboriginal people in the Kimberley, to consult with government on things that are important to us.

KLC, KALACC, KLRC
August 31, 2005.

8. Déclaration conjointe faite à l'issue des assemblées générales annuelles de KALACC, du KLC et du KLRC, septembre 2007

Kimberley Aboriginal people call for partnership with government, private sector to address issues

Meeting this week at Jarlmadangah, Kimberley Aboriginal people called upon government and industry to work with them in responding to the multitude of challenges facing the region and affecting the future of their people.

More than 400 Aboriginal people from across the Kimberley gathered at Jarlmadangah for the Annual General Meetings of their peak bodies, the Kimberley Land Council, the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre, and the Kimberley Language Resource Centre. They also came to celebrate Jarlmadangah community's 20 successful years of operation.

Wide ranging discussions were held about current and impending issues affecting the lives of Kimberley Aboriginal people.

"Mining and exploration are booming in the Kimberley, and the challenges we face require a response that goes beyond securing title to our land and protecting our heritage," said KLC *Chairman* Tom Birch. "The challenges are about ensuring that Kimberley Aboriginal people have a real economic stake in the proposed development of the Kimberley, including the exploitation of resources, water, agriculture, fishing, tourism, and pastoralism."

"We encourage government and industry to be pro-active in working with our people to create real jobs within our region," said Mr Birch.

Calling for changes in the ways government engages with Indigenous people, the Chair of the Kimberley Language Resource Centre, Ms June Oscar, said "We require a new paradigm in the way the public sector, both State and Commonwealth, responds to our needs for civic services."

"We would welcome real dialogue and commitment from governments about how we might jointly work in partnership to confront the devastation being experienced by our people," said Ms Oscar.

"Many of our countrymen and women live in poverty, and their life circumstances are severe and chronic. We have neither the resources nor the commitment from governments to allow us to participate in finding solutions. Governments still seem to be prepared to adopt the worn out public sector model of individual silo approaches and top-down management."

Whilst congratulating the leadership taken by the women of the Fitzroy Valley in confronting alcohol abuse and damage to children, the meeting was dismayed by the lack of meaningful change over many decades.

"This is shameful. It is a bad mark against our modern day society," said Mr Tommy May, *Chairman* of the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre. "We are part of Australia. Nowhere else in Australia would it be acceptable for Australian people to live in these conditions."

“The type of leadership shown in the Fitzroy Valley is required in many of our other communities. We call upon government to assist us in bringing together leaders from government, bureaucracy, and the Aboriginal community to take the actions required to address the problems we confront today, and the longer term consequences of alcohol and drug abuse on our young adults. We want action, not lip service,” said Mr May.

Those present at the meeting were shown just what can be achieved by Aboriginal people, with government and private sector support, when the Jarlmadangah community outlined the history of their community and it’s achievements since it was founded twenty years ago.

Jarlmadangah community leaders Mr Anthony Watson and Mr William Watson presented certificates of appreciation to both the Aboriginal and the non-Aboriginal leaders who have helped them on their long road of becoming a culturally and socially sustainable and modern mainstream community, participating in service delivery and small business. Jarlmadangah’s success was put forward as a source of hope and encouragement for all Kimberley Aboriginal people.

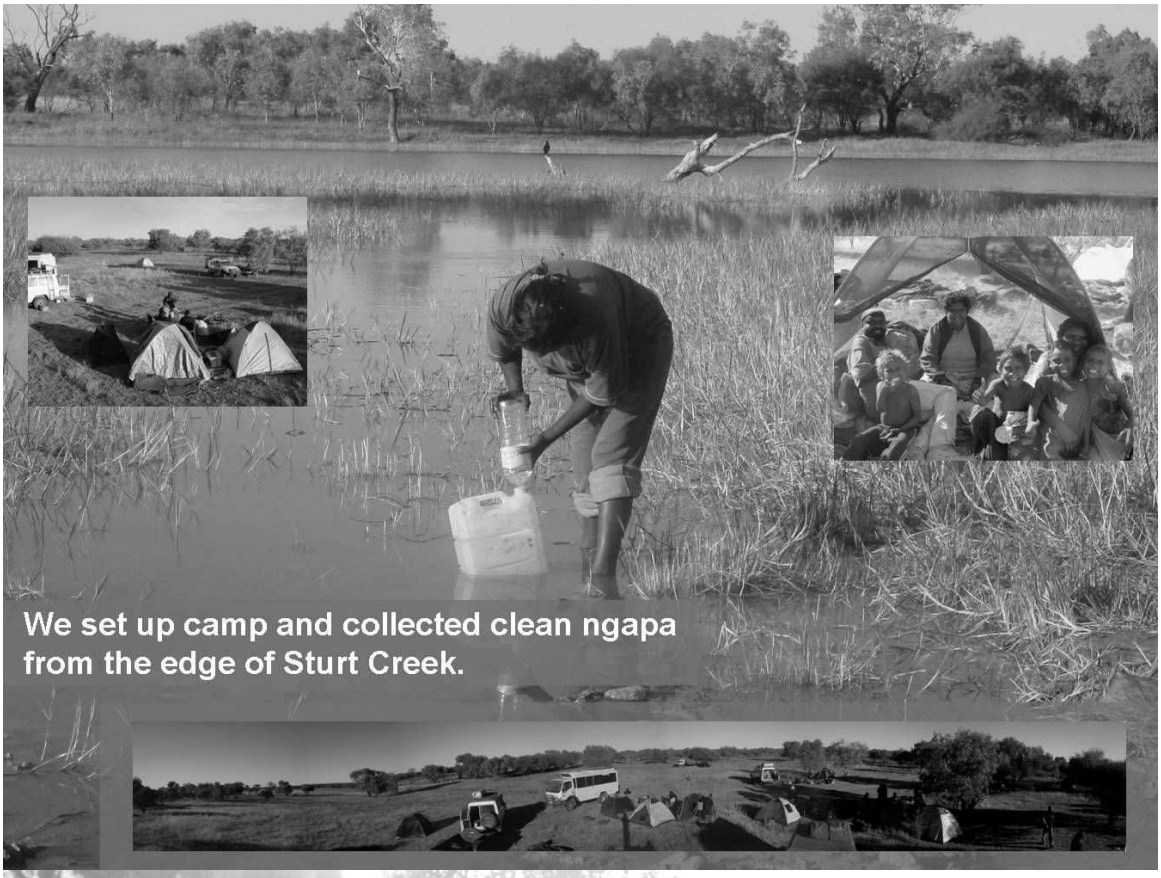
Kimberley Land Council Executive Director Mr Wayne Bergmann outlined a plan for the future of Kimberley Indigenous people, involving the participation of resource developers, industry, and governments. This plan includes the establishment of a Kimberley-wide approach to future economic, social, environmental, and cultural opportunities and responsibilities.

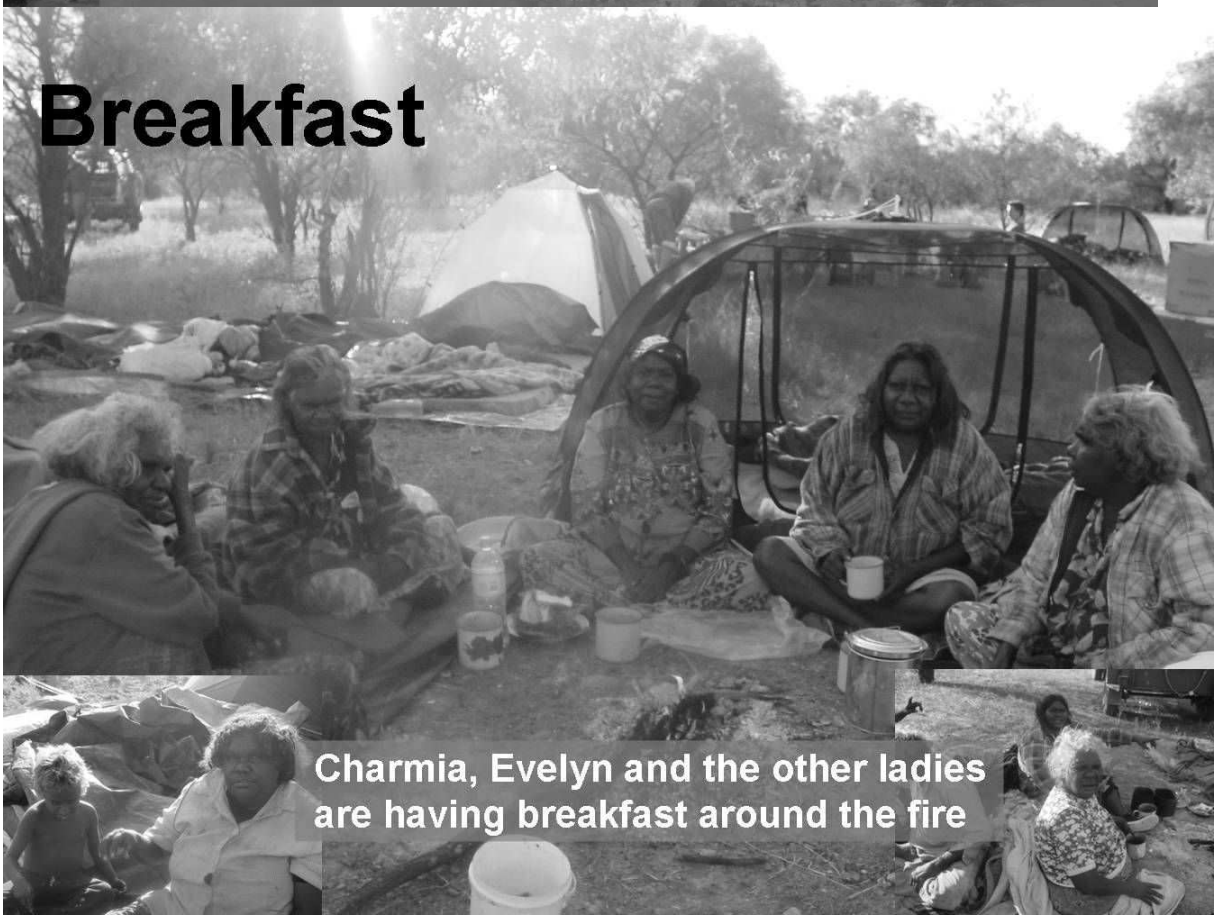
“The development and utilisation of the knowledge base within the Kimberley Aboriginal community will assist us all – Aboriginal people, government, and industry - in together addressing the many challenges we face. By truly building on the contributions of our past leaders, this promises to be an exciting, lasting, and worthwhile focus for the future of Kimberley people,” said Mr Bergmann.

“The members of our organisations now call for a summit to deal with the challenges facing our people. We call on the Prime Minister and the Premier, together with industry leaders, to meet with our Chairs to talk about the issues that our people face, and the ways we can together deal with them.”

Members instructed the Chairs of their respective organisations, the Kimberley Land Council, the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre, and the Kimberley Language Resource Centre, to write to the heads of government, bringing their attention to these and other related matters.

9. Facsimilé de la brochure Yiriman du voyage organisé sur la Sturt Creek

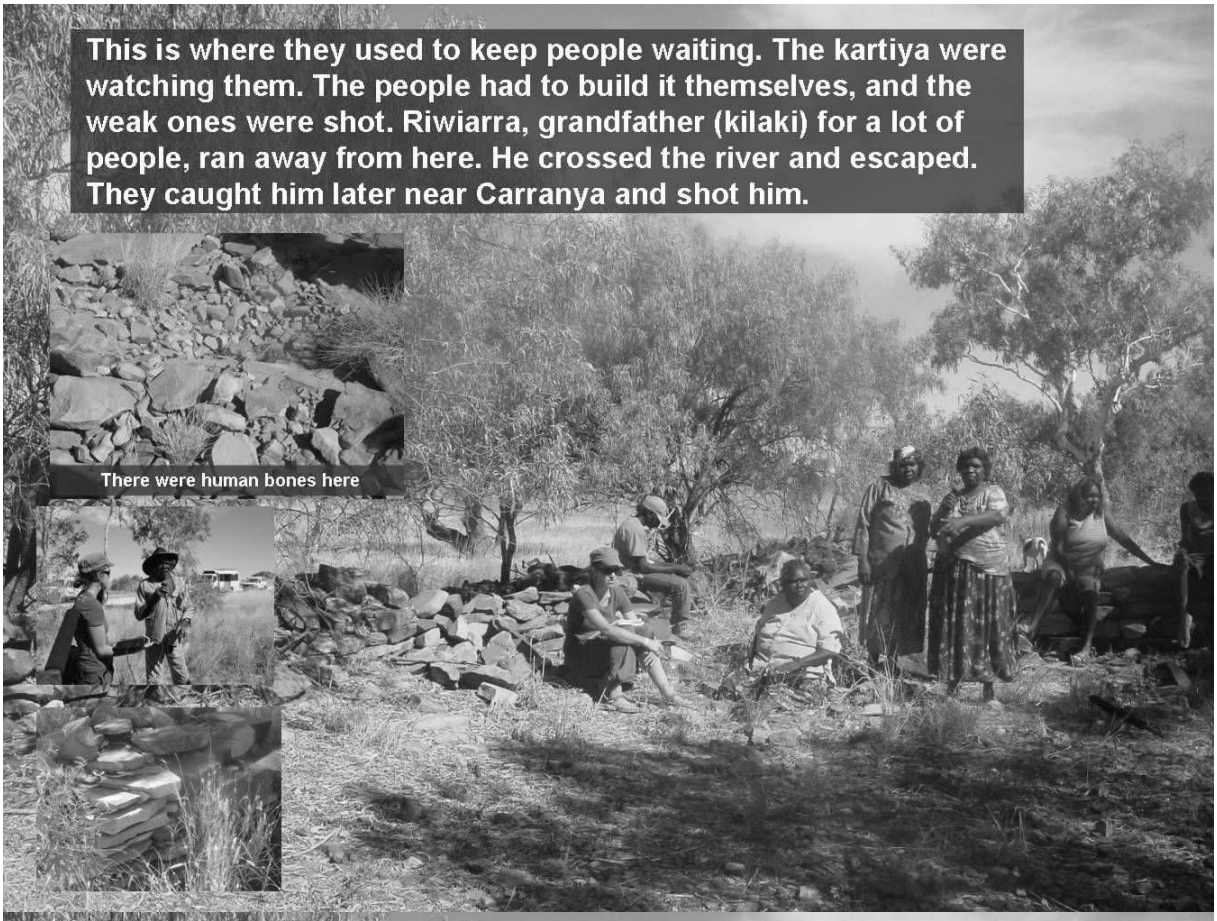

We set up camp and collected clean ngapa
from the edge of Sturt Creek.


Breakfast
Charmia, Evelyn and the other ladies
are having breakfast around the fire

Luunja

This is where a massacre took place

In 20's or 30's there were 4 white men there done terrible things to our people. They chain them with a horse, they took them back to the old station - the white men tie them up on the tree. The white men took them in the 'court yard' they were shooting at them. Frank Clancy's grandfather ran away from them.



This is where they used to keep people waiting. The kartiya were watching them. The people had to build it themselves, and the weak ones were shot. Riwiarra, grandfather (kilaki) for a lot of people, ran away from here. He crossed the river and escaped. They caught him later near Carranya and shot him.
There were human bones here

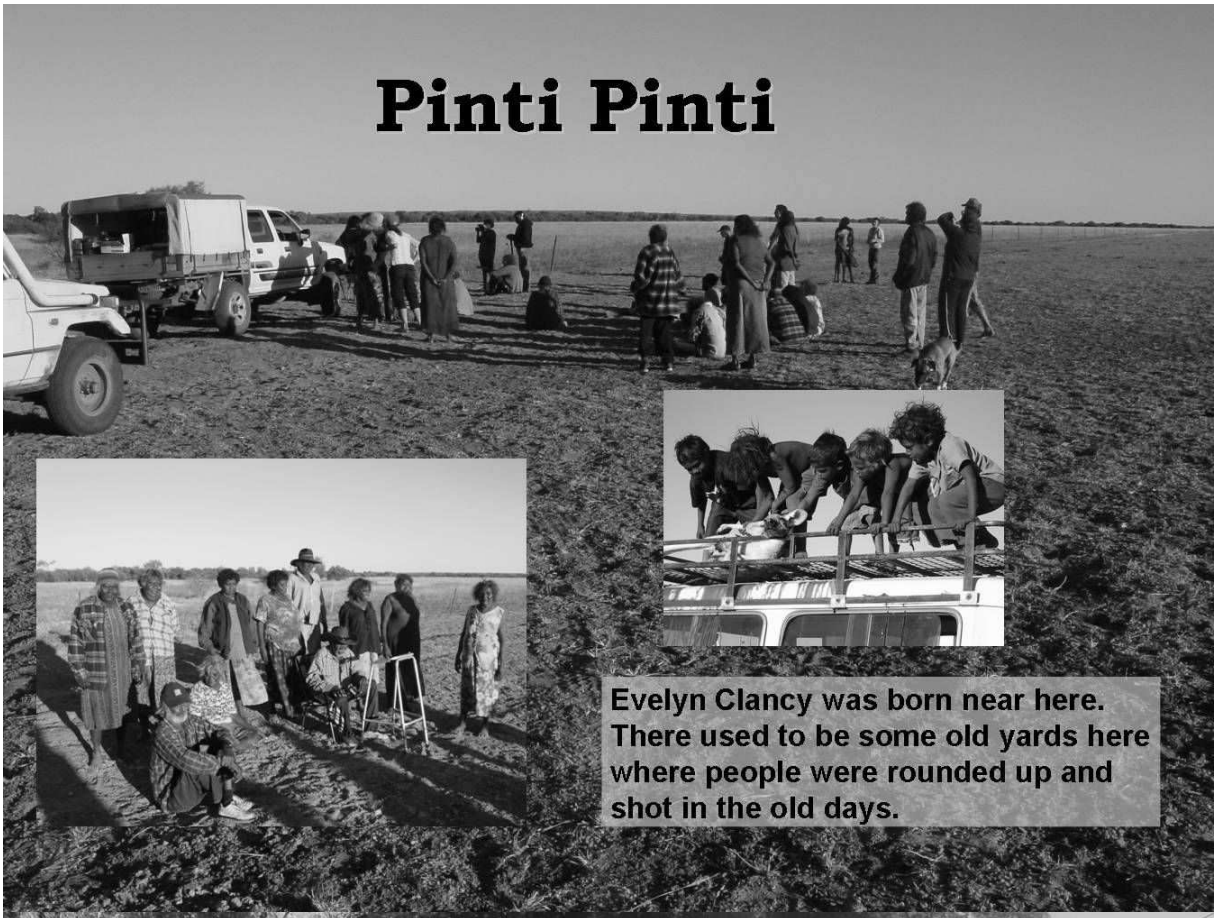
Pinanyi

We went to the pond with Evelyn and Monica. We found pinanyi. Long time ago old people used to eat it. When it's cooked it becomes yellow or white.

Tarruru (29 bore)

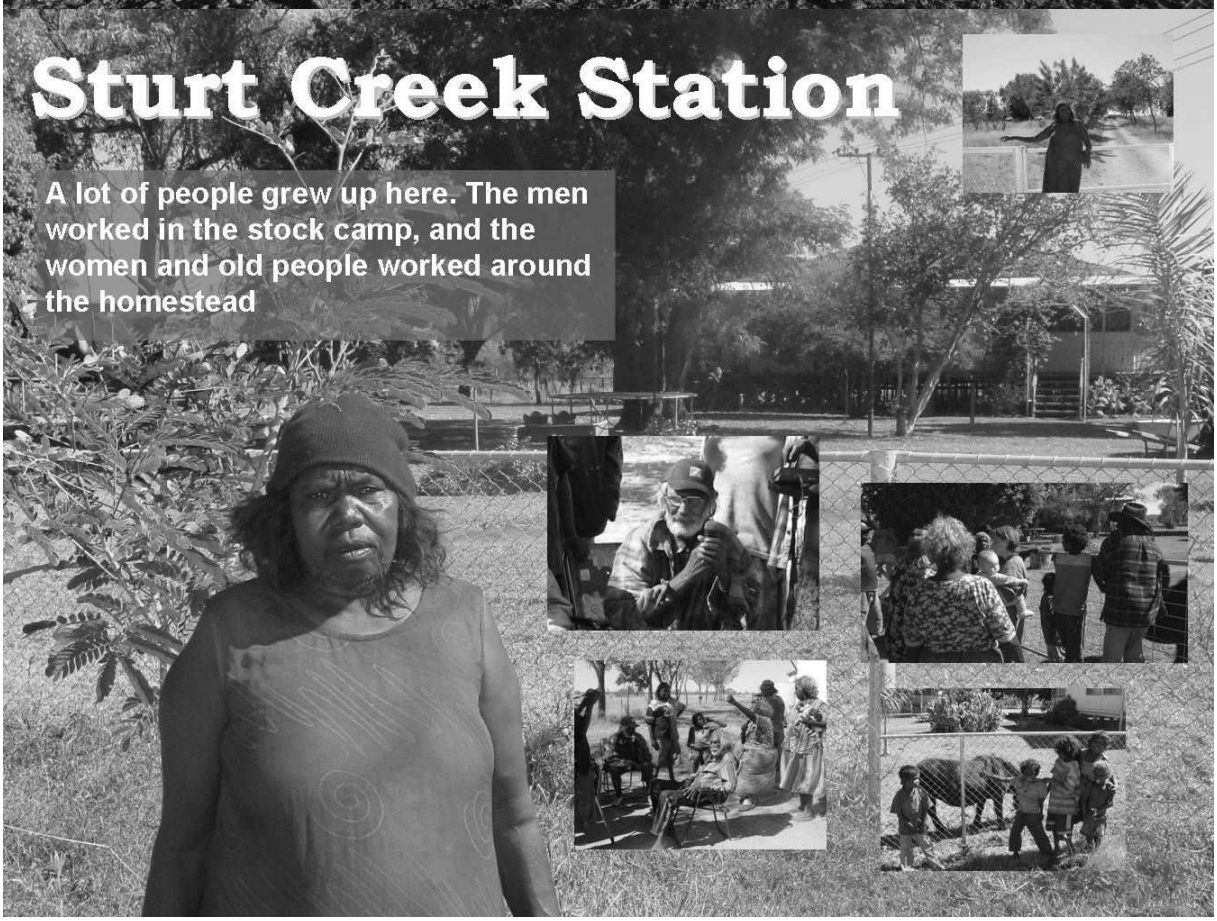
This is Shirley Yoomarie with her grandkids and this is her Dreaming for her and her cousin brother Bob Sturt - The Murrunkut Dreaming. This place it called Tarruru. The Murrunkut are little people who give you bush tucker when you hunt, but sometimes when you go back to the same place they don't give you.

Pinti Pinti

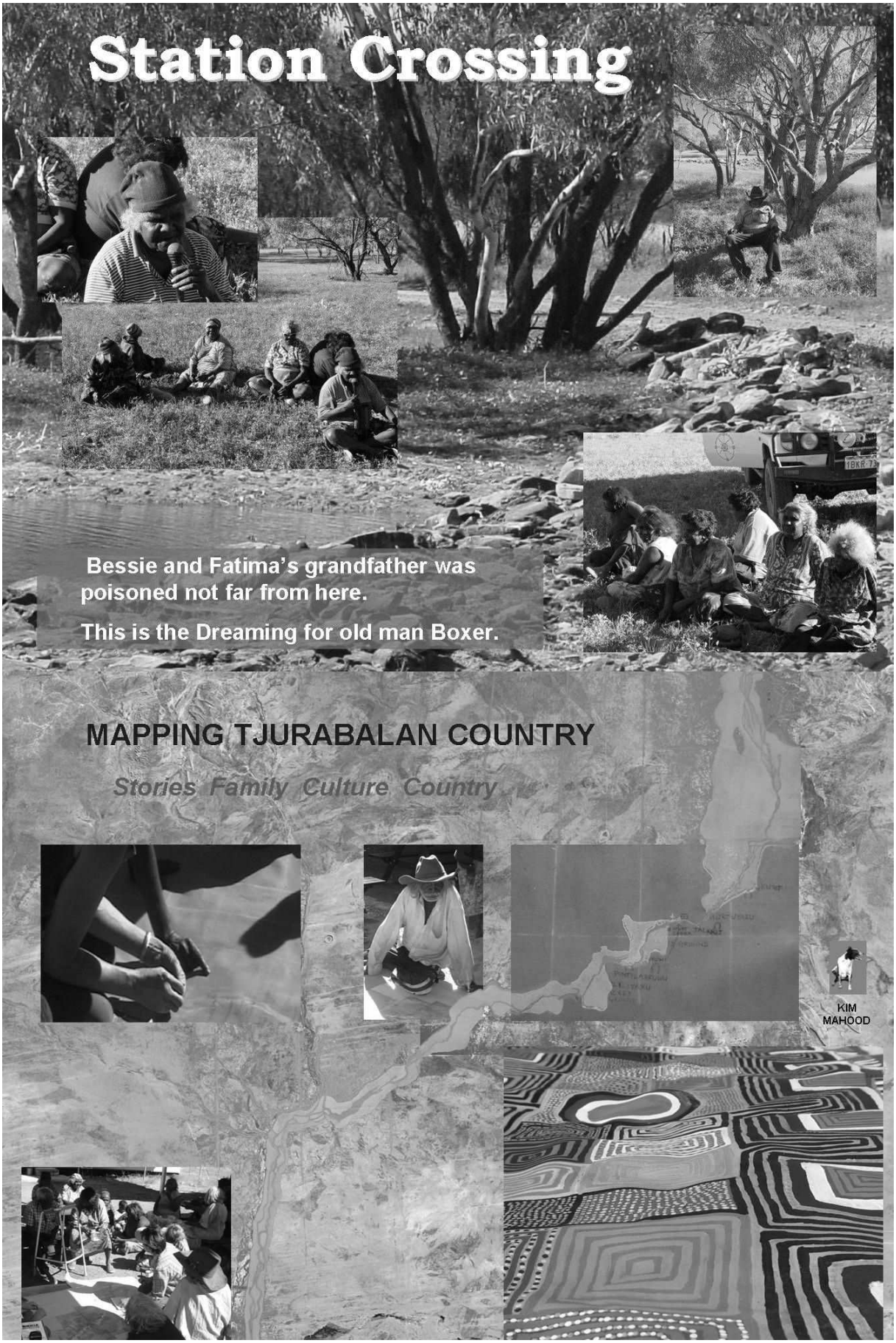


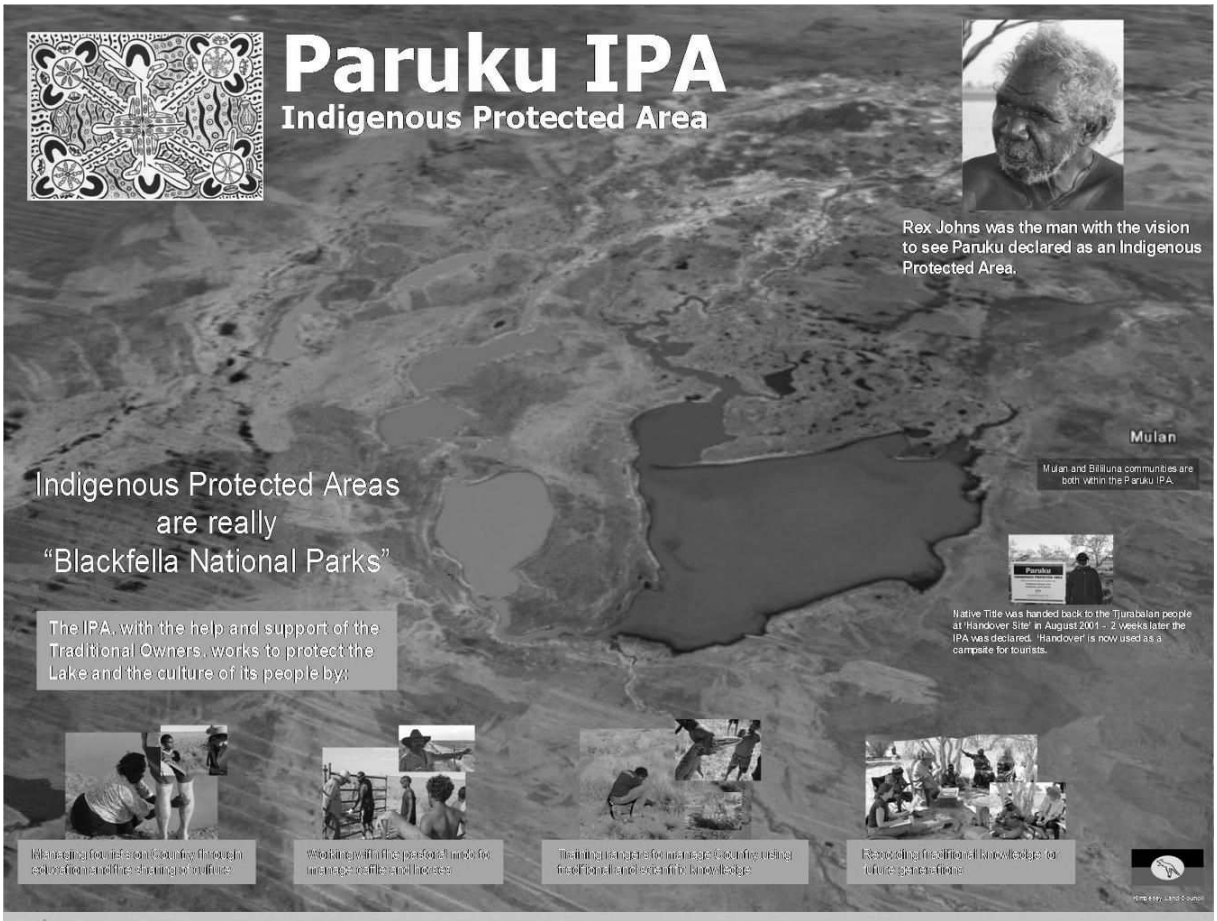
Evelyn Clancy was born near here. There used to be some old yards here where people were rounded up and shot in the old days.

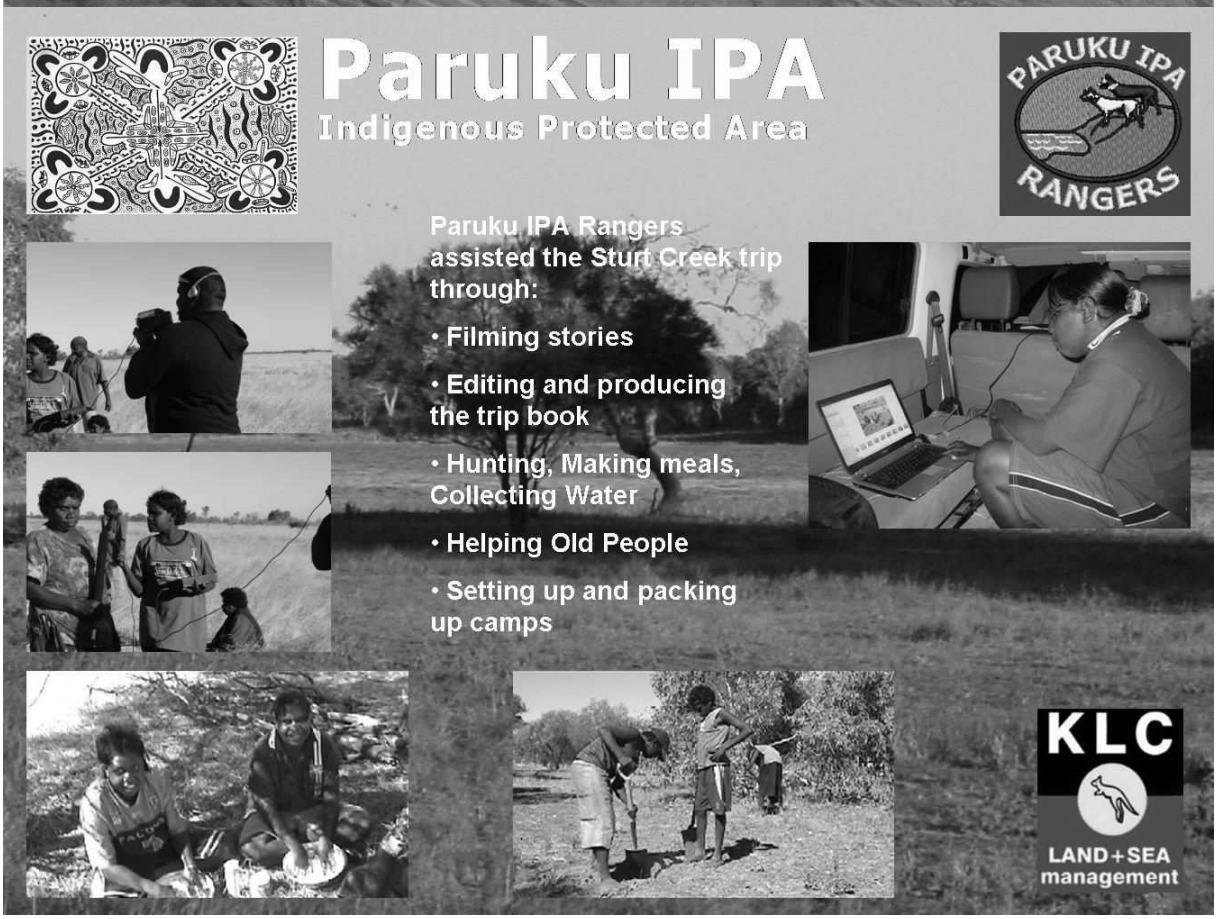
Sturt Creek Station



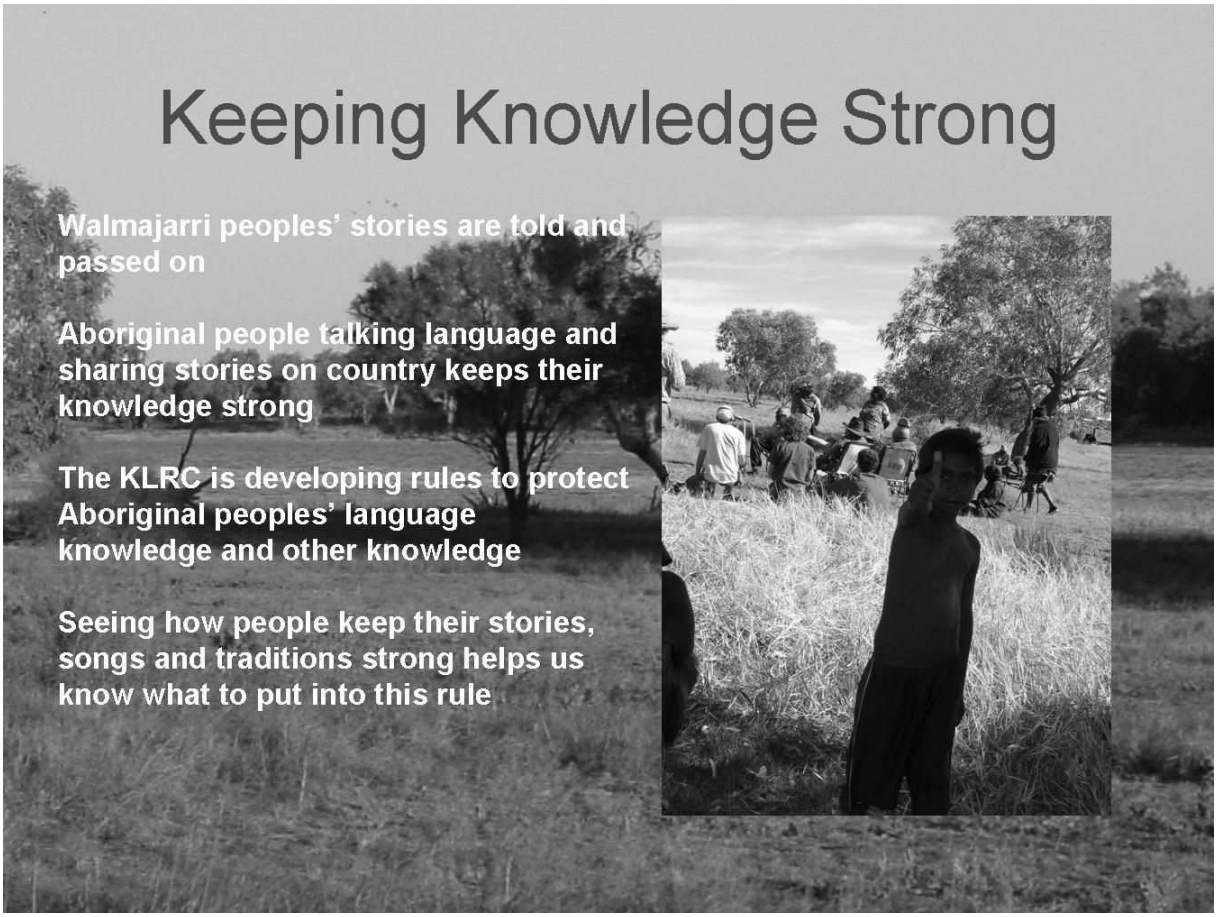
A lot of people grew up here. The men worked in the stock camp, and the women and old people worked around the homestead


Station Crossing
Bessie and Fatima's grandfather was poisoned not far from here.
This is the Dreaming for old man Boxer.
MAPPING TJURABALAN COUNTRY
Stories Family Culture Country
KIM MAHOOD


Paruku IPA
Indigenous Protected Area
Rex Johns was the man with the vision to see Paruku declared as an Indigenous Protected Area.
Mulan
Mulan and Billiluna communities are both within the Paruku IPA.
Native Title was handed back to the Tjurabalan people at 'Handover Site' in August 2001 - 2 weeks later the IPA was declared. 'Handover' is now used as a campsite for tourists.
Indigenous Protected Areas are really "Blackfella National Parks"
The IPA, with the help and support of the Traditional Owners, works to protect the Lake and the culture of its people by:


Paruku IPA
Indigenous Protected Area
PARUKU IPA RANGERS
Paruku IPA Rangers assisted the Sturt Creek trip through:
• Filming stories
• Editing and producing the trip book
• Hunting, Making meals, Collecting Water
• Helping Old People
• Setting up and packing up camps
KLC
LAND+SEA management

Palyalatju Maparnpa Health Committee believes that cultural health is about body and spirit and the importance of traditional medicine & bush tucker. Going back to country with families & telling stories makes people strong.
PALYALATJU MAPARNPA HEALTH COMMITTEE
kring kring
ngurnu ngurnu: purple flower
Love medicine, used in women's ceremonial dance. Also used for coldsick
wumparrt/parntarpi
Smelling/smoking medicine for coldsick.
ngurnu ngurnu
Boil up bark until water goes dark red. Wash over sores, scabies or ringworm
Stronger ngurnu ngurnu, fumigate or mix with fat or oil and rub on skin.


Keeping Knowledge Strong
Walmajarri peoples' stories are told and passed on
Aboriginal people talking language and sharing stories on country keeps their knowledge strong
The KLRC is developing rules to protect Aboriginal peoples' language knowledge and other knowledge
Seeing how people keep their stories, songs and traditions strong helps us know what to put into this rule

III - MEETINGS & INTERVIEWS

1. Liste des meetings suivis

- Meeting à propos de la formation d'un « Kimberley Institute », Fitzroy Crossing's Recreation Centre, 23 mars 2006

- Paruku IPA & Yiriman meeting, KALACC, 9 avril 2006

- Meeting de présentation du logiciel Marvin par le Kimberley Interpreting Services, KALACC, 12 avril 2006

- Meeting avec la police à propos d'un incident à Junjuwa, KALACC, 19 avril 2006

- Réunion restreinte du comité exécutif de KALACC à propos du Regional Partnership Agreement « Caring for Country » en préparation, Fitzroy Crossing, 20 avril 2006

- Meeting avec la représentante du Department of Community Development (WA), financement de KALACC, 26 avril 2006

- Meeting de préparation du voyage à Yirruamaral, KALACC, 26 avril 2006

- Meeting des artistes de Mangkaja, membres locaux de KALACC et représentants de l'ANKAAA, KALACC, 28 avril 2006

- Réunion d'information sur le Kimberley Water Source Project (un projet pour amener l'eau douce du Kimberley jusqu'à la capitale, Perth, qui en manque cruellement), Fitzroy River Lodge, 4 mai 2006

- Réunion de gestion du programme Yiriman, KALACC, 8 mai 2006

- Réunion sur la création de l'IPA Warlu Jilajaa Jumu, Karrayili Adult Education Centre, 9 mai 2006

- Réunion de préparation du documentaire sur l'ethnographe suédois Mjöberg, 'Dark Science », KALACC, 10 mai 2006

- Réunion avec la représentante Nyoongar de la Rottnest Island Authority à propos d'un projet de mémorial auquel les Aborigènes du Kimberley sont invités à participer, KALACC, 11 mai 2006

- Réunion du comité exécutif de KALACC, Lakeside Resort, Kununurra, 17-19 mai 2006,

- Derby Youth Forum, Bidyadangah, 25-28 mai 2006

- Réunion avec les représentants du Department of Transport And Regional Services, Halls Creek, 14 juin 2006

- Réunion à propos de l'entretien de la McLarty track, Djugerardi, 18 juin 2006

- Réunion avec le magistrat itinérant du Kimberley, Justice Bloemen, « Exploring alternative justice procedures », KALACC, 27 juin 2006

- Mowanjum cultural festival 3-6 juillet 2006

- Réunion des Conseillers Culturels de Yiriman pour le Plan de développement d'équipes de *Rangers*, Jarlmadangah, 17 – 20 juillet 2006

- Réunion avec la député Shelley Archer à propos des financements de KALACC, KALACC, 27 juillet 2006

- Réunion avec l'Australia Council for the Arts, Broome, 31 juillet 2006

- Réunion du groupe des jeunes de Fitzroy Crossing, atelier Fitzroy Works, 2 août 2006

- Réunion avec le ministre responsable des Correctional Services, KALACC, 11 août 2006

- Réunions des groupes de plaignants du Native Title Gooniyandi, Bunuba et Kurungal, Karrayili, 29, 30 et 31 août, 2006

- Warlu jilajaa Jumu IPA meeting , Karayili, 17 août 2006

- Ngurralpa Native Title claim meeting, Wirrimanu (Balgo), 6 septembre 2006

- Assemblées générales conjointes de KLC, KALACC et KLRC, Yirramalayi, 22-25 septembre 2006

- Réunion entre les coordinateurs du programme Yiriman, les membres de la Land and Sea Management Unit du KLC et les Services de Quarantaine australiens (AQIS), Derby, 16 novembre 2006

- Réunion avec la police de la ville à propos d'un incident survenu sur la route de Kurlku (menaces avec arme à feu contre propriétaires traditionnels), 20 novembre 2006

- Assemblée générale annuelle de Mangkaja, Karayili, 29 novembre 2006

- Réunion avec un galeriste voulant vendre les coiffes de la danse Kurtal, KALACC, 29 novembre 2006

- Meeting de gestion du programme Yiriman, KALACC, 1er décembre 2006

- Lancement du livre de KALACC, *New legend*, KALACC, 4 décembre 2006
- Réunion avec les représentants du Department of Community Development (WA), KALACC, 4 décembre 2006
- Réunion de la Kimberley Aboriginal Pastoralist Asssociation, KALACC, 4 décembre 2006
- Lancement de *New Legend*, Broome, 7 décembre 2006
- Réunion du comité exécutif de KALACC, Broome, 8 décembre 2006
- Réunion à propos des funérailles de Huey Bent et de son héritage, KALACC, 18 décembre 2006
- Fitzroy Futures meeting, Karrayili, 5 septembre 2007
- Réunion à propos d'un moratoire sur la vente d'alcool à emporter à Fitzroy Crossing, 13 septembre 2007
- Réunion avec la représentante du Christensen Fund, KALACC, 16 septembre 2007
- Gooniyandi Native Title meeting, KALACC, 17 septembre 2007
- Rencontre entre le groupe de jeunes de Fitzroy Crossing et les représentants de la Foundation for Young Australians, KALACC, 17 septembre 2007
- Réunion préparatoire à l'enquête du State Coroner sur les suicides aborigènes dans la vallée du Fitzroy, KALACC, 18 septembre 2007
- Ngurrara Native Title meeting, Karrayili, 20-21 septembre 2007
- Réunion entre les artistes de Mangkaja et les représentants d'ANKAA, Karrayili, 25 septembre 2007
- Assemblées Générales annuelles de KLC, KALACC et KLRC, Jarlmadangah, 30 septembre – 3 octobre 2007
- Festival Garnduwa, Fitzroy Crossing 4-10 octobre 2007

2. Interview de Joe Brown, *Chairman* de KALACC, août 2006

THIS INTERVIEW HAS BEEN REMOVED AT AUTHOR'S REQUEST

3. Interview de Wes Morris, Coordinateur de KALACC août 2007

THIS INTERVIEW HAS BEEN REMOVED AT
AUTHOR'S REQUEST

martin.preaud@jcu.edu.au –
martinpreaud@gmail.com

Country, Law & Culture

Anthropology of Indigenous Networks from the Kimberley

A Thesis in anthropology submitted by

MARTIN PRÉAUD

March 2009

for the degree of Doctor of Philosophy

in the School of Arts and Social Sciences

James Cook University

Supervisors: Dr Rosita Henry
Dr Barbara Glowczewski

STATEMENT OF ACCESS

I, the undersigned, author of this work, understand that James Cook University will make this thesis available for use within the University Library and, via the Australian Digital Theses network, for use elsewhere.

I understand that, as an unpublished work, a thesis has significant protection under the Copyright Act and;

I do not wish to place any further restriction on access to this work.

March 9th 2009

Signature Date

DECLARATIONS

I declare that this thesis is my own work and has not been submitted in any form for another degree or diploma at any university or other institution of tertiary education. Information derived from the published or unpublished work of others has been acknowledged in the text and a list of references is given.

I, the undersigned, the author of this work, declare that the electronic copy of this thesis provided to the James Cook University Library is an accurate copy of the print thesis submitted, within the limits of the technology available.

Signature Date

March 09th 2009

DECLARATION ON ETHICS

The research presented and reported in this thesis was conducted within the guidelines for research ethics outlined in the *National Statement on Ethics Conduct in Research Involving Human (*1999*)*, the *Joint NHMRC/AVCC Statement and Guidelines on Research Practice* (1997), the *James Cook University Policy on Experimentation Ethics*. *Standard Practices and Guidelines* (2001), and the *James Cook University Statement and Guidelines on Research Practice* (2001). The proposed research methodology received clearance number H 1997

Signature :

Name : Martin Préaud

Date 26.04. 2099

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to thank and acknowledge here all of those who, during my journeys in Australia, have welcomed me to their lives, houses and countries. My gratitude primarily goes to the staff and members of KALACC – Joe Brown, Butcher Wise, Tom Lawford, Ismahl Croft, Wes Morris, and Ken Robinson – as well as to the people at the MASWAC and Mangkaja Art Centres, the staff and members of the KLC and the people from the Fitzroy Valley who have taught me so much not only for my research but also for my personal life.

Australian hospitality, whether Indigenous or not, is no a vain stereotype and I am indebted to a lot of people who have taken care of me, fed me, lent a swag or a mattress and have been willing to share their ideas, their family lives and affection with me. From Townsville to Fitzroy Crossing and Jarlmadangah, from Cairns to Broome and Bayulu, without forgetting Darwin, Ski Beach, Galiwin'ku and Murwangi, I have always been able to count on the generosity of the people I gratefully thank here.

This research work could not have been possible without the critical help, the advice and comments that my two supervisors, Dr Rosita Henry and Dr Barbara Glowczewski have given me, and without the autonomy they let me enjoy in my endeavours. I owe to their cooperation and friendship the possibility to have undertaken this doctoral research under a joint supervision agreement signed between James Cook University and the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, a rich context from which to develop bridges and correspondences between research traditions and diverging national problematics. I also wish to thank all the members of the School of Arts and Social Sciences (formerly School of Anthropology, Archaeology and Sociology), and most particularly Dr Robin Rodd and Dr Marcus Barber for the quality of their questions and hospitality.

For their ongoing and extensive support, whether affective, financial or editorial, for having encouraged me to go to the other side of the world and carry on with my studies, and for their educating me into the world of art, I most warmly thyank my parents Tamara and Maxime Préaud.

I also wish to acknowledge the financial support of the French department of Foreign Affairs (Lavoisier cotutelle grants programme), the Laboratory of Social Anthropology and the James Cook Univeristy, without which my fieldwork could not have been possible.

Throughout my journey and research, I have benefited from the wise advice and warm support from numerous colleagues and friends, in particular the Australian group gathered around Barbara Glowczewski in Paris – Pierre Brochet, Estelle Castro, Jessica de Largy Healy, Geraldine Leroux, Arnaud Morvan, Maïa Ponsonnet – and many more, known for a long or short time – Delphine, Jean Fenton, Fabio Gucci and Rebecca Coate, Simon Keenan, Bryce King, Steve Kinnane, the Koala Team, Stéphane Lacam, Marcia Langton, Bernard Moizo, Phil Palmer, Will Philipiaddis, Andrish Saint-Clare, Phyllis, Tom Vigilante, Hugh Wallace-Smith -, who have all guided me and helped me to carry out my project. I also wish to thank the researchers and academics who have invited me to present the development of my research in their seminar and and encouraged me to pursue and deepen my ideas – Laurent Barry and Jin Cheng, Bernard Muller and Thierry Bonnot, Caterina Pasqualino, Marie Salaün, Robin Rodd and the 2006 AAS conference organisers in Cairns.

Last but not least, I wish to express the happiness and joy Helene Leblois has brought to my life and whose midnight “why?” questions have not only helped me finish this thesis but have given a sense to it by opening it on a shared future. Without her loving presence and her rigorous philosophical interrogations I may not have been able to complete this work.

ABSTRACT

This thesis concerns Indigenous agency, socio-political and cultural systems, and their reproduction by means of performances within the contemporary Australian state. It examines the cultural politics of Indigeneity developed by Kimberley Aboriginal people through their regional organisations. It presents an ethnographic study of Indigenous modes of representation and organisation based on fieldwork carried out with the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre, a grass-roots Indigenous regional organisation federating thirty distinct groups, between 2005 and 2007. As such, the thesis gives particular attention to contemporary Indigenous practices of cultural representation and political action. The study aims at providing an anthropological understanding of the continuing cultural and political salience of the difference between Aboriginal people and *Kartiyas*.

Engaging with the concept and practice of Law and Culture, initial research questions have been reframed in terms of the reproduction of the Kimberley as a set of Indigenous countries. Developing a relational approach, using a regional and a local perspective, the thesis provides with accounts of the relational field of interdependencies between the Australian State and its Indigenous habitants. Experiential and historical constructions of Country, cultural logics of Indigenous ritual and political agency, processes of indigenisation of the Australian modernity and current models of Indigenous sustainable development in the Kimberley are successively examined in order to allow for a processual and performative understanding of Indigenous articulations of their subjectivity, agency and identity. The thesis develops a theoretical framework discussing intercultural and ontological models of Indigeneity and argues for a territorialising and performative approach to the definition of Indigenous singularities, drawing on the Indigenous concepts of Country and Law and Culture to frame anew notions of orality, culture and land.

Keywords: Indigenous Australia, Orality, Political Representation, Agency, Social anthropology.

CONTENTS

COUNTRY, LAW & CULTURE **1**

ANTHROPOLOGY OF INDIGENOUS NETWORKS FROM THE KIMBERLEY **1**

STATEMENT OF ACCESS **2**

DECLARATIONS **3**

DECLARATION ON ETHICS **4**

ACKNOWLEDGEMENTS **5**

ABSTRACT **7**

CONTENTS **8**

TABLE OF ILLUSTRATIONS **11**

PREFACE **12**

INTRODUCTION **13**

CHAPTER 1 THE KIMBERLEY AS INDIGENOUS COUNTRY **23**

INTRODUCTION 23
I — KIMBERLEY ABORIGINAL PEOPLE AND THE AUSTRALIAN STATE: GEOGRAPHY OF A COLONIAL SPACE. ... 24
1. The Kimberley(s) *24*
2. Indigenous people from the Kimberley *25*
a) Aboriginality, capitalism and the state 25
b) Aboriginality as a category 26
c) Groups and identities 27
d) Relations of interdependency 28
e) A field of tactics 29
II — INDIGENOUS COUNTRIES OF THE KIMBERLEY 29
1. Wunan and Two-Men: two classical networks of the Kimberley. *31*
2. Colonial displacements *32*
3. A relational geography of the Kimberley: the work of strata. *34*
a) Technologies and cosmologies 34
b) Nostalgias 35
c) The violence of power 36
d) Interdependencies 37
e) History Wars: Massacres and Performances 39
4. Contested countries of the Kimberley *40*
a) Native Title 41
b) Looking after country 41
c) Ontological heterogeneities 43
CONCLUSION 44

CHAPTER 2 THE KIMBERLEY ABORIGINAL LAW AND CULTURE CENTRE **45**

INTRODUCTION 45
I - "LAW AND CULTURE": ETHNOGRAPHY OF A CONCEPT 46
1. KALACC, Fitzroy Crossing *46*
2. Wunan: secularisation of ritual power *47*
a) Travelling cults 48
b) Mobs and political consciousness 50

c) Noonkanbah: Two Laws ... 52
d) Politics of Indigeneity ... 54
3. Kuruwarri: Performances of Indigeneity ... 55
a) Cultural Festivals ... 56
b) The public enunciation of Law and Culture ... 58
II - THE TRANSLATION OF LAW AND CULTURE IN (WESTERN) AUSTRALIAN ADMINISTRATIVE PRACTICE ... 61
1. The government of old people ... 61
2. Articulations of KALACC ... 63
III - TRANSLATIONS AND COMMUNICATIONS: TERRITORIES OF ADMINISTRATIVE PRACTICE ... 65
1. "Arts and Culture" ... 65
2. "Law and Order" ... 67
CONCLUSION ... 69

CHAPTER 3 FITZROY CROSSING: THE CULTURE OF MEETINGS ... 71

INTRODUCTION ... 71
I - FITZROY CROSSING: A TOWN OF MANY CROSSINGS. ... 72
1. Construction of a remote town ... 73
2. Contemporary Situation ... 74
a) Balances ... 74
b) Distribution ... 75
c) Mobs and sharing ... 78
II - FITZROY CROSSING: RHYTHMS AND MOVEMENTS. ... 79
1. Regular Movements ... 80
a) Seasons ... 80
b) Weeks ... 81
c) Peripheries ... 82
2. Occasional movements ... 83
a) Footy ... 83
b) funerals ... 83
c) Meetings ... 84
III - THE CULTURE OF MEETINGS: THE ALCOHOL ISSUE IN FITZROY CROSSING ... 86
1. Meetings toward a moratorium ... 88
2. Towards a relational analysis of meetings ... 89
a) The meeting as performance ... 89
b) A culture of powerlessness ... 91
CONCLUSION ... 93

CHAPTER 4 GOING BACK TO COUNTRY ... 95

INTRODUCTION ... 95
I - YIRRUMARAL: TRACKS AND PAINTINGS. ... 96
1. A trip to Yirrumaral ... 96
2. Visiting Country: about cars and paintings ... 97
a) Toyotas ... 98
b) Kartiyas ... 98
c) Painting and Presence ... 99
II - KANINGARRA: WORKING ON COUNTRY, CARING FOR COUNTRY ... 101
1. Going to Kaningarra ... 101
2. Caring for Country: Indigenous sustainable development ... 102
a) Caring for Country Initiatives in Northern Australia ... 102
b) Indigenous sustainable development ... 104
c) A hybrid economy? ... 107
3. Coming and Going ... 109
III - YIRIMAN: "BUILDING STORIES IN OUR YOUNG PEOPLE" ... 110
1. The Yiriman Project ... 111
a) Back in Sturt Creek ... 111
b) Walks and correspondences ... 112
c) Knowledge transmission ... 113
2. Roots and Generations ... 114
a) Old people ... 114
b) Stations ... 115
c) Communities and Outstations ... 116
d) Mouvements and generations ... 117
3. Walking the Indigenous way ... 118

a) *Galtha*: Correspondances 118
b) Pedestrian enunciation 119
CONCLUSION 121

CHAPTER 5 - INDIGENOUS PEOPLE IN THE 42ND MILLENIUM 123

INTRODUCTION 123
I - BEING AT HOME: BUILDING BOUNDARIES 124
1. Roots of the Pacific 125
2. Ethnic Boundaries 126
a) A general model of boundaries 127
b) Relational politics 129
c) Intercultural hybridity ? 130
II - ONTOLOGICAL MACHINES: LANDEDNESS AND DESIRE 133
1. Relational Ontology 134
2. Ontological matrixes 136
3. Machines and Desire 139
a) The paradox of living systems 139
b) Enaction 141
c) The Indigenous machine 142
CONCLUSION 146

GENERAL CONCLUSION 148

LIST OF REFERENCES 154

I - BIBLIOGRAPHY 154
II – WEB SITES & MULTIMEDIA 196
1. Web Sites 196
a) Documentray Resources 196
b) Indigenous Kimberley 196
c) Media 197
d) Official 197
2. MultiMedia 197
III - FILMOGRAPHY 198

TABLE OF ILLUSTRATIONS

Figure 1 The Relational Nexus of Country 31

Figure 2 Model for Indigenous sustainable development 106

Figure 3, Map of one of Myers' Pintupi informants' country. 115

Figure 4 Map of pastoral properties in the Kimberley in the 1970s..... 115

Figure 5 Wunan routes in the Kimberley at the end of the 1970s. 116

Figure 6 The Polarisation of Ontologies 138

PREFACE

This thesis was written according to the joint supervision agreement between James Cook University (JCU) and l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). It is important to note that the present thesis is both a summary and a translation of the full thesis which was written in French. Hence, although this thesis can be read as an autonomous document, its meaning can only be fully approached with reference to the French thesis. Indeed, for the sake of concision and clarity, I have had to leave out ethnographic details and descriptions as well as to shorten my argumentation and theoretical references; a full bibliography is nonetheless provided at the end of this volume, but the reader should keep these limits in mind.

The PhD thesis was developed from a fieldwork undertaken between August 2005 and August 2007 with the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre (KALACC) in Fitzroy Crossing (WA) under a specifically designed research agreement signed between the researcher and KALACC. I do not claim to represent Kimberley indigenous peoples' or speak on their behalf; although most good ideas developed here have been the result of conversations and shared experiences, this thesis only presents my own interpretation of such events and, hence, all mistakes and misinterpretations are mine alone.

INTRODUCTION

During the 2006 Easter week end, I participated in my first 'back to country' trip as part of my fieldwork with the Kimberley Aboriginal Law and Culture Centre (KALACC). The organisation manages monies from the Western Australian Department of Community Development (DCD) to allow people to take children out bush and engage in cultural activities. In this instance, we were taking kids from Fitzroy Crossing to Gooniyandi country under the supervision of two middle-aged Gooniyandi people who run a tourism venture. While we were driving through this stone and river country, the children were talking Kriol at the back of the car, Kriol being the most commonly spoken language in Indigenous contexts in this region. Suddenly, KALACC field officer, Lawrence, who was driving, and with whom I was to work closely during my fieldwork, turned towards the children and growled them: "Don't call him *Kartiya*, he's got a name, Martin!"

In the Kriol language of the Kimberley, *Kartiya* designates non-Aboriginal people: white people, Europeans, strangers[1]. I introduce this thesis with this anecdote to raise the question of an enduring ethnic boundary in the Kimberley (and Australia), that between *Indigenous* and non-Indigenous people, which is however relationally negotiated. In recognising my having a name, Lawrence stressed that I was not to be considered a stranger anymore but at least a potential relation.

During my time in the Kimberley I received many names, ranging from nicknames to bush names and a skin name situating me in the subsection system. The giving of such names to *Kartiya* working with Indigenous people in Australia is quite common. As Tamisari notes in the Arnhem Land context, however, it only indicates a possibility rather than a full integration: "*While I had suddenly acquired a large number of relatives, I remained a*

[1] Many similar words are in use throughout Australia: *balanda* in Arnhem Land, *migloo* in northern Queensland or *gubba* in New South Wales. The origin of *kartiya* is uncertain and might come from Western Desert languages (Vachon 2006)

stranger, somebody who has a place but is not yet socialised, somebody who is a node in the kinship system but not yet a relation, somebody who is knowable *but not* known" (Tamisari 2006: 19).

The recognition of my having a name thus marks the point of entry into a field of potential relatedness. In this respect, the Easter anecdote signals my entering fieldwork in Henry's terms: "*Doing fieldwork simply means placing oneself within a field of sociality generative of an understanding about social situations, and about how places, cultures, societies, communities, come to be 'fixed' as objective systems at all*" (Henry, 1999: 59). If nothing was simple about my entering this field, the nature of its sociality and its limits are a central interrogation of this thesis. Furthermore, in considering fieldwork as a certain field of sociality, it extends far further than the Indigenous Kimberley but is linked to all the relations I was able to establish through my interest for this region and its inhabitants. Indeed, I first heard of KALACC in a seminar held at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in France.

However, this experiential definition of the field is somewhat in contradiction with the official definition of fieldwork according to James Cook University's ethical requirements; legally, my "field" is that piece of time sanctioned by JCU's ethics committee validation of my research protocol.

Such protocols raise difficult methodological problems in that one of their strong requirements is to obtain informed consent from people and organisations you have not yet been authorised to meet. Indeed, it is because of such administrative and ethical requirements - and added contextual difficulties - that I had to abandon my initial research project in a Yolngu community in north-eastern Arnhem Land: I was not even able to meet the people I wanted to work with (because of distance, permit issues and opposition from the town clerk) and, when I finally did so, it appeared that the whole community was already engaged in time-consuming processes (the shooting of a feature film in which I participated, as well as an initiation cycle that had not been performed for years).

I thus did what anthropologists are trained to do, gain distance, and reached the Kimberley region in August 2005. Initially, I attempted to pursue the same scientific objectives through my attending the Kimberley Aboriginal Cultural Festival in September 2005 in the community of Ngumpan - during which Indigenous groups from the whole region

gathered for several days to both dance in front of each other and talk about regional politics. During my time there, I established fruitful relationships with members of this regional organisation, obtained ethical clearance and negotiated an agreement to conduct research with the organisation the following year on the broad question of cultural transmission and representation. In other words, my field officially existed only once I had *already* entered in it.

If Indigenous Australia can be considered a difficult field (Agier 1997), it is not so much because of the dire conditions many Indigenous people are living in (in terms of health and poverty), than because of its being fraught with the issues arising from the legal incorporation of Indigenous people within the Australian state apparatus and the assertion of control over their representation by Indigenous groups (Moizo 1997). While such a transformed ethnographic situation is now commonly accepted in Australia, it is still very much debated and criticized in France as the sign of a moralist trend affecting research (Stoczkowski 2008).

This new situation in which former objects of study are being recognised as agents in full-right can be linked, on one hand, to the development of international minority group movements, particularly indigenous, and on the other hand to the development of critical fields of study in the past three decades which have deconstructed colonial and Eurocentric practices and thus allowed for the entry of the word 'culture' in political debate (Poirier 2000).

There is a long history of Indigenous Australians opposition to European colonisation, with links to international black movements, especially black internationalism and the American civil rights movement (Maynard 2007). The success of such movements in Australia led to the 1967 referendum popularly associated with the granting of citizenship to Indigenous Australians. At the same time, Indigenous Australians have been participating in international indigenous movements developed by north-American Indigenous peoples from their inception, which led to the establishment in 1982 of the International Working Group on Indigenous Peoples (IWGIA) within the United Nations Organisation and culminated in the vote of the Declaration of Indigenous Peoples Rights in 2007 by the general assembly (Bellier 2004, 2006).

The late 1970s, to put it differently, marks the entry of Australia into a postcolonial phase, in political and critical rather than chronological terms. The term postcolonial refers to a field of study which critically examines how colonial relations and discourses are perpetuated after the granting of independence or the recognition of Indigenous peoples as agents, in this sense, "*the postcolonial is an approach, a manner of formulating issues, a critical endeavour which examines the conditions of the cultural production of knowledge on the Self and the Other, and looks at agency within a context of hegemonic domination*"[2]. Postcolonial and subaltern studies thus designate a critical field of deconstruction of the categories of thought and action through which colonial domination has been imposed and is reformulated within the late and globalised capitalist economy (Loomba 2005).

Since the first formulation of a postcolonial critique, in Said's *Orientalism* (Said 1978), postcolonial studies have developed on a strong foucauldian foundation linking the exercise of power with the production of knowledge and discourse, particularly focusing on a deconstruction of the European *episteme* (Chakrabarty 2000, Lazarus 2006). In this sense, postcolonial studies participates in a larger postmodern intellectual field which, in the discipline of anthropology, has particularly been manifested by a critique of ethnographic authority and the reduction of foreign cultures to European texts (Marcus & Cushman 1982, Marcus & Clifford 1986, Clifford 1988, Bazin 1996).

The late and critical reception of postcolonial studies in France is generally explained by a republican resistance to community segmentation and the recognition of cultural differences within the nation-state. More profoundly, it relates to a larger issue arising from postcolonial studies, which is the problematic articulation between a largely semiotic deconstruction and concrete struggles led by marginalised or oppressed groups (Pouchepadass 2007).

Spivak's foundational question, "*can the subaltern speak?*" (Spivak 1988), which refers both to the possibility of speaking and being heard speaking in a language other than the totalizing discourse of Europe and to the possibility of representing subaltern peoples' claims and aspirations, remains relevant here. For example, Kuper (2003) has recently critiqued the Indigenous movement within the UN as a manipulation by ecological NGOs and

[2] Smouts 2007, p. 33: « *Le postcolonial est une approche, une manière de poser les problèmes, une démarche critique qui s'intéresse aux conditions de la production culturelle des savoirs sur Soi et sur l'Autre, et à la capacité d'initiative et d'action (*agency*) dans un contexte de domination hégémonique* » (Except where indicated otherwise, all translations are mine).

opponents to globalization who only support – or even inspire - Indigenous culturalist claims to advance their own agendas, disregarding the fact that these very discourses were the only avenue available for these people to be heard. If Spivak had forged the concept of "strategic essentialism" (Spivak 1985) in order to account for the use of essentialist models by subaltern groups such as Indigenous peoples, it is a fact nonetheless that national governments have accepted such discourses not as "strategic" but as "essentialist" and have designed legislations according to this understanding, for instance the *Native Title Act 1993 (Cwlth).*

In Australia, the postcolonial and Indigenous movements have led to a radical transformation of the conditions of academic research with Indigenous peoples, manifested in the development of ethical guidelines for research with Indigenous peoples by the Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders and in the growing critical literature by Indigenous intellectuals such as Langton, Nakata or Moreton-Robinson leading to a decolonisation of anthropological practice (see Grossmann 2003, Lea *et al.* 2006, Glowczewski & Henry 2007).

In both cases, the contradictions of postcolonialism and of Indigenous activism, the same issue is at stake: the assertion of singularities – in cultural, historical or social terms – being reformulated into political claims. The nature and content of these singularities thus remains both a political and a scientific issue: which singularities should be recognised, under which form, for what purposes and on which basis? The appropriation by indigenous groups of anthropological themes and concepts and the diffusion of the notion of culture into wider political and social fields have engendered heated debates and reactions as manifested in the French reluctance to adopt a postcolonial framework and by the "invention of tradition" current (Wagner 1980, Hobsbawm & Ranger 1983). How are we to recognise politically and socially meaningful differences without ending up with or renewing forms of exclusion and models that fix identities in relations of domination?

Postcolonial studies and frameworks as well as their effects on the empirical conditions of research have been critiqued as a moralisation of anthropological and other scientific practices both in Anglo and Francophone contexts (for a general critique of "afterology" see Sahlins 1999). Recently, Stoczkowski has argued that a moral spectre had been haunting the anthropological discipline since its inception, namely "*transforming the*

social reality we are studying" (Stoczkowski 2008:351). While the postcolonial period is characterised by the fact that this moral imperative has stemmed from the very people researched rather than solely from the researcher's own social universe, it raises the same problem in that attention to the minorities' point of view results in a truncated view of the social reality considered.

Stoczkowski (2008:352) after Fassin suggests as a way out of this moral dilemma to transform the researcher's moral conception into a tool for research, that is to "*take into account also the moral values and practices of the observer, in order to seize the impact of the anthropologist's moral options upon the way in which he produces academic knowledge*".

Such a suggestion raises methodological difficulties and implies reflexive considerations of such a nature as to ultimately distance the researcher even further from the social reality he or she wants to describe and analyse. Having said that, the very title of my thesis "Country, Law & Culture: anthropology of Indigenous networks in the Kimberley" makes plain the moral stance of my research and its methodological and epistemological ambitions.

Although apparently English, Country on one hand and Law and Culture on the other, are indigenous concepts expressed in Kriol and manipulated by Kimberley Indigenous people to manage their relationship with the Australian state and society. In choosing these concepts as title and orientation of my thesis, their critical exploration providing the organising framework of the chapters, my ambition is to speak *with* the people I have come to work with in the Kimberley.

Hence if any spectre is haunting my thesis it is the spectre of translation. Indeed, this very piece of work is a summary of a French thesis based on research carried out in Kriol and English across at least three anthropological knowledge-making traditions (Indigenous, Anglo-Australian and French).

Exploring the notion of translation and intercultural communication, Massumi (Massumi 2002: 97) advocates for a non-communicational approach stemming from Buckley's analysis of stuttering. Stammering, a suspension of communication interrupts the dialogical sociality but, according to Massumi and Buckley, it is precisely in this interruption that a relationship can be established: in the conjoint will to re-engage in a dialogue despite the impossibility of communication; furthermore, the stuttering indicates an irreducible

asymmetry between the terms involved in a relation. "*What this asymmetry announces is that the interlocutors, those terms of a relation absorbed in sociality, rejoin in this suspense where they mutually invoke each other to restart expression, that* no matter how intensely these terms are linked they are nonetheless incapable of replacing one another"[3].

In other words, my ambition in this work is to describe the conditions of incommunicability in Australia between Indigenous and non-Indigenous people, that is, to describe the *relations* through which Indigenous singularities are generated, performed and reproduced. I thus explore the notion of "interculturality" which has been recently developed in Australian Indigenous studies (Merlan 1998, Hinkson & Smith 2005, Sullivan 2005) with a particular focus on its performative aspects (Austin 1962). For it is precisely in the different meanings that the Indigenous concepts of Law and Culture or Country condense and allow that an exploration of the conditions of coexistence between Indigenous and non-Indigenous people can be explored. I thus situate my analysis in a field of tension and negotiation of meanings and practices.

In giving a particular attention to Indigenous concepts and the manners in which they have been deployed in their political relationship with the Australian state, do I produce a morally tainted study? I hope to make myself clear of that suspicion by asserting the anthropological character of this thesis, building on the work of the late Jean Bazin whose work has long explored the distinction between two methodological approaches (Bazin 1996, 208). Ethnology, in Bazin's terms is founded on the hypothesis that what the researcher observes in the field are expressions of an implicit cultural text resulting in essentialist construction of culturally specific characters. On the contrary, an anthropological approach takes the observed scenes in "*the seriousness of their immediate present*" and postulates that what the researcher observes is not so much expressive behaviour as actions within socially constrained fields of interactions whose rules he does not know but that, through description, he can understand and formulate: "*if, finally, at the end of the process, I can at least partially say what they are doing is the proof that, no matter how different their behaviour might be, it is not un thinkable that it could be mine*"[4].

---

[3] Massumi 2002 : 97, « *Ce que cette asymétrie annonce, c'est que les interlocuteurs, ces termes de la relation qui s'absorbent dans la socialité, qui se réunissent dans le suspens où ils s'invoquent mutuellement pour reprendre l'expression, que* ces termes si intensément liés sont néanmoins dans l'impossibilité de se substituer l'un à l'autre ». Personal emphasis.

[4] Bazin 1996 : 409, « *que finalement, au bout du processus, je sache au moins partiellement dire ce qu'ils font, c'est la preuve que, si différent que soit leur comportement, il est pensable qu'il soit le mien* »

Within such an anthropological perspective, understood as the description of the rules of a game, "*each 'culture' or 'micro-culture' is a successful tactical move made either to have one's right to be other than the others recognised and legitimised, or to reduce the others to their incapacity of being like oneself. In this respect I do not institute an identity, I describe the modalities and the processes of its institution, the rhetoric and mimicry of ethnicity for example, in the same way that I describe the art and the manner to take profit or power from it, to situate oneself in the best way in a competitive field of possible identities, to claim a belonging to the most valued ones – all practices that have the precise effect of reproducing them*"[5]. In considering Law and Culture and Country as relational terms chosen by Indigenous people to negotiate their place in the Australian state and society, I thus will come to explore how these concepts are "tactical moves" in a "game" named Indigeneity. Hence, the moral stance directing this thesis is that the "participants" of my research are agents in the fullest sense that the notion of agency allows.

"*In relation to development, indigenous peoples are assumed by the Other not to have development visions. Instead they are considered culture bearers, holders of sacred knowledge. According to that perception, maintaining "culture" is their sole prerogative and motivation*" (Pigg quoted in McIntosh 2003: 294). The aim of this thesis, on the contrary is to describe the indigenous models of development inscribed in the concepts of Law and Culture and Country, to illustrate in a transposition of Sahlins' idea of "develop-man" (or indigenisation of modernity, Sahlins 1992) the local logics through which Indigenous people in the Kimberley continue to reproduce their singularities in the national and global space.

Such an organisation as KALACC, which federates more than thirty distinct Indigenous groups to engage in regional politics of culture and identity, constitutes an ideal field to undertake such research. Firstly, because it is a regional organisation: its being based in the remote town of Fitzroy Crossing allowed me to inscribe myself both in the sociality of the town and in the sociality of the larger region, giving me the opportunity to examine how

[5] *Ibid.* : 417-18, « *chaque « culture » ou « micro-culture » est un « coup » tactique réussi soit pour faire reconnaître et légitimer son droit à être autre que les autres, soit pour réduire les autres à leur inéluctable incapacité à être comme soi-même. A ce compte, je n'institue pas une identité, je décris les modalités et les procédures de son institution, la rhétorique et la mimétique de l'ethnicité par exemple, comme je décris l'art et la manière d'en tirer profit ou pouvoir, de se placer au mieux dans le champ concurrentiel des identités disponibles, de revendiquer son appartenance aux plus valorisées – toutes pratiques qui ont précisément pour effet de les reproduire* ».

such localities are constituted in both practice and discourses while avoiding the trappings of a monographic study. Secondly because the organisation was precisely set up by Indigenous elders in order to pursue cultural politics understood in a comprehensive societal sense; as a representative organisation, it participates in (while not being wholly reduced to) state processes and I was able to analyse the complex dynamics of such a tense and negotiated position. Thirdly, because of its regional and political nature, the organisation represented an ideal site from which to meet the multiple agents of Indigeneity in the Kimberley, from elders born in the desert to weathered Indigenous bureaucrats, and learn from them how the different logics presiding in or over Indigenous claims are articulated and negotiated. To put it simply, not only did working with KALACC allow for a multi-sited ethnographic study (Marcus 1998) but it also made possible a multi-sighted one according to the different fields of sociality united under the "Indigenous Kimberley" banner.

The very organisation of the thesis, which explores the concepts of Law and Culture and Country, aims at accounting for the heterogeneous, dynamic and contested field that the Kimberley is, being simultaneously an Australian region and a set of Indigenous countries.

In the first chapter, I adopt a regional perspective to introduce the Indigenous Kimberley, exploring the social and memory dynamics constitutive of this place as Country and as District: how are we to understand the claim that the Kimberley is an Aboriginal region, a century after the beginning of its settlement? In a second chapter, I focus more closely on KALACC and the concept of Law and Culture, questioning the conditions of cultural inventiveness in a changing political and communication technologies context: what agency do the concept of Law and Culture try to translate, and how?

In a third chapter, I examine the relationship between Indigenous and non-indigenous peoples from the point of view of the socialities animating and constituting the town of Fitzroy Crossing, paying particular attention to the articulation of state structures with Indigenous social processes: How does a life constrained by the town structure and administrative processes participate in the constitution of specifically Indigenous life-worlds? In the next chapter, I come back to a regional approach exploring and questioning the Indigenous models of sustainable development and the contemporary fashioning of Indigenous countries among and by generations of people who have grown up not on Country but in communities. Finally, in a fifth chapter, I turn to a more theoretical approach and use my data on Indigenous systems of relations in the Kimberley in order to provide with an

anthropological understanding of Indigeneity as an articulated ensemble, both heterogeneous and articulated.

In her introduction to a collective book on the political meaning of Indigenous performances, Glowczewski writes: "*In this contemporary configuration of the social, the subject of an ethnological monograph, instead of drawing up the life process, or even the constitution of a group whose identity would be homogenous, becomes an interrogation on the constitution of a place which is singularised because of the heterogeneity of its inhabitants with their multiple constellations of identity*"[6]. Indeed, her co-editor Rosita Henry had specifically done so in her own doctoral research which focused on the making of Kuranda as a place rather than on its specific culture (Henry 1999a). In exploring the Aboriginal Kimberley, the multiple agencies and localities through which it is produced as a coherent and lasting entity, it is precisely this kind of description of a complex situation which allows for the understanding of its very heterogeneity that I am engaging in.

[6] Glowczewski 2007a :37, « *Dans cette configuration contemporaine du social, le sujet d'une monographie ethnologique, plutôt que de dresser le processus de vie, voire de constitution d'un groupe dont l'identité serait homogène, devient l'interrogation de la constitution d'un lieu qui se singularise du fait de l'hétérogénéité de ses habitants aux constellations identitaires multiples* ».

CHAPTER 1 THE KIMBERLEY AS INDIGENOUS COUNTRY

INTRODUCTION

The Kimberley region is both the geographical and social space in which the present research takes place. However "*space has no substantial essence in itself, but only has a relational significance, created through relations between peoples and places*" (Tilley 1994: 11); space becomes place, as evidenced by recent anthropological considerations (Appadurai 1996, Clifford 2001), as the effect of complex social relations between agents, practices and meanings. The first question to be asked is thus: what relations shape the Kimberley as a living place for its contemporary inhabitants?

More specifically, the objective of this chapter is to show how a certain part of the population inhabits and thus shapes the Kimberley as its "country" (*kantri* in Kriol): what is an Aboriginal country, how can the Kimberley be considered such a country as it is by the regional representative Indigenous organisations? Aboriginal people represent today (according to the 2006 census) almost 75% of the long-term resident population of the Kimberley but their social and political situation as a whole is that of being marginalised from political and economic centres where the future development of the region is being decided.

Australian Aboriginal ethnographies, particularly so since the adoption of the *Aboriginal Land Rights Act* for the Northern Territory in 1976, have focused on the definition of Indigenous country through reference to the sacred geography of the Dreaming. However, many studies have also shown (see Povinelli 1995, Rumsey 1994, Redmond 2001, Merlan 1997, Cowlishaw 1998) that this mythical network of totemic tracks is only one of several elements or strata from which "country" is generated, along with complex and varied kinship systems, and the topographical aspects of the geographical ground itself. Furthermore, researchers (Rumsey 1994, Poirier 1996) have shown that these networks of Indigenous places also incorporate the historical depth of the colonial encounter and relationship.

The notion of an Indigenous Kimberley country underpins Indigenous claims and aspirations and, thus, the conflicts in which they are currently engaged whether with the State, mining company or tourism operators. As a basis of a subjective sense of Indigeneity, the study of the Kimberley as "country" is a necessary preliminary to any in-depth discussion of contemporary manifestations and reproductions of the Indigenous phenomenon in northern Australia.

In this chapter, I suggest that in the Indigenous experience of country the most significant element is not so much the specific content (e.g. myths, languages, ecological and economic information) as the very relations in which it is vested: networks of relations which are taken care of and inscribed generation after generation in a landscape that holds both the memory and the future of those who identify as a whole as Aborigines or Indigenous peoples and locally as Yawuru, Nyikina, Ngarinyin or Walmajarri. In other words, I intend to show how the Kimberley is generated as Indigenous country by revealing what relations they are inscribing and performing within it.

I — KIMBERLEY ABORIGINAL PEOPLE AND THE AUSTRALIAN STATE: GEOGRAPHY OF A COLONIAL SPACE.

1. The Kimberley(s)

In the ordering of the Australian state, the Kimberley is an administrative district situated in the north-western corner of Australia within the State of Western Australia which acquired sovereignty over these lands for the British Crown in 1829 and for itself in 1890.

The toponymy of the coast reflects its European exploration since the 1780s by French, Dutch and British navigators; that of the mainland reflects the settlement of the region as part of the British Empire and Australian colonies. The region takes its name from Lord Kimberley, British secretary to the Colonies at the time the region was officially born, in 1881, with the *Kimberley Lands Regulation Act* which divided it in pastoral leases.

The exploitation of land and natural resources, especially mineral ores, has always been a key element of the Kimberley European occupation: it was a necessary condition for

the colony to achieve autonomous status and still plays a central role in the Western Australian economy[7].

The plural form still commonly applied to the Kimberley refers both to its settlement along two frontiers - in the west, sheep graziers from the colony of Western Australia, and cattle overlanders from Queensland and New South Wales in the east - and to the characteristic topographical, ecological, cultural and linguistic diversity of the region (Lacam-Gitareu, 2004: 33).

.

2. Indigenous people from the Kimberley

From a constructivist point of view, the term 'Indigenous' primarily designates a specific category of people occupying a functional position in the administrative ordering of the state: that of unruly others against which to build the society and the state.

The term "Indigenous" (after "natives", "Aborigines", "Aboriginal and Torres Strait Islanders") has been the subject of numerous legal definitions since the formation of the first Australian colonies. These definitions, their evolution and what they entailed in practice for the people concerned, reveal, as Barry Morris suggests, "*the homology between forms of bureaucratic state control and the social and ideological formations of capitalism*" (Morris, 1989: 2).

a) Aboriginality, capitalism and the state

Although Western Australia was granted a constitution in 1890 by the British Crown it did not achieve full autonomous status until 1905, after a long struggle over section 70 which provided for the protection of Aborigines by a Commissioner responsible to the Crown and not to the Western Australian Parliament. The exploitation of Indigenous labour on the pearling luggers off the west coast, which triggered and allowed for the settlement of the region (Pedersen & Woorunmurra, 1995: 19) led to these "protective" measures which in turn led to the massive import of Asian labour from other British colonies (Malays, Koepangers, Chinese, Japanese, Indians, etc.). This subsequently led to the adoption of segregationist and eugenicist laws to separate Aborigines from Asians and Whites, and to separate "half caste"

[7] One can think of the Argyle diamond mine for instance, as well as of the current controversy over the development of a gas exploitation complex on the Kimberley coast.

Aboriginal people, particularly children, from “full blood” natives. The fear of miscegenation defined much of administrative practice towards Aborigines although, in practice, relations over these borders, forced or desired, were never prevented from occurring.

Furthermore, eugenicist ideologies had to make room for the political demand for the economic development of the region. The rationing of Aborigines on cattle and sheep stations was adopted to alleviate the high cost of imprisonment of Indigenous absconders and cattle killers (Biskup 1973: 99; Rowse, 1987: 85) and provide cheap labour to the settlers; the creation of the Moola Bulla government station (“plenty tucker” in Jaru, a name suggested by anthropologist Daisy Bates) in 1911 in Jaru country to put cattle killers to work is exemplary of this move where state and economic interests were closely associated (Humley & Toussaint 1990). Mixed descent children on stations were exempt from removal until the 1950s, protected as they were as future labour.

The *Aborigines Act WA* (1905) marks the end of the struggle between the Western Australian settlers and the Crown in favour of the settlers and missionaries who, through the various provisions of the Act, not only were able to control the labour force of Indigenous people but almost every aspect of their lives (Haebich 2000; Toussaint 1995).

b) Aboriginality as a category

If it is not defined anymore in racial terms or from a eugenicist perspective, Aboriginal identity is still the object of administrative practice. Since the 1967 referendum this category has been increasingly associated with certain rights (legal and medical services, land rights, etc.); this situation explains both the demographic explosion of the category from the 1970s on and the need for a definition. Although not legally enshrined and debated the so-called three-part definition (descent, self-identification and community recognition) is effective today.

As such, “Indigenous” designates a category which functions within a specific ordering of state power in Australia: it designates those people whom specific administrations, at both state and federal levels, officially serve in order to fight their “disadvantage” and “close the gap” (in socio-economic terms). Such an ordering is contradictory in that these very administrations seek as much to fill their mission as to maintain themselves, and hence to maintain the reasons legitimating their existence. In a report by the state Coroner of Western

Australia into the Suicides of Indigenous people in the Fitzroy Valley, the Coroner observed that out of the annual 1.2 billion devoted in the Western Australian budget to Indigenous issues, 800 million were spent on providing public services specifically for Indigenous people and nearly 10 million to coordination between the 22 government agencies which receive funding.

c) Groups and identities

People identifying as Aboriginal represent the majority of the Kimberley population if long-term residency is taken into account, according to the 2006 census. This population is distributed among the six main towns of the region and among hundreds of often remote communities and outstations. The Indigenous population of the Kimberley is thus more numerous and more widespread than the non-Indigenous population.

The places today inhabited by Aboriginal people of the Kimberley are intimately linked to the history of the settlement of the region as they are former places of immobilisation where Indigenous people were forcibly regrouped to allow for the settlement of the region – Christian missions, cattle stations and government reserves – or *outstations* established after the full abolition of the 1905 Aborigines Act in 1972. All Indigenous communities are administered under the 1972 *Aboriginal Communities Act (WA)*. On top of these communities, one finds a great number of Indigenous organisations and associations administered under a federal act. All such organisations and associations are linked to the self-determination policy inaugurated in 1972 in Western Australia. In the town of Fitzroy Crossing itself, there are five Indigenous communities and fourteen Indigenous organisations and businesses.

Place of usual residency and language group affiliation are the two main ways through which Kimberley Aboriginal people locally express their identity. Significantly, these two contemporary modes of identification correspond to different modalities of their recognition within the bureaucratic space of the state. Residency in a community is linked to the self-determination era, which followed the abrogation of segregationist legislations and the subsequent development of an “Indigenous sector” composed of communities and community organisations (Rowse 1992). Language group identity, while it is based on the significant linguistic diversity of the region (sixty languages, eight of the twelve Australian language families according to McGregor 2004) and long cultural history, is also directly

linked to the provisions of the *Native Title Act 1993* (*Cwlth*), the only Indigenous land rights act operative in the Kimberley.

d) Relations of interdependency

In 2008 a report of the state coroner of Western Australia into the suicide of 28 Aboriginal people in the Kimberley underlined the failure of a bureaucracy which despite an annual funding of 1.2 billion dollars cannot effectively improve the living conditions of the people it is supposed to be helping (Hope, 2008: 21). This failure is linked to the complexity of administrative structures and their replication at state and federal levels. More fundamentally, it is linked to the inseparability of the state and its Indigenous constituents: "*For its part, the state is so inextricably bound up with the Aborigines, politically and administratively, that it cannot easily disengage; rather, each effort to solve the problem binds the two closer together. The implication of this is that the state is an integral part of the problem it is supposed to be solving*" (Beckett, 1988: 4); this interdependency between Indigenous people and the state is signalled in the 1991 report of the Royal Commission Into Aboriginal Death In Custody, which in Western Australia was compiled by a Kimberley-born Indigenous person, Patrick Dodson.

This state of interdependency, which binds Indigenous communities and organisations and the administration of Indigenous affairs into an organic whole, has several important consequences. Because the administration can only recognise those Indigenous people who organise themselves according to its bureaucratic rule, Indigenous people are condemned to express their claims and aspirations in a language that is not their own. This shows the assimilationist nature of the self-determination policy as it was put into practice through the creation of an Indigenous bureaucracy which "*will come to identify itself progressively with the white bureaucracy and to accept its methods and ways of thought, ceasing in any real sense to be an instrument of Aboriginal self-management or self-determination*" (Coombs quoted in Rowse 1992: 5; Abana 2005). As a consequence, Indigenous claims and aspirations are necessarily frustrated, caught as they are into a very well documented deadlock.

Furthermore, this situation contributes to the reproduction of a feeling of separation and helplessness in direct continuity with segregationist policies. The transformation of state power in the 1970s towards Indigenous people, manifested through the ideology of self-

determination, thus led to a renewed form of separation and imprisonment of Indigenous people: not on missions, stations or settlements, but in bureaucratic categories and representations. This also underpins tensions among Indigenous people as it separates those that are from those that are not capable of satisfying and/or practicing the bureaucratic requisites and processes.

e) A field of tactics

From a political point of view, the situation of Indigenous Australians is that of Indigeneity: that of a group made into a minority on lands where they had previously exerted their sovereignty – internal refugees (Glowczewski 2007). From the point of view of action, this encompassment by a foreign state only allows for tactics as de Certeau defined them (de Certeau, 1990: 60-61) that is the "art of the feeble" which can only be deployed in a field it does not control and that acts through cunning and surprise in order to reproduce subaltern identities and realities (Chakrabarty 2000, Clifford 2001).

The creation of three Kimberley Indigenous representative organisations in the 1970s and 1980s – the Kimberley Land Council (KLC), the Kimberley Language Resource Centre (KLRC) and the Kimberley Aboriginal Law and Culture (KALACC) – from a social field still dominated by ritual activities represent such a tactic, responding as it were to the new situation of enunciation created by the abolition of segregationist legislation and full incorporation of Indigenous people as Australian citizens

II — INDIGENOUS COUNTRIES OF THE KIMBERLEY

« *We are linked across the Kimberley not only by our regional organizations but by common cultural, social and family values and traditions. These strengths of ours have got to help deal with the legacy of the challenges we have from our intertwined histories* »[8].

As this quote indicates, Indigenous people actively engage political and categorical definitions of their being by asserting their rights to self-definition (see also Michael Dodson, 2003: 38). Here, the idea of an Indigenous Kimberley identity rests on three core elements:

[8] KLC, KLRC & KALACC, 2005, Majarrka cultural festival declaration.

networks of kinship and solidarity; a common experience of the colonial encounter; and the challenge to reproduce themselves within the Australian state as autonomous partners who, because they hold a special relationship with "country", should participate in its development.

The Indigenous notion of "country" (*kantri* in Kriol) has long been the subject of Australian ethnographies, whether in debates about the nature of socio-territorial units (tribes, hordes, clans, etc.), on the nature and modalities of rights in land (heritage, conception, residency, ritual) or on the exploration of totemism. Since the vote of land rights acts in Australia from the 1970s onwards, the question of Indigenous relationships to land has acquired increasing presence in the Australian public debate while the mechanisms of recognition and their assumptions have been questioned by anthropologists who have been structurally engaged in the application of such legislations (Rumsey 1989, Merlan 1997, Povinelli 1998).

Peter Sutton, who has worked extensively on land claims, insists that any definition of country should take into account the fundamental indeterminacy of such entities which are always delimited in a contextual manner (1995: 42). Indeed the size and limits of any country depends on the number of people involved and on the scale of events affecting any particular place. As defining an Indigenous country depends on the situation in which it has to be enunciated, it rests on the description of the relations in which it is framed, whether with other Indigenous groups, government agencies or mining companies.

In the classical Indigenous traditions, the country emerges at the encounter of three types of relations networks: the geographic network of sites on which hunting-gathering groups navigate; the socio-biological network of classificatory kinship systems; and the cultural network of ancestral tracks, sites, and laws. Each individual, whether a man, a site, an ancestor or even a plant or animal, is simultaneously situated within these three networks as a node of intersection.

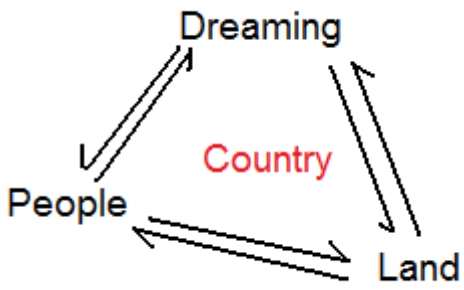


Figure 1 The Relational Nexus of Country

1. Wunan and Two-Men: two classical networks of the Kimberley.

In this section, I illustrate the relational nature of countries through two Kimberley ethnographic examples: the *Wunan* network of ceremonial exchange and territorialisation of northern Kimberley and the Two-Men Dreaming which links groups across southern Kimberley and into the desert region.

The *Wunan* is a ceremonial network of delayed exchange similar in nature to those evidenced by Thomson in Arnhem Land and Stanner in the Port Keats area (Stanner 1933, Thomson 1949). The chain of individual territories (*dambun* in Ngarinyin) and people the *Wunan* connects rests on its mythical foundation in Ngarinyin country and to the division of the cosmos between two exogamous patrimoieties, Wodoi and Jungun (Doring *et al.* 2000). But it also extends to the whole northern Kimberley and, in the colonial and postcolonial periods, has expanded to include the whole Indigenous Kimberley. It acts both as a territorial ordering device, indicating the precise location of individual groups and persons on the territory it applies to (distributing rights of ownership and use), and as a factor of regional integration across cultural and linguistic boundaries insofar as in the economic flows it orders (exchanges of such various items as food, materials, or ceremonies) value is placed on circulation rather than accumulation, that is on the continuation and maintenance of relationships with neighbours in multiple directions (see Blundell 1980, Mowaljarlai & Malnic, 1993, Doring 2000).

The Two Men Dreaming, or *Wati Kutjarra* in Walmajarri, is an extensive myth that constitutes a network of circulation that extends from the central desert to the west coast and back into the southern parts of the Great Sandy Desert, to Southern Australia (Glowczewski

1998: 205; Petri 1950). The Two Men are ancestral heroes who introduced in these regions religious laws, kinship systems and languages, and left their mark in the landscape. Contrarily to the *Wunan* it does not ascribe people to specific domains on the countries it traverses but rather, in a manner characteristic of the "western desert cultural block" (Berndt 1959) is one track (among many others) to which people can connect or assert affiliation through a variety of means – conception, ritual participation, alliance, etc. – in order to circulate on its network of named sites.

These two examples illustrate both the diversity of Indigenous socio-territorial organisation in the Kimberley and similar cultural processes of articulation between people, country and myth through which "countries" emerge as a specific kind of locality in the sense of Smith (2006, after Appadurai 1996): an embodied and moving combination of people, places and meanings or stories.

2. Colonial displacements

The settlement of the Kimberley for the purpose of exploiting its natural resources - be they pearl shells, land, landscape or minerals - entailed the massive displacements of Indigenous people from their countries. They were rounded up, generally by police, and placed in a variety of institutions - missions, cattle stations, government reserves, prisons, leprosarium and locked hospitals – established for the double purpose of securing space for the settlers and training the Indigenous people to the refinements of work and civilisation.

The crucial point is that the displacement and deportation of people, to sometimes far away places such as the Rottnest Island prison, also entailed the displacement of complex relational networks, and their relocation into these institutions. Movements of people were not uncommon across pre-colonial Kimberley, and myths abound with narratives of migrations. However, the scale of displacements entailed by the settlement of the region, both in terms of distance and number, far exceeded those earlier forms of movement.

In Indigenous Australia, death and mourning are particularly associated with a period of silence during which names and images of the dead cannot be spoken or shown. This time of mourning can be interpreted in a relational setting as the time needed to mend the network around the hole created by the disappearance of an individual. The first impact of settlement was death at unimaginable scale for the Indigenous population, whether by disease

or fatal encounter with settlers and guns; this violent period of the frontier was followed by one of rounding up people into a variety of institutions where they engaged in the work of mourning, that is of reconfiguring their networks.

In this section I take a few examples of such work, particularly through the history of the settlement of the Dampier Peninsula and the establishment of the Beagle Bay mission. First intended as a protective space against 'blackbirders', the mission became with its taking over by the German Pallotines at the turn of the century the main centre where 'half-caste' people, mostly children, were sent from the whole Kimberley area[9].

Although such places appear as places of alienation from cultural identity and practice, historical records and oral history provide an account of resistance and, particularly of local initiation ceremonies being held for the people at the mission irrespective of their ancestral origins (Bates 1985).

Furthermore, because people from far away places were put into close contact in such institutions, they were able to build new alliances between groups that were too distant from each other prior to their rounding up together. Hence the pattern of Indigenous sociality was profoundly transformed, not only because institution directors often controlled marriages, disregarding local kinship systems, but also because the mythico-territorial grounding of social identities was displaced to a primarily residential one. This transformation is particularly evident in the formation and emergence from these institutions of local "mobs" of people vesting a common identity in their long-term co-residence, be it in a place chosen for them rather than by them. Beagle Bay is but one example of such new social entities. Other major places include the Bungarun leprosarium near Derby, the Derby reserve, Mowanjum, Moola Bulla, and the many cattle stations dispersed in the region.

In 1979, when anthropologist Kim Akerman established a map of the *Wunan* network, it was not primarily based on mythical itineraries and distribution of domains but on the roads linking what had then become Indigenous communities (Akerman 1979a). He noted then that a major shift has occurred: whereas the classical *Wunan* worked as a chain of situated individuals, the postcolonial *Wunan* was structured by residential groups, or mobs, exchanging similar items as before as well as new ones but, with the help of vehicles, over greater distances. Through the rounding-up of people in institutions, the *Wunan* was extended

[9] During and following the Second World war, this role was transferred to Moola Bulla station which was run by the Western Australian government and not by Germans.

to the whole region, including the southern parts of it, and it was re-territorialised in the social and physical geography brought about by the settlement of the Kimberley, that is reorganised around new places of density such as Bidyadangah (La Grange), Looma, Mowanjum or Balgo.

Thus, by reconfiguring their networks of relationship in the 20th century, Indigenous people from the Kimberley have incorporated new objects and new technologies, which formed a new strata of significant relations to be articulated with the previous ones, persistent though displaced, in an even more complex process of relational production of "country".

3. A relational geography of the Kimberley: the work of strata.

In this section I present and analyse some of these new strata of relationships constructed in the experience of the colonial encounter as they are unfolded today by inhabitants of the Kimberley who identify as Indigenous, particularly those that applied to the new agents brought by the settlement - White bosses, Asian divers, or Afghan camel drivers. What sort of relational landscape is this history shaping? How do these stories come into play in the assertion of the Kimberley as Indigenous country?

a) Technologies and cosmologies

In attempting to develop a relational analysis of the Kimberley landscape, I build on the work of Ingold and, more precisely, on the opposition he draws between western science and hunter-gatherer practices as respectively technologically and cosmologically oriented (Ingold 2000: 216; from the opposition between the tree model and the rhizome model developed by Deleuze and Guattari, 1980: 9-37). Fundamentally, a technological orientation, premised on a radical disjuncture between nature and culture, leads to action *upon* the environment whereas a cosmological orientation, which ignores such a distinction, unfolds as actions *within* the environment.

In the Australian setting, relatedness has to be understood within the categories and frames established by prior ethnographic works on Indigenous sociality and modes of relation and exchange. Here I refer particularly to the dialectic between autonomy and relatedness on the one hand, shown by Myers in the Pintupi country of the Great Sandy Desert to inform the logic of Pintupi sociality (Myers 1986, Martin 1993), and on the other hand on the notion of

“demand-sharing”, a term coined by Peterson from his ethnographic work in desert regions: an Indigenous Australian specific mode of exchange which cannot be reduced neither to generalised nor to restrained models of exchange (Peterson 1993; see also Sansom 1988 who had proposed the idea of an Indigenous “grammar of exchange”).

It should be noted as well that Ingold’s work and that of his colleague Bird David, have led to the development of a “relational ontology” approach which seeks to explain visible cultural differences by tracing those differences to a pre-cultural level of ontology, a level that echoes what elders in the Kimberley and elsewhere refer to as the “Law”, and which has recently been presented as fundamental for the understanding of conflicts in intercultural relationships (Clammer *et al.* 2005).

But before going into the role of these ontological orientations in contemporary intercultural conflicts, I want to show how a particular cosmological orientation is made visible in discourses, narratives and practices of Indigenous people about their countries which shape the phenomenological landscape of the Kimberley as “*a signifying system through which the social is reproduced and transformed, explored and structured – process organized*” (Tilley 1994: 34).

b) Nostalgias

During my fieldwork in the Kimberley, and particularly so in the Fitzroy Crossing area, the most prominent layer of history and stories associated with the landscape I was exposed to in the company of Indigenous people was not, as an anthropological stereotype led me to imagine beforehand, the mythical layer of the Dreaming but that of the work of Indigenous people on sheep and cattle stations. Indeed the book *Raparapa*, a collection of oral histories from former *stockmen* of the Fitzroy valley was repeatedly presented to me as a good introduction to the local culture (Marshall 1989). In the course of such experiences, former stockmen, generally old people expressed a strongly felt nostalgia for “station times” and a pride in having “built up the country” at the same time as they denounced their exploitation on such stations as a form of slavery.

In this section I explore this apparent paradox – nostalgia for slavery, nomads regretting their time as herders - built in the years which followed the pastoral award wages decision which resulted in the massive displacement of Indigenous station workers and their

extended families towards ill prepared urban centres, the welfare administration and the temptations of alcohol, all of which are constitutive of today's "gap" between Indigenous people and the rest of the Australian population.

c) The violence of power

One could certainly develop a foucauldian analysis of the various institutions where Indigenous people were rounded up and put to work during the 20th century in the Kimberley as all of them feature the principle at the core of the notion of discipline - the link between increasing docility and economic utility - and because they were intrinsically linked to the economic and political development of the modern state of Western Australia (Foucault, 1972: 254).

The first element, docility, was ensured through the power of the white boss principally asserted through the provisions of the *1905 Aborigines Act (WA),* the manipulation of the gun, physical punishments and the sexual exploitation of Indigenous women (Mc Grath 1987: 103, Jebb 2002: 132). Another aspect of this violence was the immobilisation of Indigenous people on stations. Following the provisions of the 1905 Act, they needed permits to leave the stations' boundaries and were not at liberty to quit their employer of their own free will: until the 1950s, police forces in the Kimberley have worked hand in hand with settlers to bring back 'absconders' to their rightful employers (Skyring 1998: 47).

The second element, increase of economic utility, was ensured through the permit system established by the 1905 Act which gave virtually all power to the bosses to exploit the labour of their Indigenous workforce while only having to pay for this work in the form of rations – tea, flour, meat, tobacco, clothes – whose sufficiency was a function of the boss' judgment alone, welfare inspectors having being shown by historians and anthropologists to be not too vigilant in their control of these matters (Skyring 1998, Toussaint 1995, Jebb 2002).

Historian M.-A. Jebb has shown that the care of non-working Indigenous people on stations, young children and old people was a contentious issue between the State and station owners and managers in which the latter, because they played such an important role in the economy of the state until the 1960s, have always had the upper hand. Hence when welfare payments were introduced in the 1950s, they were not paid directly to the beneficiaries but to

the station owners and managers who redistributed part of them as rations and kept the rest to improve the stations' infrastructure and commercial balance (Jebb, 2002: 298).

The ration system is indeed the main reason explaining why people refer to station time as slavery and why they entered modernity in a state of poverty, deprived of capital. While they see their work as fundamental in the building up of the region – they built fences, and roads and yards, and wells, and indeed, station owners and managers remained absolutely dependent on unpaid Indigenous labour up until the award wages decision, whereupon they chose to employ very few people but introduced technological stock work with helicopters and cattle trucks - they also feel that this work is still for the most part unrecognized.

d) Interdependencies

There is another side to the story however, one which has also to do with power and movement but seen from an Indigenous and relational point of view.

If residents of the Fitzroy and Ord valleys had little choice but to resist, die or settle on the stations, a lot of people came up from the desert regions into the stations of their free will (Bulagardie *et al.* 2002, Bent *et al.* 2004), partly out of curiosity, but mainly in order to maintain exchange relations and occupy the lands south of the river that had been emptied of people in the first violent clashes of the encounter. Furthermore, regular visits to stations which turned into permanent installation with time and police insistence, were an opportunity to engage in new alliances with the people on the stations, both Indigenous and non-Indigenous. The so-called Walmajarrification (Kolig 1981, Hudson *et al.* 1985) of the Fitzroy valley to which I will turn more extensively in the following chapters, has to be understood in terms of such an autonomous form of movement stemming out of the necessity to entertain and maintain extensive relationships with a variety of people in order to live and survive in the desert or on its periphery.

I have already said a word about the meaningful relationships that were established in colonial institutions between Indigenous people who had not previously been in such close and permanent contact; here I focus on the relationships and alliances established with white bosses and stockmen through their integration within Indigenous networks and the salience of such actions for the understanding of contemporary nostalgic feelings regarding station times.

Collmann (1988: 147-148), among others (McGrath 1987, Sansom 1980, Jebb 2002) suggests that the integration of white bosses within Indigenous kinship networks operated so as to recast, through the grammar of exchange, a relation of domination into a relation of interdependency. This interdependency rested on obvious facts: the white bosses' dependency on Indigenous labour and, in time, Indigenous people's dependency on white goods (significantly, those substances provided in the rations that were of a highly addictive kind). The fact that this interdependency was set in an asymmetrical relation of power does not invalidate this perspective. On the contrary: "*Aborigines judged Europeans as having abundant wealth, so tried to ensure they were as indebted to them as possible*" (Mc Grath 1987: 157) in order to establish a long term relationship of reciprocal care; this relationship was furthermore justified as, from the Indigenous point of view, the provision of goods by white bosses to his Indigenous workforce equated to a form of payment for their unlawful occupation of their countries and exploitation of their resources without having sought the approval of traditional owners (Redmond 2005). It is important to note as well that this interdependency was not just set in economic terms. Indigenous women were charged with caring for and 'growing up' the boss' children (indeed often children to which they themselves had given birth, especially before the arrival of white women on stations in the 1950s). Interdependency, in other words, was also a matter of consubstantiality: future workers suckling their future bosses.

On another level, pastoral work itself allowed for the possibility of maintaining clearly demarcated domains of activity and residence, a necessary condition for the establishment of productive relationships. Work time allowed Indigenous people to look after their country through regular visits, while the main ceremonial time of the year, or "Law time", during which initiations are held, which usually took place just after the rains of the wet season when the country is plentiful with game, fruits and water, was rescheduled during pastoral holidays, between December and March-April, a time it still occupies today (McGrath 1987, Jebb 2002).

Indigenous people actively indigenised the pastoral industry from their position within it (Sahlins 1992, 1999). This indigenization is particularly manifested in the utilisation of pastoral terms in contemporary social and ritual activities – boss and offsider – and in the importance of the pastoral activity in development projects established and pursued by Kimberley Indigenous people from the 1970s onwards – today almost 40% of pastoral leases in the Kimberley are held by Indigenous groups. This indigenisation underpins contemporary

nostalgic feelings expressed towards station times which is not so much related to the apparent loss of discipline that followed the exile from stations but, rather, to the autonomy of movement and activity, the possibility of maintaining and even developing a subaltern reality (Chakrabarty 2000), which this particular industry allowed (McGrath 1987: 145-148, Jebb 2002: 168). It is these very traces of relative and/or relational autonomy, I suggest, that are inscribed and read today by former Indigenous *stockmen.*

e) History Wars: Massacres and Performances

I was shown the site of Luunia, on the Sturt Creek of the northern Great Sandy Desert during a Yiriman back to country trip with Walmajarri traditional owners. The Yiriman project, a cultural program hosted for youth by KALACC, is based on bringing together "on country" elders and youth-at-risk (see chapter 4 for more details on the Yiriman project). Local elders or "cultural bosses" from the communities of Mulan, Billiluna (Kurrurungku) and Balgo (Wirrimanu) oriented this particular trip not so much around the local sacred geography but towards history, that of the colonial encounter. Luunia is a massacre site where people - to whom the participants were affiliated - were said to have been brought up from the desert and then killed by the police and settlers sometime in the 1920s.

Australian history abounds with such massacre stories although they have only quite recently emerged in Australian public debate. The exponential visibility of Indigenous arts since the 1970s - whether painting, music, literature, drama or cinema – has been a major vehicle for the revelation of such difficult stories, difficult in the sense that the recent *History Wars* and Australian debates on the validity of oral histories and exact number of dead has recently shown (see Macintyre and Clark 2003).

My experience of Luunia in any case was that what "cultural bosses" wanted to show to their young people and the non-Indigenous participants was the presence of their own dead in the landscape and how their agency was maintained by visiting and telling stories about them. Luunia is situated on Sturt Creek Station, across the creek from an older burial ground that, was I told, marks the border between Walmajarri and Jaru country. Old people, not only ancestors, have left their mark on the ground, the memory of which is carried on and forward through visits and stories told in context (in this case also recorded for the local school).

Our visit to Luunia ended with an improvised ceremony around a common grave marked with white gravel and a tall Christian cross. A message from white workers employed in the area at the local church, school or clinic, wrote and buried there at the occasion of the first National Sorry Day, was read out and a short prayer was improvised by the accompanying archaeologist over the circle of participants holding hands. This particular event brought together three different aspects of colonial relationships in a single mo(ve)ment: that of the violent encounter (the grave), that of the institutionalisation (the cross and participants' stockmen's clothes) and that of the modern-day reconciliation era, be it practical or symbolic. Underlying these different layers, the name Luunia refers to an altogether different toponymy than Sturt Creek station.

Freud, in the introduction of *The Predicament of Culture*, trying to draw an image of the human psyche, suggests picturing the forum of Rome, but one in which all the different historical layers would stand *simultaneously* (Freud 1995 [1948]: 12-13). Gillian Cowlishaw (1999: 14-15) has similarly written of the Australian landscape as a palimpsest, with many potentially emerging layers of meaning and practices as a way of working through the *topoi* of the difference between myth and history, commonly encountered in Australianist anthropological writings (Poirier 1996, Rumsey 1994, Kolig 1996, etc.). What the event described above suggests is rather a particular way of producing history, through an oral narrative elaborated and delivered *in situ* which articulates in its own movement different heterogeneous historical layers according to a specific context of enunciation, rather than through a linear model of past and present.

"*Why bother remember a past that cannot be made into a present?*" asks Danish philosopher Kirkegaard (quoted in Chakrabarty 2000: 108). When enunciated the past is made present; myth and history appear as only two particular modalities, among others such as kinship or personal history, of constituting significant layers of memory, to be articulated and performed in a specific time and place.

4. Contested countries of the Kimberley

I now turn to the discussion of contemporary situations where diverging conceptions of what "country" is and means generate conflicts across what have been presented as cultural or ontological boundaries.

a) Native Title

Almost 80% of the Kimberley is already or will be claimed under the Native Title legislation. In this section I present some aspects of the Ngurrara claim on the northern Great Sandy Desert, and particularly the massive (8x10m) painted map of the claim made by 45 Indigenous claimants and presented as evidence before the court, in order to illustrate what Povinelli has called "the cunning of recognition" (Povinelli 1999, 2002): although the painting and claimants' comments on and performances of the painting illustrate the notion of a "living country", inhabited by many active human, dead or non-human agents, the dynamics of "tradition" is denied by the very law supposed to be recognising this tradition.

Under Native Title law, Indigenous rights to land may be recognised if the claimants can satisfy to the definition of such rights and laws according to the Australian legislation and jurisprudence which is at least partly based on earlier anthropological models hotly contested today (Weiner and Glaskin 2006: 2). As Sullivan remarks, the legal forms of recognition of Indigenous laws creates a « *dissonance between the lived experience of mixing and the need, in the face of modernity, to represent themselves as unmixed* » (Sullivan, 2006: 255), while Merlan indicates that they create the necessity to deny coevalness in the course of articulating claims in terms of tradition (2006: 85-86).

The "cunning" is such that not only do people have to conform to Australian judges' conceptions of their own culture, but, because Native Title law establishes a rigid and essentialist version of Indigenous laws and cultures through a criterion of authenticity, it creates tensions within contemporary Indigenous communities as it excludes many people from being recognised as legitimate "traditional owners" although they may and do entertain meaningful relationships with particular "country" which are constitutive of their being and self as Indigenous people, either because of long-term residency or emotional forms of attachment (Smith 2006).

b) Looking after country

The same set of oppositions between a relational involvement with "country" and technological definitions and understandings of "land" is apparent in development and ecological debates. Here I concentrate on two aspects of such conflicts: first the myth

according to which the Kimberley is a pristine and essentially natural environment, and second the conflicting views about what constitutes good country and proper ecological care for country.

Indigenous people not only have long had ecological practices which have had an impact on the Australian landscape, for example 'fire stick farming' (Jones, 1969, 1980; Kimber 1976; Langton 1998), but since the settlement of the Kimberley region, they also have been actively engaged in many activities and industries - from pearl shell collection to oyster farming, from fencing to road building, from droving to mining – and do claim to have 'built-up' the country although it was only in exchange for rations. The ecological impact of these industries was made even more profound as they often prevented Indigenous people from exercising their own sets of practices.

Hence, the bush today, although it may seem 'untouched' to a visitor, is very different from one the older people remember having journeyed through and grown up within. By presenting the Kimberley as a place of pristine wilderness, tourist operators contribute to the dissociation of Indigenous people from their active and ongoing engagement within the Kimberley landscape. The same denial operates in their characterisation as prehistoric people representing the oldest culture in the world: it denies them a history (tourism operators indeed sell cultural tours as well). After having been made "timeless", they are also constructed as either "placeless" or "displaced" (Head, 2000: 61; Bayet-Charlton 2003; Langton 1998).

Kimberley Indigenous people's ongoing engagement with their ecological environment, which is also social, emotional and epistemological as I have shown, is also denied by some current official land care practices and in the work of conservationist NGOs. Kimberley Indigenous people strongly feel a duty of care towards their respective countries, whether by ritual or other means, and they have repeatedly shown it through their opposition to, or today in their negotiations with, mining companies. Their position stems from their conception and practice of those countries as inhabited and alive, which contrasts strongly with conservationist programmes aimed at restoring the Australian environment to a supposedly pristine and original state. Thus, when an officer from the Department of Environment and Heritage told the Mulan people of the department's project to reintroduce endemic species in the Paruku (Lake Gregory) area, he was also asked by traditional owners to reintroduce cats and rabbits, two introduced "pests", on the grounds that they also were "good meat".

c) Ontological heterogeneities

These various examples very much illustrate the fact that "land" is still at the heart of the conflicts opposing Indigenous people to other actors interested in the development of the country: government agencies, NGOs, tourism operators, mining companies, and other Indigenous people to name but a shortlist of the major ones. Those conflicts do not rest so much on the question of development in itself, although the concept in its evolutionary definition has long been debated (Coombs 1989, McIntosh 2003, Hill *et al.* 2006), or the use of natural resources as on differing conceptions about what those resources *are*, and hence on the manner in which to use them. One of the principles stemming from the Kimberley Sustainable Economies Roundtable, which gathered Indigenous people from the region and allied NGOs and businesses states: "*Culture guides economic activity for the Indigenous people, and appropriate development must be based on healthy country and strong culture*" (R. Hill *et al.*, 2006: 163).

These differing conceptions, leading to diverging or even contradictory practices, fit well into the "ontological" perspective developed from the work of Bird-David with Indigenous people, the Nakata of Tamil Nadu in India, and Ingold's relational analysis of hunter-gatherers' societies: these authors claim that ontological differences are fundamental in the conflicts opposing Indigenous peoples across the globe to the respective states and societies in which they are embedded and from which they are simultaneously marginalised.

This discourse however, even if it echoes Indigenous notions of "Law", may well contribute to establishing another essentialising dualism in place of a former one that realities encountered in the field consistently contradict. The stake, I argue, is not so much to draw a list of possible identities emerging from a bounded set of ontologies but to account for the social processes, representational discourses and contexts generating such identities. In this chapter we have seen that in this respect, the Kimberley was characterized as an heterogeneous field: myth, kinship systems, development (whether capitalistic or sustainable), conservation are all various myths competing for recognition as true stories; in their daily experience, people, Indigenous and non-Indigenous alike, draw on and articulate these various myths in order to simultaneously perform their roots and their contemporary position. The danger of an ethnographic focus lies in only considering the Dreaming layer as salient for the contemporary enunciation of Indigeneity: in the relational nexus from which individual

countries emerge, no layer is *a priori* more significant than another: the problem lies in articulation, enunciation and performance rather than in classification.

CONCLUSION

In this chapter, I went from administrative definitions of Indigenous people to end up with a situation of heterogeneity and relativity of cultural, ontological and epistemological boundaries. I have attempted to show how networks of relationships have been actively reconfigured and re-territorialised by Kimberley Indigenous people through the history of the settlement and administration of the region, and articulated to new agents, objects and discourses which have differently affected individual persons and groups across a region that was already characterized by many diversities. In order to do so I particularly insisted on those historical dimensions that are constitutive of contemporary Indigenous identities and voluntarily downplayed the importance of the *Dreaming*, although, as the record of Native Title determinations in the Kimberley shows, such a layer is still very much present as well.

Relational models are based on the model of the rhizome developed by Deleuze and Guattari (1980), a model that echoes particularly well with classical Indigenous notions of countries as they are primarily structured as lines and nodes, networks of various kinds, and because power and knowledge are distributed horizontally unto the landscape itself and all living agents. However, the rhizome model, even though it admits the idea of strata and layers, cannot fully account for the localised hierarchies of power and knowledge within Indigenous societies. Furthermore, the problem that the contemporary Kimberley as an Indigenous country confronts us with is not that of the rhizome, rather, it opens the question left open by the French authors, that is the articulation between rhizome-like and tree-like structures for if one can say that Aborigines and the state do form a sort of rhizome through relations of interdependency, these relations are also framed in the hierarchical terms of an asymmetrical exercise of political and economic power. In the second chapter, I present and analyse the way in which elders from the Kimberley have attempted to unfold their rhizome-like conceptions into the Australian political space.

CHAPTER 2 THE KIMBERLEY ABORIGINAL LAW AND CULTURE CENTRE

INTRODUCTION

Between 2005 and 2007 I spent fifteen months following and participating in Kimberley Aboriginal Law And Culture Centre's activities, one of the three regional representative Indigenous organisations in the Kimberley with the Kimberley Land Council and Kimberley Language Resource Centre, created between 1978 and 1984 by Indigenous elders and cultural bosses from the whole region, across sometimes more than thirty distinct groups (corporate identities appear just as fluid as individual identities). KALACC is tightly linked to both these other organisations both in pragmatic terms – they share in many projects, hold joint annual general meetings – and in structural terms: the three organisations are based on an executive committee of "bosses" who are nominated and can speak for matters such as land, language and law and culture.

My analysis here unfolds from KALACC cultural bosses practices and discourses about Law and Culture; in this sense it considers the organisation as a cultural process rather than a form in itself with its own peculiar culture (Wright 1994). In this chapter I concentrate on the "Law and Culture" aspect of Indigenous cultural and political practice in the Kimberley, exploring the meanings of this phrase in the history that shaped the creation of these organisations and the way they have managed to translate or not their subaltern realities from the administrative and bureaucratic space in which they are embedded.

I - "LAW AND CULTURE": ETHNOGRAPHY OF A CONCEPT

In order to explore the meanings of "Law and Culture", I use both the existing literature on Kimberley Indigenous people, (particularly Kolig's work, Akerman 1979, Tonkinson 1988), my own ethnographic material and Indigenous accounts, especially those published by KALACC in 2007 in *New Legend: A Story of Law and Culture and the Fight for Self-Determination in the Kimberley*. "New Legend", a title chosen by former KALACC chairman Joe Brown, designates the historical period which started with the end of Indigenous institutionalisation in the Kimberley from the early 1970s on, during which time Kimberley Indigenous people entered the field of Indigenous politics through formal representative organisations. A specificity of the Kimberley region is that this transformation was led and effectuated by a generation of bosses whose experience and practice of power and authority was ritually ordered: their political organisation was an act of secularisation of ritual power.

1. KALACC, Fitzroy Crossing

Since the election of a Walmajarri chairman in 1993, KALACC office has been relocated to Fitzroy Crossing from the coastal town Broome where it had stood under the chairmanship of a Bardi man from the Dampier Peninsula (1984-1993). The staff in the office is composed of a coordinator, an accountant and a project officer; the chairman of the executive committee at the time of my fieldwork, stopped in regularly as he lived in the adjoining Kurnangki community. Most of the work in the office consists in organising, attending or hosting meetings of all sorts and applying for or reporting about funding.

KALACC's main activity, and the very reason why it was created, is to distribute funds to groups or communities wanting to organise ceremonies, most of which take place during "Law Time", but it is also involved in a range of other local or regional cultural activities such as NAIDOC week, the annual Garnduwa sports festival or the regional cultural festival every three or four years; KALACC also serves as an agent of sorts for a variety of traditional dance groups of the region such as the Bardi or Wangkajungka dance groups, organising their attendance at festivals nationally and internationally.

Here I primarily define "Law" in relation to what is called "Law Time" in the Kimberley context, which is the season during which initiation ceremonies are held. "Law" in this sense refers to ritual practice, which is presented by elders as a practice of teaching and

often compared with university. The specificity and efficacy of performative representations such as rituals lie in the fact that their object and means coincide: they are embodied relationships (Rappaport 1979, Turner 1982, Préaud 2007). What is basically taught, then, in this secret and restricted university, I suggest, are sets of relationships linking people, places and myths or stories and the manner in which these relationships can be articulated into action, such as the one ritually performed. Kolig (1996: 278; 1981) has suggested that the "new legend" era had been a period of cognitive change for Kimberley Indigenous people, with a progressive loss of ritual meaningfulness and the advent of modern political thought, with the displacement of ethnic boundaries. In following the road traced and followed by Kimberley cultural bosses through KALACC I intend to show that if ritual activity has indeed been significantly transformed, ritual functions and processes, the performative ordering of sets of relations, has not only been maintained but extended towards new contexts.

Following my primary definition of Law, at a primary level, "Law and Culture" can be understood as signifying a tension between secret-sacred Law activities and public Cultural ones: in this light, the move of the office from Broome to Fitzroy Crossing can be understood as a movement to reorient the organisation on the Law side of its affairs - there being a strong and tight network of people in the Law in the Fitzroy Crossing area - after ten years in Broome where it had concentrated on cultural activities such as developing a publishing house (Magabala books, autonomous since 1989) or an arts and craft gallery (Goolarabooloo Arts and Craft).

This, however is only a distanced definition: when I asked KALACC Chairman how he would translate "Law and Culture" in his language, Walmajarri, he spoke two words: *Wunan* and *Kuruwarri* which both refer to the ritual sphere and the conditions of transmission and reproduction of cultural knowledge and are not Walmajarri words. The following exploration of "Law and Culture" is based on these two words, as such it is an attempt to provide an Indigenous understanding of this phrase, but it is in fact limited to my own understanding, based on what I was shown and what I could learn to associate.

2. *Wunan*: secularisation of ritual power

We have seen before that the *Wunan* designates a cycle of ceremonial exchange and that it had been re-territorialised in terms of a new social geography brought about by the

settlement of the Kimberley. But I have not yet said quite precisely how this feat was achieved.

a) Travelling cults

This re-territorialisation was effectuated through the circulation of very specific items in the *Wunan* cycle of exchange and which have received considerable ethnographic attention and documentation: nomadic rituals or travelling cults (*wanderkulte*) (Lommel 1950; Petri 1950; Petri & Petri-Odermann 1970; Kolig, 1980, 1981, 1987; Widlock 1992, 1997; Poirier 1992, 1996; Glowczewski 1983, 1996, 2002).

In this section I present three such rituals, *Juluru, Worgaia* and *Kuranggara* which Kimberley Indigenous people call "law" (e.g. worgaia law) or "business" in the desert (Balgo business is the *Juluru*)[10]. These three rituals share the particularity of addressing the settlement situation. As Widlock (1992; see also Rappaport 1979, Turner 1982) suggested first, I am here more interested in what these rituals *did*, that it is in their social efficacy (rather than in what they possibly meant or represented) as they paralleled the advent of the politics of Indigeneity in the Kimberley and the institution of "Law" as an intercultural relation term.

The three rituals, although very different in content share a common set of features as to their nature and use. Not only all of them were dreamed and composed in a recent past, a common way of introducing innovations throughout Indigenous Australia, but none of them is directly linked with a particular tract of land. This specific trait of these rituals can be linked to the situation in which they were dreamt and circulated, that of major social and territorial disruption which prevented many local cults to be effectively performed anymore: religious practice, just as networks and relationships, had to be re-territorialised in the new conditions of existence faced by Indigenous people in the Kimberley.

Kuranggara and *Worgaia*, however (Petri & Petri-Odermann 1970, Glowczewski 1996), are linked to earlier mythical tracks and practices, particularly those of the Tingarri (Dinari, tingari) which criss-cross the Great Sandy and Great Western deserts, and it has been suggested that they were instrumental in legitimating in ritual terms the presence of desert

[10] There are many other such cults travelling throughout Indigenous Australia and the Kimberley on the major trade routes and local networks of exchange that have been evidenced early on in various ethnographies (McCarthy 1939-40, Micha 1970, Poirier 1992). I concentrate on these three rituals particularly because of their particular relation to the colonial encounter.

people on the new territories they occupied following their movement out of the desert (Kolig 1981, Widlock 1997).

Indeed, Akerman (1979a) has shown that the circulation of cults and the participation in Law activities, which went through a renaissance in the late 1960s and 1970s, drew a "Ring of Fire" around these deserts, going through the communities and stations in which former desert people now lived; Walmajarrification in fact occurred on the whole periphery of these deserts, with other groups (Martu in Jigalong or Pintupi in Papunya for example). Kolig (1981) has also shown that desert people in the Fitzroy Valley area actually transformed their religious practice by reframing the myriad of Tingarri tracks and sites into two major 'macro-myths' which people could access more freely, that is irrespective of their totemic and/or geographic affiliation to these tracks, but only in relation to the distribution of ritual roles entailed in the subsection system within collective localities.

The subsection was simultaneously established across the region, though not superseding local kinship systems but offering a common system of reference for the people with various languages, cultural practices, cosmologies and kinship systems rounded up in colonial institutions (Kolig 1981, see also Glowczewski for a similar discussion of the adoption of subsections by Walmajarri people). It appears that the *Worgaia*, based both on Tingarri and Christian mythologies (Petri and Petri-Oderman 1970, Kolig 1980, 1981) facilitated the diffusion of this organisation. Because it was articulated to rituals with no specific territorial attachment it also allowed desert people to claim "boss" status on countries that were not theirs previously and to which they had not claimed particular rights in the past. The long-term effect of the circulation of the subsection organisation is its being a universal reference for kin-based activities throughout the Kimberley.

"*In one sense the* Worgaia *transcends local languages and mythico-ritual boundaries. As it continues its embracing movement into the west, its own land-based context becomes divorced from its message. In other words, that message concerns land in general, the wider issues of fertility, and the implications of collective religious commitment. These factors are important because many of its adherents are, in fact, removed from their own particular territories. The* Worgaia*, then, can be seen as a vital mechanism, unifying all Aborigines brought within its embracing power, covering all country regardless of the particular mythic being hitherto responsible for sections of it*." (Akerman, 1979a: 240-241).

The regular and intensive performance of a new practical organisation of ritual activity within non-localised nomadic rituals such as the *Worgaia* had far-ranging political consequences in the sense it was instrumental in the development of a pan-Aboriginal political consciousness, as Akerman and others have suggested (see below).

Another important trait that these rituals share is their particular mode of exchange: all three rituals were exchanged in a similar fashion across the Kimberley (east to west for *Worgaia* and *Kuranggara*; west to east for *Juluru*) which led Kolig (1981) to talk about "religion as commodity": mobs paying other mobs, with goods and money, for the transmission of whole or parts of these rituals consisting of songs, designs and hoards of sacred objects, or *tarruku* (close to central desert *tjuringas*). However, unlike capitalist modes of economic exchange, value is not so much placed on accumulation as it is on *circulation*, in this case, from mob to mob; a circulation which, as Michaels noted about similar processes in the central desert, rest on and reinforce the value of secret knowledge from which authority is derived within ritual contexts (1994a [1986]: 8). Furthermore, Poirier showed that a ritual or ritual episode is only considered properly paid for when a similar item is exchanged from the other direction (Poirier 1992).

This circulation of rituals by travelling mobs, carrying sacred items and ritual paraphernalia from station to institution or community to community, is also of particular interest in the sense that, because it was done on the geographical ordering of the now settled Kimberley, through the network of built roads and tracks, it actually incorporated this mode and network of circulation into the religious practice of Kimberley Indigenous people. Kolig (1981) has also shown how desert people recently installed in Fitzroy Crossing have actually built such new communities as nodes of this new network through the holding of rituals and the making of sacred objects which are an essential feature of *Worgaia* and *Kuranggara* rituals.

b) Mobs and political consciousness

« *What we observed in 1960 and what had in no way stood out six years earlier in the same area , was more or less the outline of a 'culture consciousness'. This should be understood as an attempt to preserve those institutions and concepts of the past which were*

considered essential for the continuity of life in the present and future » (Petri & Petri-Odermann, 1970: 251).

The most striking aspect of these three travelling cults is their link to the emergence of a pan-Aboriginal consciousness among Kimberley Indigenous people. Each of them is related to some aspect of the colonial encounter and experience. *Juluru*, for example, addresses the question of imprisonment and the removal of people from their country or family; it was initially dreamt on the Pilbara coast after the shipwreck of the *Koombana* which was then transporting Indigenous prisoners from the Kimberley to the Rottnest Island prison. Furthermore, the *Juluru*, an initiatory cult for middle aged people, introduces through its practice a set of new roles such as "prisoners", "soldiers", "middle men" and "bosses", which are articulated to the social place of Indigenous people within modern Australian realities (Glowczewski 1983, Widlock 1992). Glowczewski (1983) has suggested that the *Juluru*, as opposed to classical rituals, could be analysed as a "cargo" cult in the sense that it provides for its Indigenous participants to acquire and share in the wealth brought by the whites, without losing themselves, that is by traditional ritual means and practices (for a discussion of cargo cults in Indigenous Australia, see Rose 1998).

Worgaia, which travelled through the Kimberley at the same time as the *Juluru* but in the opposite direction in the 1960s-1970s, is centred on the figure of *Jinimin*, a black and white Christ-like figure, promising the advent of an egalitarian society in the future *if and only if* Indigenous people kept to their own particular Law.

Taken together, these Laws provide a formula of intercultural relationship developed subsequently in the politics of Indigeneity by Kimberley Indigenous people: demanding a partnership respecting local cultural singularities.

Several authors (e.g. Petri and Petri-Odermann 1970, Glowczewski 1983, Widlock 1997) have insisted on the link between these cults travelling through the Kimberley and the growing Indigenous political activism of the 1970s, itself linked to the new policy of self-determination. In this respect it is interesting to note here both Widlock's definition of mobs as "action groups" (following Canetti's definition of mobs as the elemental level of collective mobilisation against the state), and the origin of the *Juluru* in the Pilbara, where in 1946 communist activist Don McLeod and his associated Indigenous partners, among whom a man

named Coffin (homonym of the person said to have first dreamt the *Juluru*)[11], had staged the first massive strike on pastoral stations in the form of a collective "walk-off". McLeod and his followers set up the community of Strelley, where they established their own cattle company and mining enterprise and from where they were to exercise considerable influence on neighbouring groups, through the transmission of the *Juluru* towards the north and their anti-colonial ideology. At the time the *worgaia* entered the Kimberley, in the mid 1960s, the Gurindji from Wave Hill did their own walk-off which, with the Yolngu's opposition to bauxite mining at Gove, gave strong impetus to the growing development of a national land-rights campaign. Similarly it is interesting to note that the *Juluru* was performed at Noonkanbah in 1980, some years after it had been transferred further east and when parts of *Worgaia* were actively being exchanged, at the time the Yungngora community living at Noonkanbah publicly opposed the Amax American mining company and the Western Australian government, both obsessed with the idea of finding oil at Noonkanbah on the sacred site of *Umpampurru* (P or Pea Hill).

c) Noonkanbah: Two Laws

The dispute at Noonkanbah lasted three years and marked the starting point of Kimberley Indigenous political activism (see Hawke and Gallagher 1980 for a detailed account of the dispute) – six years after the national move towards a self-determination policy in Indigenous affairs, which was translated into land rights for Northern Territory Indigenous people; Indigenous organisations were created, both grass-roots and statutory, such as the National Aboriginal Consultative Committee (NACC then NAC), and there was increasing public attention on Indigenous issues.

Originally a sheep station leased by the Emanuel Brothers company, which turned to cattle in the 1950s before being abandoned in the early 1970s, Noonkanbah station was bought by the Aboriginal Lands Trust which vested it in the Yungngora and Kadjina Aboriginal corporations formed by former workers of the station who had been living in exile in Fitzroy Crossing and demanded a place for themselves. The Yungngora mob, led by Walmajarri man Nipper Tabagee established itself in Noonkanbah and started a "develop-

[11] Swain (1993) suggests that McLeod's partner and the dreamer of the *Julu are* the very same man, a hypothesis that seems infirmed by Paddy Roe's information to Glowczewski that the Juluru was dreamt in 1912 by a grown man.

man" project (Sahlins 1992): running the cattle station in order to feed the benefits into the cultural development of the community as an important meeting place, a Law stronghold in the ritual network. An independent bilingual school was set up with the help of the Strelley mob, experienced in such matters.

By the end of the 1970s the Kimberley knew a mining exploration boom which affected Noonkanbah station: although government had allowed Yungngora people to live there according to their aspirations, it had not made them owners of the station. On the day a Kimberley Land Council was formed in Noonkanbah, during a pan-Aboriginal cultural festival, on the model of the Northern Territory's statutory NLC and CLC created by the ALRA 1976, an Amax bulldozer went through a male initiation ground and damaged Tabagee's spiritual birthplace (Hawke & Gallagher 1989). This incident developed into a full-scale struggle between the Yungngora corporation/mob and the conservative Western Australian Government on the question of mining Aboriginal land. After three years of passionate opposition and national public debate, the Court government took over the exploration permit, entered Noonkanbah by force and finally managed to drill a hole (although not deep enough to provide certain information as to the presence of oil).

Yungngora people, with the help of the recently created Aboriginal Legal Service, developed an argument for opposition based on two main related points: first and foremost their ritual and legal responsibility, in the terms of their own Law, for the ground to be drilled; secondly but not with much more luck, the Western Australian *Aboriginal Heritage Act* 1972, the only concession to the self-determination policy of the Western Australian Parliament of the time, which provided for the registration, recording and protection of places and objects which may be "of importance and significance to people of Aboriginal descent in Western Australia"; in particular it applies to places and objects (and storage areas for objects) that may have sacred, ceremonial and ritual significance. The centre of the dispute thus became a struggle over the definition of the meaning and content of "sacred site".

The importance of the Noonkanbah dispute lies in the fact that this debate was both set in the terms of two different laws and law practices – Indigenous Law stemming from the very ground as opposed to Government's paper law and manoeuvres to bypass it[12] - and relayed publicly through press and television nationally and internationally - the journalist

[12] This opposition also appears in stories or "myths" about Captain Cook in the Kimberley presented and discussed as moral narratives by Kolig 1979 and Rose 1984; see also Berndt 1970 for an account of "traditional morality" in the Western Desert.

Steven Hawke was employed by the Yungngora association as a public relations officer during the dispute in order to manage the tremendous media attention and pressure the event was commanding. Yungngora spokesmen and elders, during public meetings, in the press, in correspondence to ministers and members of parliament insisted on the impossibility for them to break their own Law by not protecting the site in Noonkanbah, while in the courts their lawyers pressed the case in the terms of the *Heritage Act*.

In this sense, Noonkanbah marks a turning point: it was the moment when holders of ritual power from the Kimberley went public and articulated politically and publicly a claim for social justice and land rights, establishing links with Indigenous groups and organisations from all over Australia, but also with journalists, politicians, and international organisations (at the end of the Noonkanbah dispute, the two Kimberley representatives for the NAC went to Geneva to speak for Noonkanbah at the infant International Working Group on Indigenous Peoples within the Sub Commission for Human Rights Issues of the United Nations Organisation).

d) Politics of Indigeneity

"*Customary law did not exist until the introduction of a sphere of political activity from which it had to be differentiated*" (Demian, 2003:99).

At this juncture, "Law" occupies an ambiguous position as it is a tool for articulating Indigenous claims to specificity within the (Western) Australian state but a tool which relies on a term already heavily defined, appropriated and incorporated by the same state. In the same way, the self-determination policy worked to impose on Indigenous groups, whether organisations or communities, the adoption of corporate identities in order to be recognized: Indigenous groups having to speak and behave in the state's terms.

"*The emergence of a domain called (variously) the 'customary', the 'traditional' and/or 'the Indigenous' is made visible chiefly in the bi-cultural context of the modern nation-state. The 'invention' of tradition is not, as the phrase might suggest, an essentially autogenously generated transformation from within a community perceived to be spatially and culturally distinct. It is a gloss for a particular moment in inter-cultural relations, especially of an asymmetric nature*" (Weiner & Glaskin 2006: 4).

This very "moment in inter-cultural relations", signalled by the emergence of secular organisations and a public discourse about Indigenous Law as the core of its specificity, emerged in the Kimberley through the Noonkanbah dispute. Most contemporary Indigenous leaders sitting on the regional organisations' executive committee participated in the events. This particular moment is that of a formal separation between ritual and political spheres, although they remain in the Kimberley tightly related.

But the way Yungngora elders tried to convince government and Amax representatives - by revealing their sacred objects and creating or attempting to create their "white brokers" (Collmann 1988, chap. 1) - indicates that, at the same time they were organising themselves in a secular fashion, they were pursuing their own relational logics and attempting to make them operative within the state system; it appears, though, that mostly anthropologists, rather than politicians, judges or miners, understood the relational meaning of such revelatory practices (that is, that knowledge revelation imparts a duty of care and participation).

In affirming the strength and importance of their Law, Yungngora and Kimberley people attempted to establish themselves as responsible and *autonomous partners* vis-à-vis the state. In order to do so they had to establish corporate entities (the Yungngora community, the Noonkanbah Aboriginal Pastoral Company, the KLC) through which they both acknowledged their relationship with the State and tried to change it by framing it, through "Law", in their own relational terms.

In the next section, I explore further the ambiguities of such a conflicting interrelatedness, whereby two different sets of knowledge and practice work through a common vocabulary, by considering the relation of such a "Law" to the second term of the concept, "Culture".

3. *Kuruwarri*: Performances of Indigeneity

Kuruwarri is a Warlpiri word, commonly used throughout the Western Desert which primarily translates as design or mark. KALACC chairman's definition of the term related it to the notion of "heritage", that is the set of songs, designs, objects and stories associated with a particular place or ancestral being. Ethnographic explorations of the term (Poirier 1996, Glowczewski 1991, Watson 2003, Michaels 1992; see also Meggitt 1962 and Peterson 1969)

stress that *Kuruwarri* are not simple representations but, rather "*a direct manifestation of ancestral beings and their actions*" (Poirier 1996: 56); it was thus variously translated as "image-force" or "vital essence" to suggest the ongoing presence and agency of ancestral beings.

Kuruwarri, then, refers to the different aspects under which a totemic reality manifests itself visibly and locally, in the present - it is the totemic heritage which is regenerated and reproduced each time a ritual is performed and/or a new generation participates in it. In this sense it can be linked to the Indigenous categories of under/on top (Glowczewski 1991a) or inside/outside (Morphy 1991, Taylor 1989) which refer both to different levels of knowledge (public, sacred, secret-sacred) and to the movement whereby what exists virtually in the *Dreaming* is made present and actual or how what is secret can be made public.

Linguist and education specialist Michael Christie, working in the Yolngu context of north-east Arnhem Land, has thus expressed this movement characteristic of ritual action: "*In the Yolngu world it is not so much that very reality has an inherent structure, but rather that very structure can be seen to inhere in a whole range of realities*"(1992: 7). This, the performative definition of a specific social situation by a montage of existing ritual texts, I take to be a salient way to understand the "Law and Culture" concept as translating this ongoing passage and feedback relationship from inside to outside, secret to public, virtual to actual. The conditions of possibility of such a movement have been greatly affected by the settlement of Indigenous Australia and modern incorporation of Indigenous knowledge within legal practices, political debates and increasing media representations; organisations such as KALACC and KLRC were set up to address such transformations.

a) Cultural Festivals

The history of the three regional representative Indigenous organisations from the Kimberley has been punctuated by regional "cultural festivals" during which people from the whole region and beyond gather in a particular place for a few days in order to both discuss social and political matters and to showcase public dances to each other; indeed, all three organisations were created during such festivals (Noonkanbah 1978 for the KLC, Ngumpan 1984 for KALACC and KLRC). Each year, the annual general meetings held conjointly by the three organisations act as a mini-festival, resting on the same set of activities.

Since the first Indigenous Australian regional cultural festival, held at Lockhart River (Queensland) in 1972, the form has been adopted by an increasing number of groups in Australia and the Pacific (Henry, 2008, p.52). In 2009, there is one national Indigenous cultural festival in Australia (The Dreaming Festival), three major regional ones (KALACC, Garma, Laura) and an increasing number of local festivals (in the Kimberley: Shinju Matsuri in Broome, Kalumburu festival, Mowanjum festival, etc.). How does one explain the success of such form as the festival?

Numerous authors have stressed the importance of performative situations in the Indigenous practice of politics and culture as a means to both maintain locally and project in the public space the relationships of mutual generation between people and place, and to demonstrate the intergenerational transfer of cultural knowledge and practices participating in the establishment and assertion of Indigeneity (Henry, 2008, 2000; Magowan, 2000). Indeed dance and performances occupy a fine space between spectacle and politics, most particularly in Indigenous contexts (Glowczewski & Henry, 2007).

The KALACC festival can be seen as an extension of the movement of secularisation of ritual power or, to put it differently, the projection of ritual practices into novel situations and sets of relationships. Specifically, the regional festival acts in a similar way as the Laura festival does for the Cape York region as Henry argues following Chase: "*While allowing Cape York people to celebrate their social and cultural differences, the festival fosters connections that have contributed to an emerging regional Cape York identity*" (Henry, 2008, p. 57). In other words, the festival participates in the reproduction of the Kimberley as Indigenous country. In this sense, one can see a striking parallel between festivals, whose success rests on the largest participation of Kimberley Indigenous people and groups, and former ritual gatherings in which, because of the distribution of knowledge and power in a classical setting, the number of participants determined the extent of the "country" which was to be ritually enacted and acted upon (Michaels, 1994b [1986]: 32).

It is important to note here that festivals and AGMs are the occasion of a regional mobilisation, both in terms of each group "straightening" its dances for public performances and in the pragmatic terms of dozens of groups travelling to one place. Also, festivals and AGMs are open and closed by dances from the place where the gathering is taking place, in the same manner as a ritual ground is opened and closed during religious gatherings by specific ritual actions associated with the particular ritual, place and participants.

The reunion of Kimberley elders and leaders in one place for a definite time is of both ritual and political significance. This is also signalled by a specificity of the KALACC festival: the fact that it is not open to a tourist audience. Participants are Kimberley Indigenous people, members and staff of the organisations, or specially invited guests: Indigenous groups from other regions (particularly the neighbouring Pilbara or Northern Territory) and/or a "happy few" national or federal politicians.

This strategy, whereby a small group of influential *Kartiya*s is invited to an event entirely controlled by Indigenous Executives from the three organisations is a conscious political choice as opposed to a strategy of developing the public opinion's awareness of Indigenous issues by opening the festival to national and international visitors (a choice adopted by Garma and Laura festivals organisers).

The question of opening the KALACC festival to tourists (that is the potential money they could bring to the organisation of such costly events) was discussed during a KALACC Executive meeting held at Broome in December 2006, triggered by a commercial proposition from aviation companies. Although the meeting did not take any firm resolution apart from the necessity to discuss further the matter (a usual response), the debate that took place showed that the key issue here was that of control and privacy: "*Do we have a festival for a Kartiya audience or for ourselves? Do we want to make it commercial simply because of our lack of financial means? Are our children learning Law and Culture to take charge of it or to show it to Kartiyas? How can we have a public festival and stay true to our original idea of a mutual demonstration of our survival?*" (KALACC Executive meeting minutes, 7.12.2006).

b) The public enunciation of Law and Culture

These questions all relate to the new conditions of enunciation of Law and Culture established by the incorporation of Indigenous Law and Culture in state processes and legal practices in Australia, that is to the necessity for Indigenous people to reveal publicly aspects of their knowledge in order to obtain recognition. The cunning and paradoxes of such a situation were established at the conclusion of the Noonkanbah dispute when Indigenous chairperson of Western Australia's Aboriginal Land Trust, Ken Colbung, precipitated the government's final intervention by publicly contesting, based on unidentified information, the

validity of the knowledge, stories and objects revealed by elders to government, Amax and justice representatives to present their case.

The new situation for the enunciation of Indigenous cultural knowledge - the necessity to make it public on one hand, and, consequently, to expose it to contestation[13] – puts considerable stress on what Michaels has described an "oral information economy". Michaels (1985, 1986) has described among the Warlpiri of Central Australia, how their social networks could also be considered as information networks, that is where information is a currency circulating according to specific constraints described as the rights to listen, to know or to speak - the last being the highest in the political order entailed by this economy of information, where the secrecy (its imposition and its revelation) is the fundamental operator (see also Keen 1994 or Morphy 1991 on this matter).

The various forms of recognition of Indigenous difference in the era of self-determination and reconciliation entail the necessity for Indigenous people to transform the very modalities of circulation, exposition and revelation of their cultural knowledge in order to extend their "politics of the secret" (Anderson 1995) to non-Indigenous people and institutions. To put it simply, the issue confronted by Kimberley, among other Indigenous people, is that of the detachment of information from the person and/or place of its enunciation through its representation and exposition in *Kartiya* media.

In order to deal with this issue, Kimberley Indigenous people have developed a range of tactics, of which cultural festivals as well as contemporary Indigenous arts, I argue, are essential components, in the sense that they allow what has been described as "secrecy in public" (Keen 1994: 226, Henry 2008:64) on the one hand and, on the other hand, that they provide Indigenous people with a legitimate space, that is embedded within state understandings of what appropriate culture is, to perform their Law and Culture as a dynamic process of teaching and learning, of actualising and transmitting knowledge, power, and social relationships.

Other tactics included at first the production what Collmann (1988) has called "white brokers", that is the revelation of secret information to selected Kartiya, according to their influential position within political or administrative institutions, in order to inscribe them within long term relationships of mutual obligation. Anthropologist Kolig, who was the head

[13] See the Hindmarsh case and debate for a recent illustration of the modern condition of Traditional Indigenous Knowledge.

of the Aboriginal Affairs Planning Authority in the Fitzroy Valley Area in the early 1970s, is paradigmatic of such a tactic, introduced as he was to secret aspects of Law and thus gained to the Indigenous cause.

This tactic soon proved its limits, though, such as in the Noonkanbah case, and since this time, conditions of access to Indigenous secret knowledge and practices - as I have witnessed during my fieldwork - have been restricted in relation to their increasing economic and legal value. "Secret" thus remains an essential part of Indigenous politics as it is a tool for delimitating Indigeneity: « *Secrecy has in fact gained a new importance as part of the definition of Aboriginality. That which is kept secret is not only part of a consciously cultivated culturally-based identity, secrecy itself becomes a vital factor in the delineation of what is Aboriginal* » (Kolig, 1995: 40).

Another tactic developed by Kimberley Indigenous people was the establishment of KALACC and KLRC through which they seek to control what is said and published about them and use for their own purposes new means of communication, especially books. One of the very first, and very successful, projects developed by KALACC was the establishment of an Indigenous publishing company. In order to prevent the potential publication of secret or sensitive knowledge (because of the said dissociation between enunciator and information) these organisations have also developed and implemented protocols for cooperative research, with anthropologists, linguists, lawyers, film-makers, etc. Indeed, this very thesis was proofread by KALACC staff. Such a reading however is not so much a judgement on its scientific content as it is an assertion of control over information by affirming its irreducible local rooting in a social and cultural reality which is negotiated with the researcher by people who have acquired the right to speak.

To sum up the argument so far, there can be no invention of tradition but only its enunciation in the present of its performance. *Kuruwarri* relates to a definition through practice of what Law and Culture is, a "practical reason" (Clammer *et al.* 2005: 6) of orality and the distribution of both knowledge and power which rests on the regular performative actualisation of its distribution. This movement is precisely that which Kimberley elders and leaders have sought to reproduce within the bureaucratic space of the Australian state and in the Kimberley, a public and political space characterized by the overwhelming importance of mediated representation. To do so, they have utilised the information exchange system of the *Wunan*, which was extended to a regional scale to transmit rituals dealing with the colonial

relationship and organise festivals today. Doing so, they both actualise (i.e. territorialise in a network of postcolonial mobs and communities) and exert their agency within the transformed social conditions and constraints of state incorporation.

In the last section of this chapter I explore how this work has been pragmatically pursued in the activities of KALACC and the contradictions with which it has been confronted in this attempt.

II - THE TRANSLATION OF LAW AND CULTURE IN (WESTERN) AUSTRALIAN ADMINISTRATIVE PRACTICE

Sullivan (1996) in a rare analysis of a Kimberley Indigenous representative organisation, describes the KLC as being an "intermediary system" in occupying a juncture position within an ambiguous cultural zone where two cultural orders confront each other in practice. The necessity of both reproducing the Aboriginality of the organisation and of reproducing the organisation within its bureaucratic environment ultimately leads, Sullivan argues, to the political ineffectiveness of such an organisation, as the dialogue between the two cultural orders, the intercultural situation, is not recognized and acknowledged on the same terms on both sides. In this section I present KALACC's structure and, from the data gathered during my fieldwork with this organisation, analyse its political inscription in the Australian bureaucratic system. Doing so, I examine the relevance of Sullivan's intercultural approach, based as it is on his own fieldwork experience and, on a more theoretical level, on a clear distinction between two entities entering into a dialogue. In what dialogues is KALACC participating, with whom, and how?

1. The government of old people

The philosophy of KALACC as a political organisation can be summed up in the phrase "old people are our government" (Wire Yard Report, 1995) : [it] *is based on empowerment and recognition of traditional leaders who, in turn, can increase the practice of traditional law and culture and educate the wider Australian community »* (Oscar, 1994:2). Such a programme is a direct response to the marginalisation of ritual experience in the settlement of the Kimberley, which is manifested in the reduction of time and space devoted

to ritual activities and the relocation of ritual in the domain of leisure subsequent to the secularisation of power (Kolig 1981) entailed by displacement and the rise of the politics of Indigeneity: its aim is to redefine and renew the elders' formerly holistic role within a transformed social context where all social reproductive resources have been appropriated by the state. To put it differently, elders embody the "develop-man" project of Kimberley regional Indigenous organisations, the strengthening of "Law and Culture" people leading to the betterment of the social and political situation of Kimberley Indigenous people through a revitalisation of cultural practices.

The structure of the organisation reflects this philosophy. Executive power belongs to a committee of people 'in the Law', nominated by members of their respective communities. Each community thus nominates a male and a female member to KALACC's executive committee every two years; these in turn elect chairpersons among themselves; usually a younger person, with more English skills, acts as proxy and translator to the older members of the committee. Through KALACC, KLC and KLRC, people move from one executive committee to another, sometimes achieving whole careers, as executive members, chairpersons or "special councillors".

Members of Kimberley Indigenous Organisations' executive committees all belong to a generation born in institutional times, grown up by a generation elders who had lived as "their own citizens" (Skinner in Hawke and Gallagher, 1989), and which has gone through the radical transformations of the self-determination era. This experience has led them to pursue a political project premised on a two-way model, that of a partnership between Indigenous people and the state, both recognized as autonomous agents: "*We want to be recognized the bosses of the land and the government to listen that we part of it, people and the land, and we're not trying to be, you know take all the land, we just wanna be working together. Same way the government, you know, running the business, we want to be part of our business too. That's why we gotta work together and start to listening to us and we can sort of a, you know, talking together and sharing the country*" (KALACC Chairman, personal interview, 8 August 2006). The repeated demand for - and failure to obtain – a regional Indigenous Authority for the Kimberley (inspired by the TSRA model and the model of regional Indigenous governance in Canada) is typical of the organisation's approach and of the complexities and contradictions it faces.

The main difficulty faced by KALACC is that elders and governments, although they share some vocabulary, operate according to very different processes. The coordinator's role indeed is to frame the overall project and philosophy of the organisation into acceptable terms from the administrative point of view, which explains the centrality of the coordinator position in the organisation. The capacity of the coordinator to operate such a translation rests on the quality of the relationship he entertains with members of the executive committee, especially with the chairpersons and the special councillors. Due to former bad experiences with ill-chosen coordinators, the executive committee now exerts strong control over the coordinator, all the more so since he is most often a *Kartiya*. This control takes the form of close collaboration with key individuals who "grow him up" in order to enhance his capacity to understand executives' points of view and thus to translate them into concrete action. In the day-to-day running of the organisation affairs, the whole organisation rests on the cooperation and interpersonal relationship between the chairman and the coordinator who publicly represent the organisation.

2. Articulations of KALACC

The current coordinator explains the executive decision-making process among KALACC Executives as follows: « *the initial modality is that a decision be deferred, deferred to cultural bosses. Cultural bosses then meet at an unspecified later occasion and will then thrash out in a small forum the various issues and will then report back to me what are the decisions that they have made*" (KALACC Coordinator, personal interview, 7 October 2007); decisions which are then approved by the executive committee.

The governance model of KALACC and similar organisations is that of collegiality and consensus (itself a *topos* of Indigenous decision-making, see Williams 1985 for a significant contribution to the question). Collegiality is here premised on the principle that "no one can speak for another mob", hence the consultation process following any serious issues - a lengthy process which is often constructed as bad-will by government representatives who usually demand rapid answers, or resistance by anthropologists, but which primarily rests on a specific practice of representation. Once the subject has been brought back to the base, another discussion takes place which might provide an answer to the question asked but not necessarily. However, as the coordinator's quote indicates, it is in a smaller forum of key individuals (whether in terms of position or influence), often referred to

as the “strategic level”, that actual decisions are made and taken. We are here faced with the paradox of the appearance of collegiality undermined by mimetic reproductions of the hierarchical order of the bureaucracy and the state.

There are many ways in which, however, this hierarchical differentiation is regulated. First, elders are not bureaucrats; as such they are embedded in a web of relationships that influences their range of possible actions, the principle “demand sharing” actually operating as a means to moderate the temptations of autonomy and authority (see Tamisari 2000, for an analysis of such moderation in public ritual contexts in Arnhem Land); this moderation of personal authority is an essential component of Indigenous politics which also explains its relative ineffectiveness in the sense that no single representative leader is able to emerge in any durable way. Another important means to correct the possible overstepping of authority by nominated representatives is to make oneself absent from a meeting, i.e. to manage one’s space to later contest a decision on the grounds that not everybody had been properly consulted.

The definition of a “good boss” in Indigenous terms rests on his ability to properly look after his constituents (whether a group, an organisation, a country or a ceremony): he is not representing them as such but assuming responsibility for their sustainability. In this sense, representivity is always negotiated (Weaver 1985): it is the political resource through which Indigenous leaders are controlled by their constituents.

The KALACC executive committee confronts us then with the paradox of an authority which assumes simultaneously collegial and hierarchical aspects. This situation questions the very notion of representation, because of its being contextually negotiated, according to the issue at stake and the people in attendance. Similarly the intercultural model can be questioned in the light of such a situation. If the organisation rests on the separation of various sets of domains or areas of business – male/female or blackfella/whitefella -, these domains are in a pragmatic state of constant interpenetration. The close collaboration between coordinator and chairman also questions the notion of cultural translation and reframes it into the question of the capacity to speak one another’s language. The emerging “intercultural field” (Merlan 1998, Hinckson and Smith 2005) in Australian Indigenous studies aims to overcome the division of specific domains (von Sturmer 1984, Trigger 1986) while at the same time recognising such divisions, be they cultural or ontological, as a given of the interactions taking place in the administrative realm in which Indigenous people are

embedded. In arguing for the recognition and maintenance of cultural ambiguity, Sullivan (see also Martin 2003) aim to account for the reproduction of salient political differences between Indigenous and non-Indigenous while overcoming rigid essentialist distinctions of Indigenous and non-Indigenous domains. This inherent contradiction can only be surmounted if we acknowledge the performative, negotiated and contextual nature of such cultural divisions. These amount, I argue, to a conflict over regimes and modalities of representation and speech, which I explore further in the next section.

III - TRANSLATIONS AND COMMUNICATIONS: TERRITORIES OF ADMINISTRATIVE PRACTICE

In Sullivan's terms, the ambiguity of the KLC lies in the fact that the organisation is situated at the translation point of Indigenous peoples' aspirations in terms of land – a matter highly developed in local cultures – into European political process. From this point of view, KALACC appears as an even more ambiguous enterprise as its core concept, "Law and Culture" does not have an exact translation in mainstream language. In bureaucratic terms it is articulated either as "arts and culture" or "law and order". The question I deal with here is that of translation – considered as the ethnocentric inscription of foreign text into familiar domestic semantic space (Venuti, 1998). Does translation appropriately describe the operations and processes at stake or should we rather adopt a vocabulary of equivalences and decentring?

1. "Arts and Culture"

Critiques of the self-determination policy have pointed out from its very inception the organisational flaw on which it was founded (see Langton 1978, Cowlishaw1998, Abana 2005, Rowse 1992) etc.): not only is it premised on the adoption of corporate identities by Indigenous groups, but it constrains the existence of such corporations and their possible range of action through the bureaucratic control of their funding. In this sense, the policy appears as a disguised mode of domination: "*The community council approach is largely a European construct suitable for the purposes of postcolonial administration, which requires at the same time the appearance of self-determination and the means of administrative control*" (Sullivan, 1996: 118).

In the history of KALACC, this contradiction - self-determination in someone else's terms - is reflected in its funding as a cultural organisation when, in the conception of the members of the executive committee and actual practice, its role reaches much further than the bureaucratic delimitation of "cultural activities"; it is significant in this respect to mention that, until 2006, KALACC had never been directly and expressly funded for its core activity: the organisation of "Law time" (one can also note that the money for Law is coming from the Australian Council for the *Arts*). As a consequence, coordinators, whose job include filling as many funding submission and reports as government agencies among other streams are available, have to use appropriate administrative language in order to conceal as much as translate the purpose to which the particular funding will be applied: "Law time" being framed as "traditional cultural practices".

Now, the transfer of ritual to the bureaucratic category of "culture" carries with it important consequences: on one hand it transfers the ritual sphere out of the domain of "work" into that of "leisure" and thus considerably reduces its social significance, while on the other hand, because culture is primarily understood in bureaucratic terms as sets of commodities, it transforms elders into economic agents and denies their social responsibility and agency – painters for example are understood to produce paintings for sale rather than teaching cultural knowledge. This is precisely why such an organisation as KALACC was set up by the said elders. In other words, the framing of "Law and Culture" as "Indigenous Culture" reflects the bureaucratic prejudices of what culture is and imposes on Indigenous people the problematic necessity to conform to other people's definitions and understandings of that which they claim is specifically their own. Indeed, as Michaels suggested, a particular form or practice only becomes "Indigenous Culture" once it is taken out of local networks of production, circulation and exchange (Michaels, 1994b [1986]: 44-45).

The bureaucratic reduction of Indigenous cultures and practices into an essentialised and commoditised "Indigenous culture" contrasts sharply with Indigenous peoples' own definition of Culture as a dynamic and emergent social entity. At the Crocodile Hole meeting in 1991, a major gathering and milestone in Indigenous political activity in the Kimberley thus observed that "*The ongoing denial and continuing misunderstanding of our Cultural responsibilities is detrimental to the constructive use of Culture as an important tool in addressing the difficulties we face*" (KLC, 1991: 19).

Political and social projects elaborated within Kimberley Indigenous organisations such as KALACC can only apply if room is made for the present articulation of Law and Culture; however in bureaucratic terms, fundamental elements of what Indigenous people recognize as their cultures - kinship systems and networks - are understood as obstacles to good governance (nepotism, corruption) and hence to self-determination. A dialogue of people speaking past one another is happening, where one and the same word is invested with different meanings, unfolding into contradictory practices.

2. "Law and Order"

The same sort of conundrum appears when considering the state's main understanding of law as primarily relating to questions of "law and order". If "Culture" is the site of a double appropriation, the same can be said about law but with even further insistence, on both sides, on an essential dichotomy.

Following the passage of the *Native Title Act*, through which Indigenous title to land can be recognised under Australian common law, Indigenous activist and intellectual Noel Pearson, whose economic critique of welfare colonialism has since been appropriated by the Federal state, developed the idea of a "recognition space" at the intersection of Indigenous and Australian laws from which to develop meaningful intercultural relationships. One could say that it is precisely within this recognition space that KALACC has attempted to locate its more recent activities: the Yiriman project, a cultural rehabilitation program for Indigenous youth-at-risk created in 2001, is testimony to this ambition – however, at the time of writing the Attorney General, despite the recognised success of the programme, has not contributed a cent to it.

As Weiner and Glaskin note, "*while various legislation seek to achieve some 'intersection' between national law and customary law, in fact, the range of customary social and political processes given recognition is extremely limited*" (Weiner & Glaskin 2006: 7); in fact, intersection can only be limited, if it happens at all, in the sense that Indigenous Law is holistic, Ingold would say cosmologic, while bureaucratic practice is essentially founded on the separation of specific domains (Collmann 1988, Kapferer 1995) that no rhetoric about "whole-of-government approach" can actually overcome – the experience of stepping into an Indigenous Coordination Centre is interesting in this regard: each coordinated department holds fast to its own office, fast burning out solution brokers.

Law, in this sense, is the site of a double misunderstanding as each side criticizes the other's law according to their own conceptions while simultaneously failing to see what in the other's practice corresponds to their own definition: rather than intersection, one observes a dialogue between people who will not hear each other. If Kimberley Indigenous people have long criticized Government's law as paper law, subject to constant change and interpretation, as opposed to their Law, firmly set as it is within the very ground[14], they also fail to enounce, at least publicly, the important Law that ideologically underpins most of the same Government's activity, that is economic (capitalist) development (Morris 1989). Indeed we have seen in chapter 1 that the settlement of the Kimberley was triggered by the necessity for the colonists of Western Australia to succeed economically in order to gain political autonomy from the British Crown and that the forms of control of Indigenous populations have been premised on an economic rationale since then. Conversely, Australian jurists' construction of "customary law" is premised on their own legal system, which goes a long way to explain their struggle to fit it in their own common law as evidenced in the work of the Law Reform Commission, as the ascription of fixity cannot lead to the recognition of the inherent dynamics of Indigenous Law.

The specificity of the three regional Indigenous organisations in the Kimberley, compared with other Indigenous organisations, is their use of an English vocabulary. In Fitzroy Crossing for example, apart from KALACC and KLRC office, all Indigenous organisations (the women's centre, the arts centre, the adult education centre, the radio, etc.) have Indigenous names, either in Bunuba or Walmajarri, in order to publicly signify their Indigeneity. The fact that grass-roots Indigenous organisations, on the contrary, chose an English name is revealing of an attempt to indigenize modernity as much as it is a sign of the modernisation of their Indigeneity. What is at stake behind this definitional struggle is not so much an issue of translation as it is an issue of reciprocal attempts to relocate the constructed other within one's own understandings and practices - a deliberate tactic on Kimberley elders'

[14] A fact duly acknowledged by the first Australian judge to deliver a verdict in a lands rights case, Milirrpum V Nabalco Pty Ltd (1971), that of the opposition of Yolngu people to the installation of a Nabalco bauxite mine on the Gove Peninsula: "*The evidence shows a subtle and elaborate system highly adapted to the country in which the people led their lives, which provided a stable order of society and was remarkably free from the vagaries of personal whim or influence. If ever a system could be called 'a government of laws, and not of men', it is shown in the evidence before me*" quoted in H. McRae, G. Nettheim and L. Beacroft, *Indigenous Legal Issues*, p. 125.

part to subvert state understandings by appropriating and decentring their vocabulary into their own subaltern reality, which locally *is* mainstream[15].

CONCLUSION

In this chapter, I have attempted to give an understanding of the concept of "Law and Culture" as it informs the agency of Kimberley Indigenous elders (a category that extends beyond the formally recognised "traditional owners"). I take the term "elders" to mean, in the Kimberley context, those people involved in the territorialisation of ritual practice into new and expansive social fields, and I have shown how this had been historically done through reconfiguration of networks of relationships within the new social space and order imposed on Indigenous people first by the settlement of their region, then by their "recognition" by the state. Significantly, this reconfiguration was achieved firstly by means of ritual action and mobs, and then through the attempt to give ritual powers a secular expression with the creation of organisations and the politicisation of the secret.

In a second part, I have retraced how the dynamic notion of "Law and Culture" constrained by bureaucratic practices led to multiple dead-ends and misunderstandings. I do not attribute this dialogic failure to the ambiguity of Indigenous political practice nor to the lack of recognition thereof. Rather, I suggest that explanation of this failure lies in the articulation of Indigenous relational systems in the Australian state. I argue that such misunderstandings are better conceived of as ontological struggles over meaning and practice, the competition of alternative modernities (Gaonkar 2001). The ongoing refusal by the state to hear Indigenous people in their own languages not only manifests its own model and hierarchies of cultural values, it is also inherent to the very processes of the democratic bureaucratic state, which cannot recognise its subjects as autonomous agents if they do not first conform its own ethnocentric notions of citizenship, responsibility and authority.

As such the intercultural model can only be a half-truth. If at a level of KALACC there is something of an intercultural dialogue emerging from the assertions of autonomy, distinctiveness and landedness of each group, mob or leader, at the level of engagement with

[15] To take another example, the use of the term "business" by Indigenous people to designate the ritual sphere of activities informs as much on the central importance of ritual in classical Indigenous cultures as it is revealing of the same peoples' understandings that business is indeed a central aspect of *Kartiya* Law.

mainstream institutions and agencies, spatial distinctions as a source of autonomy are rendered invisible. The intercultural model is premised on *a priori* distinct and bounded cultures (Weiner 2006), even if it is framed within a shared social space, and cannot account for the active work of building such distinctions in practice. What I have attempted to show is that we are not confronted with a struggle between two different cultures but with different regimes of representation which are operating within a shared social and semantic space or "cultural interspace" (Taussig 1993).

The intercultural field, or what Taussig calls a situation of "second contact" (Taussig 1993: 237), defines a background of interdependencies that should prevent dualisms but rather lead to the complex and the multiple - I have mainly talked here about elders, not about Indigenous businessmen, bureaucrats, schoolteachers, employees and unemployed. Hence the framing of relationships as dialogue appears limited inasmuch as it is through performative practices, involving not only language but body, presence and voice, that such complexity is made, unmade and remade according to the variety of contexts in which co-presence occurs.

In the next chapter I explore further such performances of multiplicity through an examination of the forms of life and lifeworlds developing within the shared and expansive social space of the Indigenous town of Fitzroy Crossing (WA).

CHAPTER 3 FITZROY CROSSING: THE CULTURE OF MEETINGS

INTRODUCTION

When I first presented my research project on the transmission of Indigenous cultural traditions and practices to the staff at KALACC, in February 2006, the chairman and vice-chairman of the organisation who were present at the time told me that I could negotiate with individual elders for permission to witness dances and other performances but they also strongly insisted on my attending meetings because, as they said, Culture was also transmitted in such contexts – so much for traditional ethnographic practices. Indeed, meetings are almost a daily practice in Indigenous contemporary lives, a fact that as a resident in Fitzroy Crossing and at KALACC I soon became familiar with, attending a great number of meetings during my fieldwork.

In 2005, a young Gooniyandi man explained to me that political life was much more complicated for Indigenous people because they had to deal with it on three different levels: that of Indigenous communities and organisations (the Indigenous sector), that of the government (at a federal, state and local government level) and that of the Law. In this sense, meetings, as a specific type of cultural event, go through the whole field of Indigenous politics (Babidge 2006). The term meeting applies to "big meetings" (Tonkinson 1991) such as ritual gatherings or regional cultural festivals and AGMs as well as to community council meetings, local government meetings, native title claimant group meetings, public funding agreement meetings or social gatherings such as funerals or weekly football games. As such meetings relate to a dynamic of social relations made of alternations between moments of regrouping and times of dispersion.

In this chapter, I present aspects of such a "culture of meetings", as suggested by KALACC executives, in their relation to the contested notion of an "Aboriginal polity" (Rowse 1992, Myers 1986, Sulivan 1996). In examining and discussing the various forms of meetings I attended during my time in Fitzroy Crossing, my aim is not so much to do a monographic description of specifically Indigenous way of making politics or dealing with social issues but, rather, to pursue the anthropological goal of describing the processes through which the locality called Fitzroy Crossing is made by those who inhabit it and entertain relationships with or through this town[16]. I follow here Appadurai's definition of locality as this "*quality of place constituted between the sense of social immediacy, technologies of interactivity and relativity of contexts*" (1996: 178), in order to both account for its production and to situate it within what Clifford describes as "*the continuum of Indigenous locations*" (2001: 470).

The chapter opens with a historical and social description of the town and its inhabitants, which leads to an examination of the movements and rhythms through which it is produced as a living place; in a final section, I focus more specifically on the meeting itself and its cultural meanings, through the analysis of a series of meetings conducted in 2007 on the issue of alcohol sales and consumption within town.

I - FITZROY CROSSING: A TOWN OF MANY CROSSINGS.

My description of Fitzroy Crossing is based on a comparison between my own material and the two main ethnographic descriptions and analyses of the town by Kolig (1975) and Moizo (1991)[17]. These two authors particularly concentrated their analyses on the structure and dynamics of socio-political groups in town. Kolig had an ethnographic bias towards desert groups who were in the 1970s in the process of establishing themselves in the river region. He deemed them less "sophisticated" and "westernised", hence more interesting, than the local Bunuba people. Twenty years later, Moizo focused on the urban "village" of Junjuwa, exploring the modalities of coexistence and struggles for power between the

[16] For an analysis of another Australian place made in such a way in the Queensland context, see Henry 1999.
[17] See particularly Erich Kolig, 1975, *A Report on the Aboriginal population of Fitzroy Crossing with special reference to its political structure, aspirations and housing needs – Results of a survey commissioned by the State Housing Commission WA*, unpublished report; Bernard Moizo, 1991, *We all one mob but different : groups, groupings and identity in a Kimberley aboriginal village*, PhD thesis, ANU, Canberra.

different groups living in the community, conceived of as representative of the whole town, which is presented in tourist brochures and administrative literature as being the living place of four main groups – the Bunuba, Gooniyandi, Walmajarri and Wangkajungka peoples – despite half of its population being non-Aboriginal.

1. Construction of a remote town

From a historical point of view, the town was established in three main phases: colonial settlement (1890s-1950s), establishment of a mission (1950s-1970s) and finally the pastoral exodus through which the town was indigenised (1970s onwards).

Founded as a telegraph station in 1893 on the river side, the town gradually acquired facilities that helped the settlement of the area: a pub (the oldest of the region), a store and a police station to which was adjoined a ration camp in the 1930s, the first Aboriginal camp to be allowed in town and an easy spot for station owners or managers to find labour (Skyring 1998, Moizo 1991: 35).

The closure of the government reserve of Moola Bulla in 1955, corresponding to the shift in Indigenous affairs brought by Commissioner Middleton, and the transfer of Indigenous residents to the newly installed United Aborigines Mission compound (UAM) in Fitzroy Crossing, led to displacement and a reorganisation of the town centre around the mission. Although Kolig presents the mission residents as mainly acculturated Bunuba people, Moizo offers a different view. He describes the mission compound as the foundation of the Junjuwa village and mainly constituted of Walmajarri and Wangkajungka residents whose language was used for communication by the missionaries, a fact that resulted in the Walmajarri people running the mission camp as bosses on Bunuba land (Moizo 1991: 40-41) and in what some authors refer to as a 'walmajarrification' of the area, the growing cultural influence of desert peoples beyond their original countries, greatly facilitated by the work of two linguists of the Summer Institute of Linguistics on the sole Walmajarri language (Hudson & Joyce 1984: 1-2; Kolig 1981).

The decisive moment in the constitution of the actual town of Fitzroy Crossing was the Pastoral Award decision applied in 1969 in Western Australia which resulted in a massive influx of Indigenous peoples. They set up their camps in the mission compound and at the

periphery of the town. These camps were gradually transformed into "communities" with Welfare and other government services growing involvement in the development of the town under the newly established self-determination policy. A new town centre was built in the place it now occupies in order "*to provide accommodation for all the non-Aboriginal people now established at Fitzroy Crossing. Changes in policy towards Aborigines in various areas (health, education, welfare) were accompanied by the creation of many local working opportunities which did not previously exist, and most positions came to be related in one way or another to the Aboriginal population. Without the Aborigines, the entire town economy would collapse today*" (Moizo 1991: 35).

2. Contemporary Situation

a) Balances

The observations made by Moizo in the mid-1980s in terms of the administrative status of the town and the unequal distribution of employment opportunities between Aboriginal and non-Aboriginal people are still mostly valid from the reading of official statistics (2006 census) and according to what I could observe from the vantage point of KALACC. Most Indigenous people in town are employed under the CDEP scheme and the economy of the town mostly rests on services to Indigenous people. In sort, the Indigenous sector – organisations and government agencies, and businesses - accounts for most of the *Kartiya* population in town (almost 50% of the estimated resident population).

In local governance terms, the situation of Fitzroy Crossing reproduces the "structural powerlessness" (Sullivan 1996) of Indigenous people within the State. The town is administratively part of the Shire of Derby West-Kimberley and elects two representatives to its governing council. The Indigenous communities in and around town do not benefit from Shire public services as they are exempt from paying local taxes (Crough & Christopherson 1993) and rely on the CDEP for most of these services. There is no formal structure through which they are able to participate to the governance of the town itself.

From a social point of view, the town of Fitzroy Crossing confronts us with the paradox of Indigeneity itself: that of a space that is simultaneously shared and separated. For instance, a major employer in town is the Leedal Company, an Indigenous trust owned by an alliance of two local resource agencies (Mara Worra Worra and Bunuba Inc.) representing

some forty local communities, which manages and operates the supermarket (Tarunda), a roadhouse (Ngiyali) as well as the two main recreational facilities (the Crossing Inn and the Fitzroy River Lodge). Although the financial turnover reaches millions of dollars annually, the trust which was set up to share the profits among the allied communities has only made very limited payments to them. Its existence stresses one main point however: that Indigenous people actually manage and operate what could be thought of as a most culturally inappropriate collective: a capitalist corporation.

In relation to the remote north Australian town of Katherine, Francesca Merlan noted "*patterns of distinctive use of town space by Aborigines and whites [ ] associated with continuing differential access to private vehicles, differences in the nature of destinations that Aborigines and whites tend to frequent, and activities they tend to engage in during the day*". The same can be said of Fitzroy Crossing and is most visible in the networks of "backroads", homemade tracks which go across town and lead to nearby drinking and fishing spots or even communities as far away as Halls Creek. These tracks manifest a distinctive and different use of the town space at large (i.e. including the neighbouring communities in a 30 km radius) and, in local discourse, are clearly associated with the difference between Indigenous and non-Indigenous people. The use of Kriol, similarly, clearly demarcates those two social entities in any given situation even though places where they meet are quite rare: even at the Crossing Inn there are two different spaces, a "blackfella bar" being still in place and, though not mandatory anymore, still very much in use. Another manifestation of this differential habitation of a same space is visible in the activities people engage in. While groups of people sitting in the shade of trees during the day are often associated by *Kartiya* with laziness or the after effects of alcohol consumption, people in these groups are engaging in the working out of their relationships: they may be looking out for a parent or groups of parents from whom they can potentially demand and obtain goods or services, such as a car to go back to their community; hence their sitting in the shade nearby crossroads or shops.

b) Distribution

In the early 1970s, Kolig described a town made of a centre (the mission) and a few fringe camps in which expatriates from the cattle stations had hurriedly settled. Ten years later, Moizo draws a picture of a town made of established communities both in legal and physical terms, mentions that the few Indigenous people with stable employment are living in

houses in the newly built town centre, and talks of a few outlying communities established as pastoral outstations, such as Noonkanbah or Bayulu. Twenty years later, in 2006, during my own fieldwork, the picture has gained in complexity with eight different communities in the town area and about thirty others within a hundred kilometres radius.

All these communities result from a movement of decentralisation variously called the outstation or homeland movement which, in the context of Fitzroy Crossing, has to be understood not only in terms of legal or political opportunities or a way for Indigenous groups to maximise government benefits while reducing engagement with agencies, such as in Collmann's (1988) terms, but also within the frame of an evolution of the relation of power between Bunuba people and desert people. If the first wave of *outstations* and community formation is directly linked to the pastoral industry and the displacements that followed the pastoral award decision, another wave, in the 1990s, manifested in the geography of Fitzroy Crossing by the establishment of Bunuba communities in the town area (Darlgunaya, Bungardi, Loanbun and Burawa), their acquisition of two pastoral leases, and their taking over of Junjuwa now managed through a company established in 1999, Bunuba Incorporated. This second wave followed the Mabo decision which led to the *Native Title Act* (the only land rights legislation available to Kimberley Indigenous people) which imposed on Indigenous language groups the requirement to prove their cultural authenticity, which, in the case of the Bunuba, had been contested by desert groups in particular, in the process of legitimating their law and culture taking over the area. In this sense, communities appear as a tool through which struggles between groups, and sub-groups within groups, are played out, resulting in the Fitzroy Valley in a constellation of autonomous but interrelated communities.

The same observation can be made about the other major development since the time of Kolig and Moizo, that of the Indigenous sector of organisations: arts centre, women centre, aged-care centre, sobering-up shelter, law and culture centre, radio station, cultural health services, and so on. As with communities, these organisations and the resources they have or can obtain are the subject of appropriation by a variety of groups and sub-groups gathering behind a boss figure; I have already mentioned how the relocation of KALACC to Fitzroy Crossing can be interpreted as a way for desert groups to assert control over it, but this also happens at the level of local organisations in their appropriation by family or other interest groups.

I was introduced into Walmajarri sociality through the gift of a skin name and of a bush name, by a particular group of which the KALACC field officer is a member, and whose house is the closest to the office of the organisation. Leading members of this group, such as an old lady who is also a signatory of KALACC cheques, regularly use their affiliation to the organisation to obtain goods or services such as food or lifts to the hospital, founding their demands in the idiom of both kinship and work.

Collmann (1988), and more recently Austin Broos (2003), using the notion of 'demand sharing' (Peterson 1993, 1998) have suggested that in a situation of structural dependency, better thought of as interdependency, with the State, and limited access to resources and services, Indigenous people mobilise their relational systems in order to face an economy of rarity, actually hunting and gathering resources through their relational systems of exchange. The crux of the matter lies in the fact that resources are now centrally controlled by state agencies and organisations, hence putting greater pressure on those individuals who can access these resources. This analysis seems to apply to the situation of Fitzroy Crossing although it is not limited to economic types of exchanges but also includes political relationships and concerns the actual formation and stability of social groupings. In such an economic situation, there is indeed a strategic interest to extend their "grammar of exchange" (Sansom 1988) to the new individuals that communities and organisations are within their networks. In the previous chapters we indeed have seen that the machine through which Kimberley Indigenous people organise themselves socially and through which they engage in exchange practices had been manipulated and articulated to changing conditions of existence.

All communities and organisations within the Fitzroy Crossing area are similarly subject to having demands imposed upon them by particular groups on the grounds of affiliation to someone who occupies a position within them. Although this is generally construed as nepotism and thus plays a central part in the political characterisation of the Indigenous sector as dysfunctional, when such practices are understood in terms of a relational economic system, it appears that the "dysfunction" lies not so much in Indigenous people's way of using such corporate groups for localised interests but rather in the fact that the economy of demand sharing has to be articulated in terms of imposed structures of representation and action. Thus, it is the manner through which people try to dwell and extend their relational practices within bureaucratic constraints, which not only were imposed but also never were explicated, that determine the observed and denounced dysfunctions (Sutton 2001, Trudgen 2000).

c) Mobs and sharing

Back in 1975, Kolig already noted that Indigenous groups in Fitzroy Crossing formed a heterogeneous "conglomerate": "*There is hardly a viable criterion by which homogeneity within the Aboriginal population can be established, other than that all of them are 'Aborigines' (this would be analogous in lumping together as Europeans such diverse ethnic groups as Italians, Scandinavians, Britons, etc.)*" (1975: 7). Similarly, Moizo evoked a variety of Indigenous groupings within town, including regional (e.g. saltwater people, river people, desert people), linguistic, cultural or in terms of familial affiliation, common interests, age or gender. Each of those groupings is locally called a "mob", a term taken from the pastoral industry through which Indigenous people locally describe their social membership.

Indigenous social organisation into coherent, stable and named groups (i.e. that can be recognized by a judge or a bureaucracy) has been a major subject and still constitutes a recurring debate within Australianist anthropology which has unmade successively the concepts of hordes, tribes and clans. I suggest that rather than to try to find a word, we use those that the actors, with whom we study and from whom we learn, use.

Basil Sansom (1980) provides some important insights into mobs in his study of Darwin Indigenous fringe camps. He defines them as groups constituted in a dialectical movement of shared experience and the realisation of common interests, which leaves room for a multiplicity of reconfigurations according to the context in which mob membership is enunciated. This is why he later called for a processual modelling of Indigenous groups in legal practice: "*Mobs are fluctuating groups which belong to the time and place of their realisation*" (1985: 69). This contextual definition of mobs, which allows one to potentially belong to a multiplicity of mobs and only enunciate one at the time, echoes the definitions already proposed here of mobs as founded in the shared experience of pastoral activity (chapter 1) and as groups for political action (chapter 2). In this sense, the town setting simply provides a wider array of contexts in and through which mob membership can be generated and enunciated. In an economy of scarcity, furthermore, the multiplicity of alliances and memberships appears as a vital necessity, in the same way that, in the desert, individuals

entertained a constellation of relations and affiliations which allowed them to potentially access a wider range of resources[18].

This constant process of social differentiation and regrouping is rendered problematic in the economic and political context of the bureaucracy which actually puts objectified mobs into competition for resources, which is the main reason why regional organisations constantly have ahead of them a task of collective and inclusive mobilisation.

The fusion and fission of mobs illustrate at a collective level the dialectics of autonomy and relatedness described by Myers in the Western Desert. However, in an urban context it extends beyond the limits of what anthropologists have previously described as a separate Indigenous domain (von Sturmer 1984, Trigger 1988). In the process of their making, mobs attach to objects, resources, people who do not belong to this supposedly separate domain: houses, cars, alcohol, bureaucrats, and so on. In this chapter I analyse a particular context of mob making (or unmaking), the meeting; but I first need to say something of the conditions of movement and sociability in the Fitzroy Valley and thus describe the situation in which meetings appear as a particular mode of aggregation.

II - FITZROY CROSSING: RHYTHMS AND MOVEMENTS.

The estimated resident population of about 1500 persons in Fitzroy Crossing, according to the last census, can only be a very approximate figure and needs to be related to the 3500 or more who live in the Fitzroy Valley in a radius of about a hundred kilometres which delimits the area of influence of Fitzroy as a service centre. The town population constantly oscillates between moments of intense demographic concentration and times of dispersion during which the town almost seems devoid of inhabitants. In this section I describe and analyse some aspects and conditions of these ongoing movements which establish Fitzroy Crossing as a distributed centre.

[18] It is interesting here to note that the definition of a "*ngurra* as camp" (as opposed and related to "*ngurra* as country") by Myers, closely resembles that of a mob, as a less inclusive level of the social system, susceptible of multiple reformulations: "the word *ngurra* may be used to distinguish a set of camps (individual units), whose members consider themselves to be a group – that is, spatially separated from the camps of others who may be living nearby. Those of the same *ngurra*, in this sense, cooperate more closely within the designated cluster than between them, and people will speak of "our camp" as opposed to "their camp" (1986:56).

1. Regular Movements

a) Seasons

Like Kolig and Moizo, the most striking movement I was able to observe occurs in terms of a seasonal rhythm: concentration in town during the wet season (November-April) and dispersion during the dry season (April-October). This movement is related to climatic conditions affecting the status of roads and tracks but it is also linked to other rhythms: that of holidays – most *Kartiya* leaving town during the rainy months of December and January - and that of Law time.

The alternation of periods of higher demographic density and times of dispersion is inscribed in older patterns of movement characteristic of the nomadic or semi-nomadic life Indigenous people led in pre-colonial times (see Peterson 1975, Lowe & Pike 1990, Tonkinson 1991). However, the relocation of such patterns into contemporary life has led to important changes, and particularly to what could be described as a contraction of time (from three months during pastoral times to a coupe of weeks nowadays) and space (i.e. nearby the few towns and communities rather than in the bush) dedicated to ritual activities which, along with ecological conditions, were a major cause of demographic concentration.

This contraction of time and space devoted to ritual activities, also a consequence of the secularisation of power within Indigenous populations (see chapter 2), has several important consequences for ritual activity. First, because these activities have been relocated near or in urban contexts they have also come closer to sites of alcohol use and consumption, which elders consider a threat to their knowledge. Elders do not want to impart knowledge to people who they feel might misuse or simply forget it, and this has sometimes led them to close off particular Laws or practices. Secondly, because there are more people in town, there also more deaths occurring that can impinge on ritual activities. During my fieldwork, people talked about reopening a ceremonial ground at the back of the Mindi Rardi community (earlier described by Kolig as a major centre or ritual activity) but, because of the death of an important old man, they had to postpone it further, as indeed they had already done for several years for similar reasons. Thirdly, the rate at which old people are passing away also means that those who are still alive feel in a hurry to pass on their knowledge to new generations and hence choose to initiate boys at a younger age than they previously did which, as a younger law man commented to me, amounts to bringing schoolboys to university, in itself a threat to the integrity of both the knowledge and practices that are passed on during Law Time.

It appears that a more profound movement is also here at stake: in both the urban and remote community context, Law has become gradually associated with times of grieving, conflict fuelled by alcohol, and feelings of threat and concern. This is manifested in the phrase "law and culture don't belong to town" which I repeatedly heard while in the Kimberley.

b) Weeks

Another major set of movements is those that follow the bimonthly payments of salaries, CDEP hours, painting money and welfare entitlements, phrased locally in the alternation between "pay weeks" and "slack weeks". Although economically driven, this movement has to be replaced within the relational economy of demand sharing. Pay weeks, and pay days during those weeks, are moments of particular social intensity as not only do people entitled to payments come to town from surrounding communities or stations but so do their kin and those who intend to meet parents from whom they can demand goods or services; they are also weeks during which gambling and alcohol consumption reach a high, with related problems of violence, car accidents, less care for the children and nightly rackets. It should be noted, however, that not all people drink; on the contrary there are statistically less people drinking among the Indigenous population but those who do, drink at higher and more dangerous levels; moreover, during pay weeks constant, intermittent and occasional drinkers (according to the profiles established by Hunter 1993) meet and share in the binge.

Several types of places can be distinguished in these economic outbursts: places were payments are made (i.e. post office or CDEP offices), places were money is spent (the pub, the supermarket, the roadhouse) and places were money is put into circulation ("casinos", party houses, and drinking spots).

Recipients of money are put under considerable pressure during those weeks to share and give money to people around them, particularly those who are in a classificatory position to be able to demand so. This pressure means that the money is generally quickly spent and gone, rather than accumulated – explaining the opposite and following *slack* week - few provisions being made by individuals or paying agencies to spread payments out, with the exception of the local arts centre whose staff feels awkward about artists, who mostly are old people, being thus pressured.

c) Peripheries

The alternation between pay weeks and slack weeks also renders visible the ongoing movements between the service and consumption centre that Fitzroy Crossing is and the outlying and peripheral communities. Indeed, Fitzroy Crossing only constitutes a coherent demographic unit if the constellation of communities, stations and outstations that surround it is taken into account. If these movements are economically driven, the economy in question is that of relations rather than the sole labour economy distinguishing between production and leisure.

These ongoing movements both integrate and actualise a decisive transformation of the Indigenous networks of places through their integration of an element of verticality manifested in centre-periphery types of relationships and further reinforced by the necessity to access vehicles to circulate between the different nodes of this network.

Remote communities lie at the heart of an ongoing political debate about the place and status of Indigenous people's participation in mainstream Australia. Under the Howard government the existence of those communities was contested on the grounds that they prevented Indigenous people's participation in the national economy, and was threatened by changes made to the CDEP regime (on which these communities heavily rely in order to operate a few basic public services) intended to incite people to move towards centres were they supposedly would find work (which would certainly not be the case in Fitzroy Crossing, especially given the deficiencies of the education system in these areas and the unresolved question of Indigenous participation). Indigenous leaders, on the contrary, have constantly insisted on the cultural and social importance of maintaining this network of communities. In the Kimberley, Patrick Dodson even called in 2006 for the necessity to make room for nomads in Australian society: that is, precisely, allowing Indigenous people to navigate, be it by car, within a network of relations, both people and places. In any case, whatever the political and administrative contingencies, this is what people locally do: look for lifts, move from community to community, from community to town, from town to town, for a variety of reasons which all include meeting with specific relatives; in other words what Lacam-Gitareu has called the "nomadic function" among Balgo youth, is still at work in the Kimberley (Lacam-Gitareu 2007).

2. Occasional movements

There are indeed a number of occasions commanding people's movements; here I review some of the most salient emerging from my fieldwork experience: football, funerals and meetings.

a) Footy[19]

Fitzroy Crossing is the centre of a local football championship involving most of the outlying communities, from Yiyili to the east to Looma in the west. Every Sunday of the dry season, games are played at the town oval between the local teams and in early October, a regional football competition, involving teams from further away (e.g. Balgo, Kiwirkurra or Bidyadangah) is held during the Garnduwa sports festival. Although elders show reserve about youth involvement in community football teams and games rather than in local Law and Culture activities (which was one of the main reasons for the establishment of those communities from their point of view), the football championship actually participates in the cultural life of the region in different respects. First, it provides a secular avenue for the assertion of elders' authority who, donned in their red shirts (a colour strongly associated with Law) ensure the security of the games and that no drunken people enter the oval. Second, games provide the opportunity to meet regularly at Fitzroy Crossing in order to discuss issues or spread information arising from particular meetings. Third, and perhaps most importantly, football teams and games actively nurture community identities and involvement thus legitimating this type of organisation; as such, football teams are another site where the tension between co-residential and cultural identifications and memberships are played out: for example Fitzroy Crossing's team, the Magpies, is claimed either as Fitzroy Magpies or Bunuba Magpies according to the speaker and the political and enunciation context.

b) Funerals

Next to footy, funerals are probably the most common and regular type of cultural event in the Kimberley region and Indigenous Australia at large (see Glaskin *et al.* 2009), occurring at a weekly rate, a shocking manifestation of the statistical indicators which collectively constitute the "gap" between Indigenous people and the rest of the Australian

[19] In this thesis, the terms "football" means "Australian Rules Football", the most important type of football played, watched and discussed in the Kimberley as far as I could observe.

population: a gap of about twenty years life-expectancy in this context. Funerals are accompanied by a range of behavioural prescriptions, such as food taboos or obligations to attend which in some respects renders problematic Indigenous people's participation in the wider society and economy: how can you hold a job when you are required almost every Friday to attend a funeral either here or in the next town or even further away?

As a specific type of event, funerals are the moment when a particular constellation of relations gathers in one block of time and space and thus constitute key moments in the politics of mob making and unmaking, all the more so because funerals are emotional moments during which it is expected or at least accepted that people will manifest strong feelings (Babidge 2006). In September 2007 I attended the funeral of an old Walmajarri man; a ceremony of testimony and collective remembering was held at the town hall, followed by a Christian service at the cemetery and by a traditional ceremony in his community of residence, Bayulu. During the service at the town hall, Christian members of his kin monopolised the microphone at length and at the cemetery the preacher took enough time to prevent the ceremony back at the community to have any chance of happening on that day, which infuriated those who considered the deceased and esteemed him as a Law man. While classical and postcolonial cultural elements were separated in time and space, they were also overlapping in this man's personal life and were the stake of different mobs claiming him as one of their own.

Thus funerals are the heart of some of the most salient cultural and political conflicts in which Indigeneity is being defined and produced; in this sense, mobs can be considered from the point of view of a competition between different universes of practice and discourse through which identity is negotiated contextually by agents who are differentially situated. It is within an ongoing risk of radical separation between social and ideological collectives, then, that meetings fit in as a cultural site were these differences are articulated and negotiated.

c) Meetings

For anyone involved in the Indigenous sector, meetings are such a regular type of event that it indeed forms part of a specific culture. Within this sector, it is possible to distinguish different types of meetings according to the area of the field of Indigenous affairs

concerned (Law, the Indigenous sector or government). There are regular executive committee or community council meetings, annual general assemblies, native title claimant groups' meetings, and meetings raised by a particular issue which involve different numbers of participants according to strategic or political significance or geographical extension, local meetings with the police at KALACC for specific incidents, small meetings with government representatives to discuss funding arrangements, reunions to discuss such matters as the proposal of transportation of Kimberley water to Perth, the management of the Canning Stock Route, the exploitation of offshore natural gas resources, the formation of a regional Indigenous representative body, or the creation of a Kimberley Institute on the model of Noel Pearson's Cape York Institute... Distinctions remain artificial, however, in the sense that the personnel participating in these various meetings do not change much even if the type of political entity involved in a particular meeting might.

Among the participants of these meetings in the Kimberley, two main types of actors emerge: bureaucrats, whether Indigenous or not, and elders. Meetings are structured by a tension between the two modes of authority, representation and decision making processes that these types represent. At first enrolled in the politics of Indigeneity by their elders to work as translators, people who could read, write and speak English, Indigenous bureaucrats have acquired a relative autonomy from the elders, in some sense realising Coombs' prediction about the Indigenous bureaucracy that "*[it] will come to identify itself progressively with the white bureaucracy and to accept its methods and ways of thought, ceasing in any real sense to be an instrument of Aboriginal self-management or self-determination*" (quoted in Rowse, 1992: 5). Another illustration of this tension can be found in the contradiction between a political style based on consensus and one based on majority rule and principles of democratic representation.

However the reference to elders and more largely the use of culture-based arguments as a source of legitimacy still characterises the rhetoric of Indigenous bureaucrats; indeed a majority of those who occupy strategic positions in Kimberley organisations today have been grown up or have learned their political skills from these very old people; in this sense, the tension between old people and Indigenous bureaucrats is one of the main reasons why meetings can be characterised as culture, that is as a place for the transmission of cultural knowledge and, specifically the emergence of a new generation of political leaders.

A special type of bureaucrat is that of the *Kartiya* working for an Indigenous organisation (as coordinator, councillor, or advisor in come capacity) who enters the political arena on one side of this demarcated divide: elders often claim to have grown them up and their usefulness lies in both their education and the fact that they are not caught within the webs of demands, and obligations of sharing and reciprocity as the elders are; indeed a relative autonomy from relational networks seems to be characteristic of the bureaucratic situation of employment, from both points of view: people affiliated to Government cannot possibly, because of structures and processes, enter into these kinds of relationships and Indigenous bureaucrats are able to take some distance from those networks in order to achieve some political efficiency (be a good boss) and to maintain their position through time.

Representative people and spokespeople are relatively few compared to the overall population – there are less than a dozen of key political figures in Fitzroy Crossing. This is due in part to the education systems, both public and ritual, which act as bottlenecks, and to the considerable social pressure exerted upon them by those they are supposed to be representing, because of the dire situation they are caught in economic, health and social terms.

Meetings, from this perspective, constitute a site where individuals who are simultaneously situated within a set of mobs and within specific, sometimes contradictory, social spaces, negotiate their authority and their representivity in order to give rise to social combinations that can sustain collective mobilisation. In the next section I describe this further through the examples of alcohol related meetings held in 2007 in the Fitzroy Valley.

III - THE CULTURE OF MEETINGS: THE ALCOHOL ISSUE IN FITZROY CROSSING

A decisive step was made in relation to the field of alcohol at Fitzroy Crossing at the end of 2005: the so-called “billabong area”, the lawns across the pub where people used to drink their take-away purchases, was closed, which, coupled with the licensee-imposed necessity to be in a vehicle to buy take-away alcohol, did not result in sending the drinkers further away in the bush but, rather, back to their houses and communities. Instead of reducing alcohol consumption, these measures transported the problems related to collective mass consumption of liquor into the various communities, that is in the vicinity of older and

younger people and where the town police only intervene reluctantly. The following year, the state coroner led an inquiry into the death by suicide of thirty Indigenous people in the Fitzroy Valley (a 100% rise in one year), all of whom presented high levels of alcohol in their system.

The abrogation of the assimilation policy in Western Australia, administratively manifested in the replacement of the Department of Native Welfare by the Aboriginal Affairs Planning Authority in 1972, followed the federal move towards a policy of self-determination. With this change, new sets of rights were granted to Indigenous peoples, including the right to purchase and consume liquor. If alcohol had always been a tool of seduction in the hand of the settlers, from 1972 onwards, as Indigenous people now had easy and public access to alcohol, it became a central component of Fitzroy Crossing's sociality, affecting both drinkers and non-drinkers. It is both a cause of many daily social troubles (especially domestic violence and child abuse) closely linked to higher levels of mortality, and a symptom of a deeper anxiety rooted in a history of violence, dispossession and marginalisation (Hunter 1993). In many ways Indigenous people appear to be extremely negatively affected by their dwelling in universes – whether social, or physical – built for them by others, especially government welfare agencies. Indeed, many authors link the contemporary dire situation of Indigenous people, both in remote and urban areas, to the period which followed their institutionalisation and their establishment in suburban communities where work was replaced by welfare in conditions of poverty (rations did not make capital accumulation easy) and with free access to alcohol considered as a civil right (especially Sutton 2001, Trudgen 2000, Glowczewski 2008).

The figure of the "drunken aborigine" - "*a modern image of uncontained and undisciplined violence which cannot be made to accept the genteel constraints of civilisation*" (Langton 1997: 93, see also Kapferer 1995) – occupies an important place in contemporary Australian imaginaries and is thus delicate to evoke: on the one hand, one runs the risk of participating in procedures of stigmatisation and vilification this figure nurtures but, on the other hand, one also runs the risk of otherworldliness by not mentioning this important social experience or by reducing it to models of traditional society of which it is a pathological caricature (Gibson & Pearson, 2003).

In this section, I choose to treat this question from the point of view of how Fitzroy Crossing inhabitants tried to deal with it while I was carrying out fieldwork. My intention is not to produce an ethnography of manners of drinking nor a medical anthropological analysis

but, rather, to describe how the problem of alcohol is articulated and related to the culture of meetings, that is to the problematic construction of an Indigenous polity within an asymmetric power relationship with the state. The section opens with a description of a series of meetings and reports related to the sale and consumption of take-away alcohol in Fitzroy and leads to an analysis of a particular meeting in relational and performative terms.

1. Meetings toward a moratorium

In June 2007, Fitzroy Crossing's Women Centre, Marninwarntikura, organised a three days bush meeting with women from the whole Fitzroy Valley. This big meeting resulted in a proposal made to relevant state ministers for a 12 month moratorium on the sale of take-away alcohol in the town in order for the community to have time to heal and to establish an alcohol management plan on the model of those instated in Cape York Peninsula following the political success of Indigenous intellectual and activist Noel Pearson's ideas. Shortly thereafter, the KALACC chairman, whose own eldest son had committed suicide the previous year, called meeting at KALACC of men and elders, an official male support of the women's initiative.

A couple of months later, I attended another meeting held at KALACC to follow up developments on the moratorium proposal. Representatives from the local resource agency, the women's centre, the cultural health services and the adult education centre as well as a few local KALACC executives were present. The director for licenses at the Department of Racing, Gaming and Liquor, Barry Sargeant, had decided to grant a six-month restriction on take-away sales of alcohol to light beer only and this was the main item on the agenda to be discussed, along with a proposal by the minister to declare the whole Fitzroy Valley a dry area. Other items included planning for future meetings as well as consultation with the police about the planned visit of child protection squad investigators in town.

The meeting revealed deep dissensions between two Indigenous leaders, the chairwoman of the women's centre and the chairman of the resource agency, about the question of the moratorium, but focused particularly on the question of representivity and the need for broad community participation in such meetings, including the drinkers themselves. The KALACC chairman tried to appease the mounting tension and the meeting concluded

with a series of speeches in which each of the main leaders present, as well as a middle-aged participant, expressed their views on the issues discussed.

In the following weeks, the chairman of the resource agency organised his own meeting with the licensee of the pub and the business operators in Fitzroy, as well as some drinkers who pronounced themselves against the moratorium and organised a march of protest on the day of the inquest into the suicides in the Fitzroy Valley started. The six-month moratorium on the sale of alcohol started on the opening day of the Garnduwa festival to which large numbers of visitors had come, many of them with the trunks of their cars full of alcohol.

Six months later, following a report on the effect of the moratorium, which convinced Barry Sargeant to extend it for another six months, different interest groups, realised through their support or opposition to the moratorium, were in evidence: on the one hand, Indigenous organisations, their chairpersons and executives (Marninwarntikura, KALACC, education centre, sobering-up shelter, cultural health clinic), some Indigenous communities of the area, the police, NGOs, government agencies and the director of Public Health; on the other hand the licensee, the local resource agencies, town residents asserting their right to a drink and their worry that the restrictions would prevent contractual workers to coming to town; the taxi drivers and business owners of the town, the Shire of Derby West Kimberley and a Derby pub owner[20].

2. Towards a relational analysis of meetings

a) The meeting as performance

Since they have become one of the most frequent types of social event in Indigenous contexts, meetings have been a recurrent subject of ethnographic description and anthropological analysis in Australia, particularly so since the development of a whole Indigenous sector entailed by the self-determination policy adopted in the early 1970s (Myers 1986, Rowse 1992, Sullivan 1996, Babidge 2004). However, most authors have considered meetings, whether in terms of event or structure, as the site of an interface between and a

[20] From Decision n° A 187548 Director of Liquor Licensing. For the purpose of this summary I cannot enter into the details that are provided in the French version which provide descriptions of motivations of those different actors and reasons for their alliance on this particular issue.

realisation of two demarcated domains, Indigenous and administrative: "*throughout the Aboriginal enclaves of Australia, there are various balances being struck between the Aboriginal domain and 'welfare colonialism'. These balances may, in their particulars, be awkward, tense or unstable, but the dualities that underlie them are not transient*" (Rowse 1992: 35)[21].

This separation of domains, however useful in order to produce an ethnographic analysis, appears not so much irrelevant when compared to my own data as already constituting an interpretative choice. In this sense I concur with the emergent intercultural analysis, stemming in particular from Francisca Merlan's work (1998, 2006), which considers as a starting point the interpenetration of the so-called domains in daily interaction and thus analyses the processes through which cultural difference is produced and generated within a unified social field through practices of mimesis and distinction. As Babidge argues (2004: 214), "*bureaucratic 'interaction' is so well known by the parties involved that it is an integral element of the production of culture relevant to the state and Aboriginal people*". Thus, the question I particularly ask here is about the particular "culture", understood as practices of representation and interpretation, produced through the situational artefact of the meeting that is relevant to *all* the participants involved.

In this view, I take the meeting to be primarily a specific set of enunciation, primarily shaped by bureaucratic constraints, particularly in terms of procedure. In this view, it is a performative event: it does not only mean something to the participants but actually does something in their lives. But whereas festivals can be interpreted to represent a set of groups organised for the purpose of achieving unity and cohesion, meetings are a stage on which situated actors asserting their individual situation enter into a play of alliances and allegiances and thus produce sides which, importantly, are not necessarily constructed along cultural lines. The KALACC meeting I described earlier can be seen as a specific context where mobs – considered as contextual interest groups – realise themselves by asserting autonomy from within a web of relatedness. At a certain level, the whole moratorium issue can indeed be regarded as a struggle for political pre-eminence between three different Bunuba mobs: that of the women's centre chairwoman, that of the pub licensee and head of Leedal, and that of another leader, chairperson of Darlgunaya community, who consolidated his status during this time through regular media (TV and press) interventions.

[21] Rowse 1992 provides a detailed account of the existing literature at that time on the Aboriginal polity. See also Tonkinson 1991, Myers 1986, Sullivan 1996, Martin 2003.

From the definition of the meeting as a specific type of enunciation context, one can analyse it in terms of a regulated exercise of the "right to speak" through which preeminent individuals, not only men, assert their authority through the power and attention accorded to their "word"[22]. It is a striking aspect of meetings that few people actually speak during those events apart from a few already recognised leaders who have the chance to propose their "word" as the outcome of the meeting. In the case where no agreement can be reached, as was the case in this instance, the meeting stays open-ended, each leader articulating his or her own word not in opposition to other leaders but, rather, as propositions around which mobs can organise themselves (this is also related to an Indigenous etiquette of public conversation where direct confrontation and opposition is avoided).

The silence of most participants at any meeting also explains how it can be considered a "cultural" event, that is one where younger participants not only accumulate frustration and a will to take over in their time but also have an opportunity to learn through the example of elders or more experienced people, by witnessing how each speaker frames his word according to the relational context and purpose of the meeting.

If general speeches (that is not directly addressed to someone in opposition) are a tactic for avoiding direct conflict, the best way to disapprove a meeting or during a meeting is simply not to attend or to leave discretely in order to not be counted as approving the outcome of the meeting. This politics of presence (see also Babidge 2006) not only reveals that representivity is a political resource which is manipulated by all the actors of a given socio-political field and not just governments or public agencies (as suggested in Weaver 1985) but also firmly rests on the autonomy principle of Indigenous politics, namely that "no one can speak for another mob".

b) A culture of powerlessness

Although the meeting is such a regular event in Indigenous lives that it has become part of daily life, it remains a paradoxical and sometimes contested practice as its primary effect or outcome is the reproduction of the state of subordinate embeddedness of Indigenous people within the bureaucratic state's universe of practice and discourse - what Sullivan has

[22] « Word » here translates the Walmajarri word « wangka » which refers to speech, story, and even singing. see also Sansom 1980 for a discussion of the "word" in mob politics.

called their "structural powerlessness" (Sullivan 1996). A local Bunuba bureaucrat, a former regional ATSIC councillor who is still employed by state agencies, commented during meetings that "*we are over-governed and under-funded*" to express the frustration that regular attendance at meetings for the past fifteen years had nurtured. Moreover, meetings as a bureaucratic practice are integral to the structuring of the Indigenous social field into separate and bounded, although not always stable, collective entities, which leaves little room for the dynamic and contextual negotiation of authority and representivity through the dynamics of mob formation; in other words, by placing too much emphasis on the autonomy of corporate groups, bureaucratic processes constantly prevent the assertion of relatedness. However, because these processes are implemented by local actors, this powerlessness derives more directly from the problematic articulation of relational and bureaucratic processes which, although contradictory, are simultaneously at work.

This situation of powerlessness, Indigenous people being reduced to a minority and treated as such – "internal refugees" as Glowczewski calls them (2004) – is further aggravated on the one hand by the absence of formal structures of representation and governance that allow them recognition as a legitimate autonomous partner by the state or the federal government at a higher level of organisation than corporate groups – a situation echoed in the state administration by the absence of clearly identified leadership among the sixteen departments that are in charge of Indigenous affairs - and on the other hand by the financial dependency of those very corporate groups whether on the state or private agencies. In other words, there is no avenue for Indigenous people and government representatives (or mining companies) to enter into a dialogue or a negotiation: decisions are always imposed from the top-down (after mere consultations). Indigenous people are in no position to establish themselves as autonomous partners because of the very structures and processes through which they are required to represent themselves, literally in a second language. It is through such processes that they are produced as Indigenous people within the state of Australia.

When, at the end of the 2007 AGMs, the chairpersons of the three regional Kimberley Indigenous organisations called on the establishment of a "new paradigm" of relationship between the state and Indigenous people, they were only reformulating once again the call they have been making for more than thirty years for the institution of a regional Indigenous governance body of the same type than the Canadian models and/or the Torres Strait Regional Authority, through which they could not only take part in the management of their own affairs but also establish a partnership with the Australian state. These calls have

remained unheard, despite numerous meetings, Kimberley Indigenous people being effectively deprived or alienated from their political agency by their very inclusion within the state.

CONCLUSION

Alcohol consumption in Fitzroy Crossing, as shown in the hotel figures, appears to have slightly decreased since the enactment of the moratorium but movement towards the neighbouring towns of Derby and Halls Creek has increased as well as the importance of sly-grogging. At which point does a social event become fact, when has it transformed the social conditions of its own production by defining a new norm or a majority?

In this chapter, we have seen that "mobs" could be considered the fundamental social unit from which to account for the social and political life of Indigenous networks, be it in Fitzroy Crossing, in the Fitzroy Valley or at the regional level of the Kimberley. Mobs are inscribed within older patterns of social organisation among nomadic Indigenous groups and have found in urban and bureaucratic contexts new territories in which to ground their existences; however, mobs, much the same way as "country" are forms of social institution that can only be defined contextually as they are necessarily localised in the relational space arising from a particular issue (see Sutton 1995:42, quoted in chapter 1 for a contextual definition of country). Thus an individual always belongs to a multiplicity of mobs, which draw a constellation of potential identities, but can only enunciate one in any situation: the paradox of simultaneous, divergent or even contradictory attachments is resolved and ordained through performance.

I introduced the notions of rhythm and movement to suggest that although mob organisation is necessarily temporary and unstable it is also inscribed within recurring patterns of interaction and mobility through which a degree of stability may be achieved. In this processual mode of organisation, meetings, because they are performances where mobs realise and reconfigure themselves, are a central event. However, as they are primarily discursive performances which do not assuredly define effective actions and because they are first and foremost a bureaucratic process, meetings participate in a cycle of repetitions, discourse and calls for action which maintains and reproduces the Indigenous situation within the state order: meetings are not a means of decisive transformation. Thus if meetings can be

analysed as performances they are not moments of “play” which can overcome, transform or displace the situational constraints within which they occur: they are a tautological device through which the state order is reproduced.

Nonetheless, attention to the politics of presence and representivity shows that if an Aboriginal polity has to be distinguished from the bureaucratic regime, this distinction lies precisely in the opposition between a regime based on effective presence and participation and a regime based on representation (that is, absence). The importance of presence, as opposed to representation, goes across the whole Indigenous political field - if it is played out during council meetings or consultations with government agencies, it is also characteristic of the ritual sector: during a ceremony, dancers do not represent a mythical figure that would be detached from them, on the contrary, if they are allowed to dance this figure it is precisely because it is a part of themselves. As KALACC Chairman puts it: “*when people paint up, the paint, even the paint holds all of the meaning of the land and the song and the story and that not just a, what he tell the story,* it’s mean to his life, *you know*” (personal interview, August 2006). Hence, meetings, although they are intrinsic to the power of the state, are also and simultaneously a key site for the reproduction of an Indigenous order of relations as well.

This chapter has also shown that the Indigenous inhabitation of social and physical universes built by government and welfare agencies for them (after consultation) lies at the heart of what is described and denounced as dysfunction or even anomia by Australian politicians or activists. The town setting, as the place where these forms of alienation are the most visibly realised, is denounced by Kimberley elders as an improper site for the transmission of Law and Culture which is why in recent years “on country” initiatives have flourished in the Kimberley, a phenomenon that I present and analyse in the next chapter.

CHAPTER 4 GOING BACK TO COUNTRY

INTRODUCTION

The urban setting and the figure of the « drunk Aborigine », is a site of stereotyped representations of contemporary Indigenous lives by both non-Indigenous Australians and Indigenous elders, for whom the town is effectively a place of degradation of their Law and Culture, especially through a distension of kinship rules whether by abuse or neglect and because of the distance towards their forebears and ancestors countries. Although remote outstation communities were originally established in order to address these threats, the hopes and aspirations they embodied have mostly been disappointed (Sutton 2001).

In this context, the notion of country has been reframed by Kimberley elders in opposition to densely populated urban-like places as the potential site for the reproduction of Indigenous cultural singularities within contemporary Australian society for the new generations born and grown in a situation of exile not only from the territories in which their forebears dwelled in but also from their ways of living and shaping their societies.

Forms of return to country, through small demographic units, correspond to a demographic reality further stimulated by threats to the CDEP scheme in urban areas: outstations are still being established and populated today, although mostly during the dry season. However, at the time of my fieldwork, such movements of return stood in opposition to mainstream conservative discourses presenting economic and linguistic integration (or assimilation) as the only way out of the “Indigenous problem” while, on the other side of the political field, discourses based on a rights agenda for Indigenous people appeared unable to effectively deal with the many issues that had emerged from a policy of rights (Altman 2001).

In this chapter, I present an analysis of three 'back to country' trips in order to examine the perspectives offered by contemporary modalities of such movements. The point here is to show how South Kimberley elders articulate the contradictory demands of divergent social fields – in terms of education, work, culture or development – in order to ensure the reproduction of a specifically Indigenous field within the Australian public, political and economic space, through the nurturance of relationships between new generations of Indigenous people and their forebears, ancestors and the multiple agents who participate in the construction of their countries.

I - YIRRUMARAL: TRACKS AND PAINTINGS.

1. A trip to Yirrumaral

During two weeks of June 2006 I participated in a trip organised by a Wangkajungka artist with the assistance of the Mangkaja Arts Resource Agency and KALACC. The aim of the trip was to reach his birth country of Yunguntja in the Great Sandy Desert as well as to discuss the opportunity to realise another collaborative canvas with Mangkaja artists after *Ngurrara* ("home country", see chapter 1) and *Martuwarra and Jila* "living waters of the river and desert").

During several weeks prior to the trip I had witnessed the laborious establishment of a list of participants for the trip; in the end, as I learned afterwards was most often the case, the final list was established on the spot, according to who was there and ready and how much room we had in the cars. At the last minute though, the man who had planned the trip decided to stay in order to take care of his disabled son, having failed to find someone to do so (indeed, it was because of this man's absence that I gained a seat on the trip, thanks to my association with KALACC field officer, Lawrence).

Without this man, the destination of Yunguntja did not make sense anymore. Organisers of the trip –Lawrence, Mangakaja's coordinator and the anthropologist Daniel Vachon who had put up the *Ngurrara* connexion report – discussed the destination. We made way at first towards an area called Garruralya, a place deep in the Great Sandy Desert, Lawrence's paternal grandfather's country. However, because the road was so long and difficult, and because the cars had only limited autonomy, it was decided *en route* between the

organisers that the trip's destination would be Yirrumaral, the birth country of a classificatory paternal grandfather of Lawrence, Nyirlpirr Spider Snell, an important Wangkajungka elder who participated in the trip with a number of close relatives.

Yirrumaral designates both an area, a vast plain dotted with imposing rocky hills, and a *jila*, a permanent water rockhole – which the anthropologist was keen to further document. We found the road to Yirrumaral with difficulty, as at this stage roads, at best, were cutlines (seismic lines resulting from mining exploration). Once on the spot, the old man was unable to find the *jila*: he had not returned to this area for a long time and in the absence of regular visits and taking care of country, particularly through regular burning (see Langton 1998), the vegetation had changed so much so as to disturb his memory and his '*jila* chip', which younger people humorously claim old people who have grown up in the bush have in their heads, a sort of mnemonic GPS. In any case, a mechanical problem hurried our return back to Fitzroy Crossing.

All in all, this particular trip failed in all its initial purposes – no discussion about painting and no painting occurred - but it did not prevent participants, including *Kartiyas*, from having a good time on country, engaging in a variety of activities including visits to important sites and outstations (most of which were abandoned at this time), telling or singing stories about them, engaging in hunting and gathering practices, lighting fires to 'clean up the country', and teaching young people and the white people present about the proper way to behave on country.

2. Visiting Country: about cars and paintings

As I indicated in the previous chapters, people who were displaced to Fitzroy Crossing started to go back towards their country of origin as soon as they had the occasion to do so, that is once they were able to purchase cars. At first, these returns meant going hunting and gathering in the direction of their home country (Moizo, 1991) or establishing excisions on the pastoral leases they had previously worked for. With the development of land rights legislation and the contemporary art movement, which, significantly, in Fitzroy Crossing developed simultaneously from the 1990s on with the establishment of Mangkaja Arts and the passing of the Native Title Act, people were able to move even further, that is closer to their countries. Because Native Title imposes on claimants a requirement to demonstrate their close

cultural association or connection with the country they claim, it has been a major stimulus for organising trips on country, particularly so for desert people whose country is the farthest away from town and who benefit both from KLC means and the revenues of painting.

a) Toyotas

In all these endeavours, cars have played a key role. Indeed they have become a central device in contemporary Indigenous lives, both as a strategic resource – to go hunting, to transport family, to attend funerals, to buy alcohol in the next town – made all the more rare by their sheer cost (Redmond 2006), and as a support of artistic creativity[23]. But the importance of cars also lies in the fact that their use actually transforms the conditions of movement in the sense that the course of a trip is necessarily subordinated to the cars' needs, be it in terms of fuel, parts or mechanical failures. The well-used term "Toyota Dreaming" thus translates the fact that cars, especially of the 4WD kind, have become a crucial agent (and not a mere tool or device) in the negotiation of individual and collective trajectories, movements and access to country.

b) Kartiyas

Kartiya have also become significant agents in relation to country both in their role as facilitators and as spectators. As facilitators, they help organise trips - or even justify them, as in the case of trips undertaken with anthropologists in order to complete connection reports for the Native Title procedure – through their access to resources and their role as coordinators for most Indigenous organisations; as spectators because they are the ones who buy paintings, which enables the purchase of cars. There is another dimension to this, though: during this trip there were five participating *Kartiyas*, three of which were facilitators who had been engaged in long term relationships with artists at Mangkaja; there were also two spectators, including myself, who had only been engaged recently in relationships with local people and this trip into the desert was an important part not only of our "growing up" in terms of knowledge but also in the establishment of significant relationships: there I received

[23] See for instance the acclaimed ABC series *Bush Mechanics*, or the *Tjanpi Grass Toyota* which won the 2006 National Telstra Aboriginal Arts Award.

names (skin name and bush name) as well as established important relationships of proximity and confidence crucial to the success of my research enterprise.

Tamisari wrote in the Arnhem Land context of equivalence between bodily presence in places and knowledge of stories (mythical, historical and relational events) that I thus found confirmed in the desert area (Tamisari, 1998) through my personal experience. But, following Wangkajungka artist Tommy May talking about the *Ngurrara* canvas, I suggest that this equivalence is also to be found in the experience of country that painting allows: "*If Kartiya can't believe our words, they can look at our painting, it all says the same thing*" (quoted in Dayman 2007: 251).

In other words, Mona Chuguna's assertion that "*painting brings my country closer*" (Mangkaja 1994) has to be taken literally. There is a close association between revenues obtained from the sales of paintings used for the organisation of back to country trips (which give rise to new paintings, and so on) and the establishment of outstations (*idem*). But there also is, as the Ngurrara case illustrates perfectly, a closer and deeper link between painting and land rights, in the sense that the main relationship embodied in paintings, is the one between knowledge and country. In this sense, the question of painting is not so much an aesthetic one for these artists as it is a relational one: it makes the country visible (and thus knowable) as a source of knowledge, of rights and obligations towards other agents, to new generations of Indigenous people born outside of country and to *Kartiyas*.

c) Painting and Presence

"*That big canvas is not an insignificant painting. It is very important. It is* wangarr *and* mangi *[shadow/image and spirit/essence which remains as presence]. That's what we call it now. The stories and the bodies of our old people are in their country, our country.*"[24] If paintings play an important role in the transmission of cultural knowledge it is because they are not mere representations of country but are rather a manifestation of the presence of those who dwell in it and thus shape it as country. When Juwaliny artist Peter Skipper describes the Ngurrara as "wangarr" and "mangi" he is talking of a "living painting" much the same way as *jila*, permanent waterholes in the desert, are talked of as "living" waters, not only because they are enduring but because this endurance stems from the

[24]

presence and agencies of other instances – ancestors, dead parents, tracks – dwelling in the landscape whose traces and tracks are the graphic substance of the painting as well. Franca Tamisari has eloquently described "tracks" as a "living body and a knowing body" in the Yolngu perception of country (1998: 263), while Ingold and Vergunst have elaborated their own phenomenological perspective with regard to the experience of walking and its relationship to cultural transmission: "*For inhabitants' footprints are traces of memory. Knowledge and footprints are not then opposed as mental to material. The relation between them is rather tantamount to one between bodily movement and its impression. If knowledge and footprints appear equivalent, it is because knowing is doing, doing is carrying out tasks, and carrying out tasks is remembering the way they are done*" (Ingold & Vergunst 2008: 7).

Such a painting as the Ngurrara canvas appears paradoxical in the sense that although we know it presents us the set of stories pertaining to a certain country, all the narrative elements appear simultaneously to the eye. But, it is also precisely this characteristic that renders the explicative performance of the painting (i.e. of the country) - by way of live dance, song or narrative - necessary and ensures the revelation of the knowledge it condenses graphically, be it in front of the Native Title Tribunal in the Great Sandy Desert (as was effectively the case, claimants standing on their particular country explaining to judges and lawyers, in their own language and via an interpreter, the stories of their belonging to it), or in front of an audience in Canberra (the image of Nyrilpirr Spider Snell dancing Kurtal on the Ngurrara canvas taken appears on the front and back covers of the Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture).

All the artists I journeyed with during this trip to Yirrumaral belong to a generation of people born and raised in the desert who share a similar experience of country as animated by ancestral tracks and a similar understanding of their selves as totemically situated within a sacred geography, particularly through conception and ritual practice, and historically attached to country by a movement of exile and return. New generations who were born in towns and communities, however, experience a tension between attachment to their place of residence through conception and attachment to their grandparents' countries through stories and performances.

Lawrence, KALACC field officer, for example has a conception totem which attaches him to the Fitzroy River but has also been engaged in learning from his Wangkajungka parents and grandparents to the point that Nyirplirr presents him as boss for

Kurtal and that Lawrence believes his spirit will go back to the Kurtal *jila*, rather than to its conception site. It is in this sense that attachment to country, because it is also produced in a relational history of engagement and not only received as heritage, is also the outcome of a "work": that of visiting, seeing, learning and participating in relevant rituals (see also McConvell 1998). Back to country trips are critical in that they allow for a direct physical, embodied engagement with country, that is, to the weaving of meaningful relationships with it. In other words, "country needs its people": consubstantiality is not just given but has to be performed – a fact that lies at the heart of "Caring for Country" initiatives to which I now turn.

II - KANINGARRA: WORKING ON COUNTRY, CARING FOR COUNTRY

In 2006, the media in Australia were occupied with the controversy which had developed from the *Little Children Are Sacred* report which alerted the Australian government about the levels of child abuse within Indigenous communities in the Northern Territory; a controversy which led to the mounting of what as been dubbed the "Intervention" and verbal attacks on remote Indigenous communities described as dysfunctional by Ministers of the Federal government who called for the closure of communities and the move of Indigenous people towards urban areas in order for them to better integrate with mainstream society, access services and procure employment. It is in this context that I participated in a fieldtrip to the Kaningarra area of the Great Sandy Desert, east of the Canning Stock Route, as part of the elaboration of the management plan for an Indigenous Protected Area with the Walmajarri name of Warlu Jilajaa Jumu (literally Fire, Living Waters and Surface Waters).

1. Going to Kaningarra

Indigenous Protected Areas are part of the Federal government's "Caring for Country" funding program and are locally explained as "blackfella national parks". They can only be declared on Indigenous-owned land and, at this time, the Warlu Jilajaa Jumu project had still to wait for the Ngurrara determination, which occurred a year later in September 2007.

The aims of this September 2006 fieldtrip were to gather information and identify priorities pertaining to the ecological and cultural management of significant sites in the Kaningarra area, as well as to identify responsible Traditional Owners and their descendants. It was also an opportunity to show this country to young people and engage in a wide range of activities, including hunting bush turkeys and lighting fires, not all of which corresponded to the accompanying ecologists' ideas about proper management but were justified on cultural terms by the project and trip leader, a young Walmajarri man.

The draft management plan elaborated from similar trips – the IPA project started in 1998 – identifies three main priorities for the Warlu Jilajaa Jumu IPA project: the transfer of knowledge about country from old to young people, the education of the numerous visitors travelling on the Canning Stock Route about proper behaviour on country, and the undertaking of traditional ecological management practices on country, especially lighting fires and digging/cleaning waterholes. "Blackfella national park" in practice amounts to an indigenisation of sustainable development: "*This plan is informed by wider principles of sustainability, but framed within Indigenous cultural values specific to the proposed Indigenous Protected Area. Sustainability requires that the social, cultural, ecological and economic impacts of any actions on country be balanced so as to meet the needs of current and future generations of Traditional Owners*" (Croft 2007: 10).

2. Caring for Country: Indigenous sustainable development

a) Caring for Country Initiatives in Northern Australia

This IPA project is part of a larger ensemble of local natural and cultural management initiatives that have emerged in the last decade in northern and central Australia under the banner of "caring for country". Although the phrase builds on the idea of an Indigenous ethos of "caring and sharing", "caring for country" was first developed and publicly presented by a specific unit of the Northern Land Council in order to provide Indigenous communities with a framework through which to manage the lands gained through the *Aboriginal Land Rights Act (NT) 1976*. The unit trains and establishes teams of land managers designated as rangers in remote communities and helps them develop funding plans and find commercial opportunities. Joe Morrison, founder of the Northern Australia Land and Sea Management Alliance (NAILSMA) which seeks to coordinate Indigenous natural and

cultural resources management initiatives throughout northern Australia, describes the move to an economy based on "caring for country as a "*silent revolution*" which "*has seen Indigenous people express a strong desire to manage their country, while exploring economic development options that sustain them, and potentially future generations, on their traditional estates*" (Morrison 2007: 2451).

The philosophy of "caring for country", as described in NLC and NAILSMA documents rests on two closely related principles: "country needs its people" and "if you take care of country, country will take care of you". In other words, it is primarily based on the sense of consubstantiality and the relations of interdependency that Indigenous people express as Country. However it is not presented as a way to go back to a supposedly primordial or pristine past but rather as a means to reengage meaningful relationships with country as it exists contemporaneously in order to address the social issues that affect most remote Indigenous communities. It seeks the development of specifically Indigenous livelihoods from their situation of distribution and remoteness within threatened areas of biodiversity through the establishment and networking of local management units exploring commercial and other economic opportunities (see Altman 2001) and thus represents the next step not only after claiming land rights but also after painting: it is a means of embodied engagement on country recognized as an essential work by the mainstream. "*Who else can do such work where the only permanent residents of remote regions with extensive knowledge of the local environment are Indigenous people?*" (Morrison 2007: 254).

In this respect, the Kimberley is an ideal place to develop such initiatives, because of the value placed on its natural environment, the large and distributed Indigenous population and because of the success of Indigenous claimants in being granted exclusive determinations under the provisions of the Native Title Act.

The process of indigenisation of sustainability issues is particularly apparent in the first caring for country type of programme developed in the Kimberley. The Yiriman project was established by cultural bosses from four main language groups in 2001 (Karajarri, Nyikina, Mangala and Walmajarri) as a cultural program aimed at helping Indigenous youth-at-risk by bringing them back on country with their old people: the first Yiriman trip was a two-week trek across Mangala country to clean up young people from their addiction to alcohol and other drugs. Since then the model has evolved and grown in complexity to now be a training program through which youth are able to develop not only their confidence and

self-esteem but also their ecological management skills in a "two-way" environment, Indigenous and scientific. From cleaning up of young people, cultural bosses have moved to the process of cleaning up country but, importantly, this is done through partnership with universities, researchers, government agencies and NGOs. Cultural bosses have thus replaced the traditional work of looking after country by way of ritual and nomadism by the development of work and economic opportunities for their young people on their traditional estates. The community of Jarlmadangah, from which Yiriman originated, is today the site of a pilot programme of ranger training driven by local bosses in partnership with TAFE, AQIS, KALACC and KLC.

b) Indigenous sustainable development

"*The Kimberley Land Council (KLC) believes that almost every Kimberley community has expressed aspirations for their young people to be actively engaged in land management. Senior community members see ranger programs as the natural process to link their young people back to country and culture. It is also regarded as the most valid solution for employment in remote community life. Many communities have already identified the members of their potential ranger groups and the cultural bosses who would need to provide advice*" (KLC 2006:3)

Parallel to the development of Yiriman, the KLC has established its own "Land and Sea Management Unit" (LSMU), on the model of the NLC Caring for Country Unit, which is in the process of establishing local teams of rangers working on a wide range of programmes (including tourism management, quarantine surveillance, carbon abatement and biodiversity management). The first project was the Kimberley Regional Fire Management Plan (KRFMP) which saw the training of two teams of fire rangers, in Jarlmadangah and Kupartiya which work under the direction of elders but manage fires through satellite surveillance as well. Because 'Caring for Country' initiatives are established as a prolongation of land rights, most teams in the Kimberley are created on the basis of claimant groups or Prescribed Body Corporates (PBCs).

"*From the cultural point of view, ranger work means that young Indigenous people can interact with their elders and their estates, garnering important knowledge about country, strengthening their language and receiving direction from their elders. This work also reinvigorates their obligations to their country and extended family, at a time when the values*

of mutual obligation are being constantly reiterated. Little consideration is given to the reality that Indigenous people have obligations outside the dominant white world, to their own communities. The outcomes from these initiatives include better managed country, but also strengthened local governance, cultural values and protocols, and an increased capacity to interact with the outside world through training, education and collaboration with scientists, government and other bodies. Having this kind of working environment allows mutual exploration of innovative economic opportunities to occur in regions where there are limited employment opportunities » (Morrison 2007: 254).

Caring for Country models based on networks of local ranger teams are part of a larger movement towards 'sustainable development' inasmuch as the expected outcomes are as much social and cultural as they are economic. In this sense, the phrase 'sustainable development' echoes the notion of "develop-man" developed by Sahlins: "*the term captures the Indigenous way of coping with capitalism, a passing moment that in some places has already lasted more than one hundred years. The first commercial impulse of the local people is not to become just like us, but more like themselves. They do not necessarily despise our commodities. But they are selective in their demands and transformative of their uses of such things. For a long time, or so long as their own relations and ideas of the good life are intact, they use Western goods to furnish these exotic ideas, or even to advance and 'develop' them [...] Develop*-man *: the enrichment of their own ideas of what mankind is all about*" (1992: 13-14).

The following diagram, prepared by Kimberley Indigenous representatives in the process of developing national Natural Resource Management plan, illustrates this feeding of commercial and economic developments into the local social and cultural fabric:

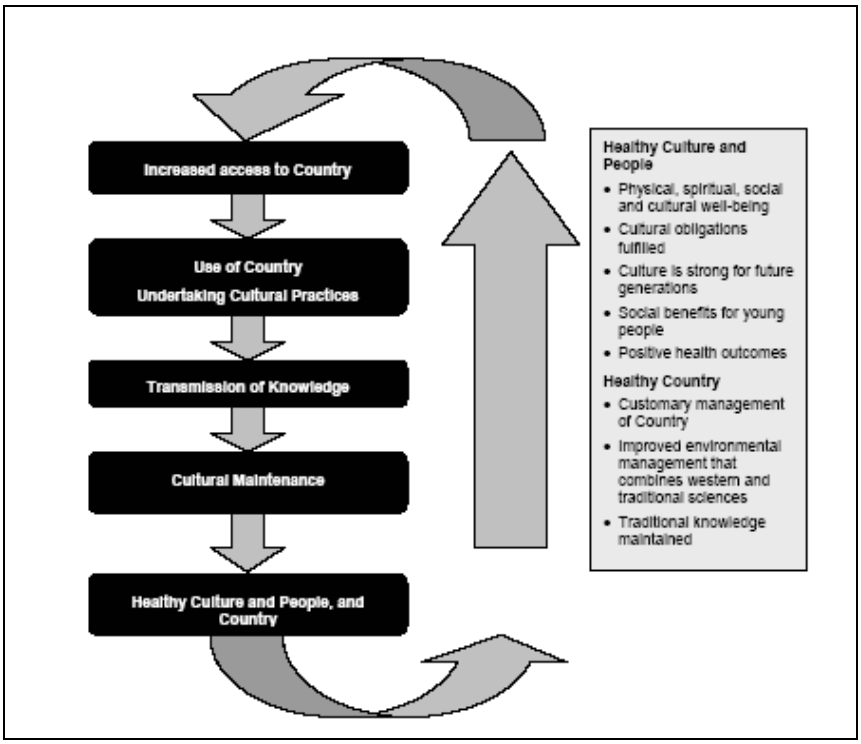


Figure 2 Model for Indigenous sustainable development

Natural and Cultural Indigenous Resource Mangement model for a Healthy Country, People and Culture
(Source : KNRM 2007, after FNQ NRM Ltd 2004)

The aims of « Healthy Culture and People, and Country » are expected to flow from the training of rangers through both a Western degree course and the intergenerational transfer of cultural knowledge pertaining to natural resources management, which will feed into the communities as a strengthening of intergenerational relationships and better health. In other words, the aim of Caring for Country type of develop-man is to relate economic activity on country to a sociality based on relational networks of exchange and obligations: working on country leads to the production of cultural and social goods.

Nowadays local ranger teams are in charge of the logistics of important regional Indigenous meetings, setting up the place and taking care of wood and food gathering. Rangers represent a new set of young people walking in the footsteps of their forefathers but with the means and within the contemporary conditions of “looking after country”. Furthermore, ranger group initiatives all include a strong leadership component, which facilitates the emergence of a new generation of Indigenous leaders who have not been trained in the bureaucracy but in a school of partnerships established in terms of a “two-way” perspective and where cultural bosses orient the decisions: the ranger work allows young

people to participate fully in different social universes without having to choose between one or the other. This does not amount however to a reformulation of the bureaucratic cultural premise of two distinct and bounded domains, Indigenous and non-Indigenous (Collmann 1988), but rather implies a form of reciprocal exchange – of knowledge and practices: "ways"– through which both partners are transformed while and because of their maintaining differential positions and points of view on an identical issue.

c) A hybrid economy?

John Altman from CAEPR has described the develop-man economy stemming from natural resource management by traditional owners as a form of "hybrid economy" (Altman 2001, Altman & Whitehead 2003). His analysis is based on the idea that the main economic problem faced by remote Indigenous communities is that they are supposed, by the state, to develop economic solutions within a market economy while they are removed, both physically and culturally from such markets (2001:1). He argues that the economy of remote communities has to be understood within a three-term economic matrix - State-Market-Customary – and pleads for the recognition of the customary sector of economy: the activities of production and exchange founded in local relational networks which, because they are not monetised, are not recognized either by the state or the market. A model where customary activities pertaining to the work of social networks inform local economies is at the foundation of caring for country initiatives.

Such a model, however, faces multiple obstacles which have to do with the absence of recognition by the state and the market of what the customary economy is and how it operates, with the lack of knowledge of the market economy by Indigenous actors and their situation of socio-economic disadvantage – in terms of capital, infrastructure, education and health. Furthermore, the state and market operate according to decision-making and implementation processes which historically have primarily been defined from the top down, while caring for country initiatives are built on the idea of « *building the capacity of the people to look after their country (which is empowering) vs the philosophy of setting up an agency to look after the country on behalf of the people (which is disempowering)* » (Storrs *et al.*, 2003).

Indeed, caring for country initiatives are characterised by the fact that their priorities and actions are locally elaborated, while the land councils act as an overarching supportive framework which allows for the progressive networking of local initiatives - once they have been established. Local teams thus develop out of existing strengths – community infrastructures, networks of relations and elders – and acquire agency through the progressive development of partnerships and the increased networking with similar organisations. NAILSMA has been established to serve this purpose at the regional level of Northern Australia and since 2005 has been active in the organisation of National Caring for Country Conferences (Alice Springs 2005, Cardwell 2007) where groups from all over Australia are able to share experiences, exchange ideas and discuss orientations. The fact that local teams have gradually evolved into a horizontal network of exchange and collaboration across the whole of Australia is the sign of a movement developed from the bottom up by traditional owners who not only locally decide on activities from their knowledge but also circulate them within those institutions established on country.

For Morrison (2007), the obstacles to the development of a hybrid economy are of another order: they are to do not only with the effective involvement of local actors but also with the possibility of an effective collaboration between individuals working through different paradigms of what country is and how it should be looked after. It is precisely in this difference of cultural paradigms that a critique of Altman's "hybrid" approach lies. According to Altman (2001: 8): "*There is a need for a hybrid approach that combines scientific assessment of biological sustainability, social-scientific assessment of commercial and social viability, and Indigenous expert assessment of cultural practice*". This, and further elaborations on the idea of a "two tool-kits" approach, suggests that, rather than hybridity which implies the fusion of previously distinct entities (or the absence of any essential boundary), one should rather talk of pluralism where original differences are maintained and reproduced even though their being in a relationship implies their respective transformation and reassessment. In this sense, Altman's approach can be understood as a reformulation of the "two-way" model which informs the relationship of Indigenous elders with the state and other non-Indigenous agencies, that is a model of relation premised on the notion of partnership in which each of the terms has to maintain its singularity in order to achieve successful partnership: one cannot create from uniformity. The principle of a fundamental "two", which characterised the organisation of ritual work between "owners" and "managers" for any given ritual, has been redeployed in the new fields that the Australian version of

modernity has imposed on Indigenous people: in the political relationship through the assertion of Indigenous singularities stemming from Country, in independent bilingual schools or today in the management of natural parks and environmental resources.

I thus concur with Lesley Head, who defines Country as a "nourishing terrain" (after D. B. Rose's expression) for all Australians: « *In searching for new sustaining and sustainable myths, I suggest that the term country is a good starting point. Its multiple meanings flag the many ambiguities that attend the human presence in Australia, and it also provides a ground for the meeting of Aboriginal and non-Aboriginal aspirations* » (2000: 233). But if country is a term of relation on which a significant and potentially creative Indigenous difference is being built - through its current displacement from legal definitions to practical ones - it also has to be a site of contestation, if only because it is an English word appropriated through Kriol: Kimberley Indigenous people understand it differently, and thus territorialise it through alternative practices.

Caring for country initiatives developed in Australia by Indigenous people do not aim at the permanent establishment of people on country within definite places such as towns or communities. On the contrary, it is part of a movement (of which the outstations were the first manifestation in a postcolonial context) of establishing points – camp sites – between which to circulate. The originality of current initiatives as compared to previous ones lies in the fact that, although their primary objective is still of a socio-cultural order – develop-man -, they also embrace the economic opportunities offered by the mutations of the market economy under ecological threats such as global warming and the reduction of biodiversity.

Once again, the network of Indigenous relations in the Kimberley is being reconfigured as a network of circulations which, although constrained by the state and capital, are autonomous inasmuch as they occur within a country of living sites and tracks that legal developments and access to vehicles have enlarged in practice through the regular coming and going of people within it.

3. Coming and Going

Nomadic people have always been confronted with the dilemma that Widlock defines through the phrase "*coming is going*" (Ingold & Vergunst 2008:17); similarly,

Glowczewski has noted that in Warlpiri country (but this applies elsewhere): "*the songs teem with feelings of grief when one has to turn one's back on a place. The tears of sadness of diverse totemic heroes, animal or plants become sources when one observes the territory disappearing in the distance as one walks*" (2007b: 94). The way that Widlock suggests that this dilemma can be resolved "*by leaving in every place of continuing presence that carries the promise of eventual return,* [such as] *a person can turn his or her back on others and head towards them at the same time*" (Ingold & Vergunst 2008: 17) not only echoes the notion of *mangi* – the inscription of a singular movement in the time and space of memory, the landscape – but also applies to contemporary forms of return to country. The Indigenous concept of country is intimately linked to a poetic of presence – "country needs its people" - that the experience of movement – coming and going – articulates into feelings of relatedness.

Contemporary Indigenous ranger teams allow for the re-rooting of people, especially young people, in a direct and enlarged experience of country. The work of managing country opens up anew ancestral territories that had previously been reduced by settlement to smaller urban centres. Not only do ranger work result in the multiplication of the number of points between which to circulate on country – communities, outstations, camp sites, ranger camps, etc. - but it also enlarges the notion of country to incorporate not only the sacred and living geography but also renewed economic and environmental aspects as these are articulated to the wider Australian and global society. In this very movement, traditional ecological knowledge is gaining a wider autonomy from religious practice. Hence, if "caring for country" is the continuation of the land rights movement, it also represents a step further in the secularisation of ritual power discussed previously – a movement that is both a response to and an attempt to influence changing definitions of Indigeneity in Australia.

III - YIRIMAN: "BUILDING STORIES IN OUR YOUNG PEOPLE"

The Yiriman program, which I analyse in this final section, shows the salience of the experience of coming and going on country for new generations, the intergenerational transfer of cultural knowledge and the reproduction of Indigenous identities distributed in kin and places.

1. The Yiriman Project

"*The Yiriman Project is a cultural 'youth at risk' program that is hosted by KALACC and coordinates diversionary projects and youth leadership through 'back to country' trips. The aim of this project is to get young men & women that are at risk or having problems in community by removing them away from such processes. The Yiriman project was conceived & developed by elders who were concerned for their young people about the issues of self harm and substance abuse*" (Wallace-Smith, 2005: 2).

The particularity of the Yiriman program lies in its being aimed at youth at risk in Indigenous communities, for whom cultural solutions are specifically designed by local cultural bosses. The title of the project "*building stories in our young people*" enshrines the overall philosophy of the program which is primarily based on a relationship towards country as agent and functions through back to country trips associating youth and their elders as well as other organizations, institutions or public agencies: "*We want to show them their base (homelands). If we don't show'em country and identity…you're nothing!*" (John Watson in Coles *et al.* 2007). Here, I am thus exploring the question of how showing country *to* young people results in "building stories" *in* young people in an attempt to describe the intergenerational transfer of Indigenous cultural knowledge in practice.

a) Back in Sturt Creek

In June 2006 I participated in such a "back to country" trip along the Sturt Creek in the northern Great Sandy Desert under the direction of local Walmajarri cultural bosses, men and women. Each trip gives rise to a booklet, which in this case was realised by participants during the trip on a daily basis. The reading of such a booklet gives an idea of the range of activities and people engaged in this kind of trip.

Participants included people from the communities of Balgo (Wirrimanu), Mulan and Billiluna (Kururrungku), rangers trained through the Paruku (Lake Gregory) IPA, staff from the local cultural health centre (Palyatju Maparnpa), staff from the KLRC as well as an archaeologist and an artist, both closely linked over a long period to local people through co-residency, research, and/or collaborations. Cultural bosses centred the trip on the exploration of the Sturt Creek station, on which many older participants had lived and worked previously, taking participants to a range of sites relating to the colonial and institutional history of the

area as well as to the sacred geography and producing audiovisual recordings at each stage for the local schools and communities. Parallel to these visits a number of workshop were held, such as a cultural cartography of the country, recording of bush medicine, and presentations of Yiriman, KLRC and Paruku IPA activities to include in further trips. Through such a trip, participants thus are in a position to enter, at their own will, a number of activities aimed at the extension of their personal, cultural and professional horizons; stories told and activities engaged in accumulate as a range of experiences that young and older people are brought to articulate in the course of their very exploration of country: "*The physical movement through landscape situates familial connection to country and law. Importantly the trips deliver people to ancestors and stories are re-inscribed and built upon in a textured way*" (Coles *et al.* 2007 p?).

b) Walks and correspondences

In the first chapter, I used Freud's image of the psyche to account for the Indigenous landscape as a place where all the different cultural and historical layers exist simultaneously and find coherence and meaning by their contextual enunciation and performance; I now suggest that Yiriman, through the practice of walking, allows for such a "textured" inscription and articulation.

Indeed, as David Palmer, a sociologist who has participated to a number of Yiriman trips notes: "*An important part of the Yiriman trips is the experience of walking. Indeed, walking has a range of functions for Yiriman. It is one means by which young people can be taken out of town and exposed to a very different environment to reconnect with their elders, Aboriginal culture and the land of their family. It is also one way of diverting young people's attention from drugs and alcohol, anti-social activities and general unhealthy life or what many in the Kimberley call 'humbug'*" (in McCallum *et al* 2006: 59).

In a recent publication, Ingold and Vergunst (2008) have undertaken what could be the first anthropological exploration of the experience of walking. Elaborating their approach from Csordas' (1990) phenomenological and anthropological paradigm of the body as "*the existential ground of culture*", these authors propose to analyse walking not as what the body *does* but what it *is*, or, in other words, a social action rooted in and generated by lived experience: in this sense walking is already a way of thinking and feeling. I build on these

ideas to explore the "textured" work occurring during Yiriman trips that results in the building of stories in young people.

c) Knowledge transmission

The Yiriman project was born out of two issues that southern Kimberley Law men and women perceive as intimately related: the separation of new generations from their forefathers' countries and the deep and dramatic social problems faced by Indigenous communities, both remote and urban, and their impact on the youth. The cultural method they have designed consists in regular visits by those young people to their countries. This method is a reformulation of previous attempts, embodied in the outstation movement (and before that in travelling cults), to bring people back to the Law. However, as we have seen, the time and space available to the practice of Law has diminished in the course to the growing incorporation of Indigenous people in the Australian state and society; it is thus through another form of pedagogic discipline, that of walking in addition to dancing, that the practice of looking after country is being redeployed in the Kimberley today. Although the practice differs it essentially consists in a direct, unmediated experience of a dwelled-in landscape.

It is interesting in this respect to note that in the last decade, all Kimberley Indigenous regional organisations have adopted a similar strategy of bringing people back on country through "coming and going": through Native Title processes and land management initiatives (KLC), through Yiriman and festivals (KALACC), and through the practice of "teaching on country" programs by the KLRC. What is at stake here, to put it simply, is the necessity of presence to achieve the consubstantial existence of "country". This move towards reasserted presence on country strongly echoes Ingold's analysis of the transmission of cultural knowledge not in terms of a set of contents passed on from one generation to the next but as a nexus of relations generated in the immanent field of country, or the environment, by way of revelation: "*It is not, then, the language* per se *that ensures the continuity of tradition. Rather, it is the tradition of living in the land that ensures the continuity of language*" (Ingold 2000: 146-147).

2. Roots and Generations

Inasmuch as the Yiriman project aims at bringing generations closer and resolves a tension between attachments related to conception and those related to old people, it puts at stake the maintenance of older generations' experiential memory of country among new generations; in this sense, back to country trips constitute a meeting point of different affective and relational geographies. From a relational point of view, countries are sets of relations which include humans but also sites, ancestors, old people (both dead and living), animals and plants, meteorological phenomena, all considered as agents. Indeed, if we are to take seriously into account the consubstantiality expressed and asserted by Indigenous people with their respective countries, any description and analysis of the transformation of these people's life-worlds has to take into account not only their displacement within a bureaucratic and state environment but also their whole relational geographies, and the possibilities of moving, knowing and associating that these networks allow them to embody in practice.

In order to understand what experiential geographies are at stake in the Yiriman project back to country trips, one can distinguish between different strata: that of old people, that of stations and that of communities.

a) Old people

Old people's experience of country is primarily based on totemic, topological and social networks and on the practice of nomadic walking within delimited, although not bounded, areas; ancestral tracks provided with a dense network of sites and places between which domestic groups (fluctuating in terms of numbers) circulated according to social, ecological, economic and religious imperatives, with occasional dense regroupings, particularly during the dry season in the desert or just after the Wet for ceremonial purposes when the land is full of food and water and easy to travel (see figure 3).. In the Kimberley, there still are a number of people who have actively practiced this form of movement on country in their childhood and teenage years, elders of today - people also often talk of wild people still living deep in the bush

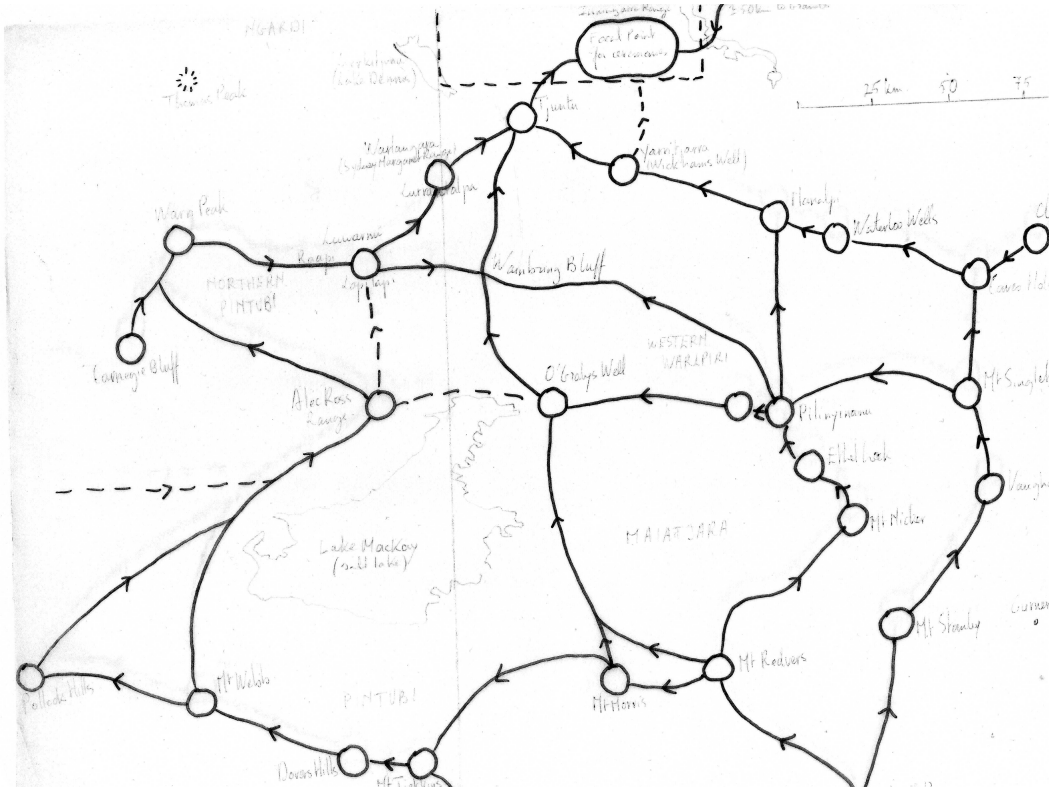


Figure 3, Map of one of Myers' Pintupi informants' country.

The represented area covers approximately 375x270 km of the Western Desert; major sites and routes indicating he travelled on through his life are shown (Source : Glowczewski, personal communication).

b) Stations

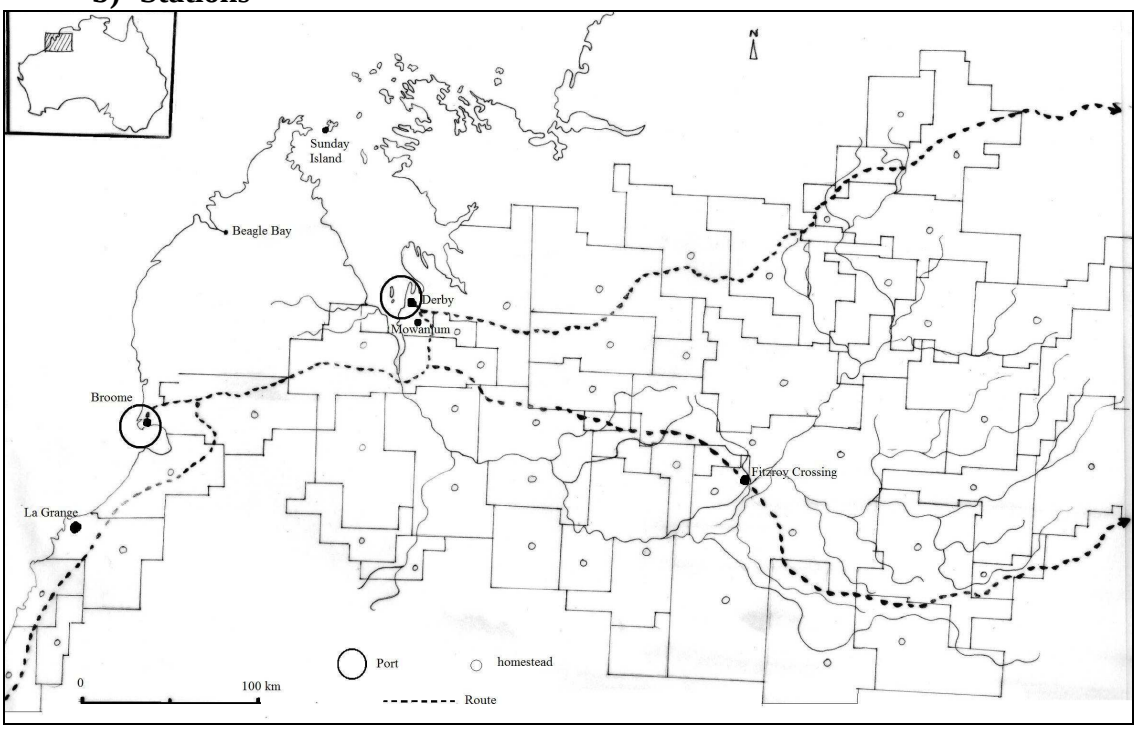


Figure 4 Map of pastoral properties in the Kimberley in the 1970s (Source : Marshall 1989)

.

Stations and other colonial institutions (see fig. 4) such as missions, reserves or hospitals, belong to a different geography characterised by the regrouping of large numbers of people in bounded localities, effective centres, and their relative immobilisation according to the institution and the character of the institution's manager. Circulation was subordinated to work, particularly cattle work and droving, and occurred mostly by foot or on horse though sometimes with institutions' bosses' vehicles by groups of workers. However, cattle work, as we have seen in chapter 1, also allowed for autonomous Indigenous movement during work itself –through maintaining bores, windmills and fences – and during holidays – through walkabout towards ritual gatherings. Cultural bosses who established the Yiriman project all belong to a generation of people who, born and bred on such two-way institutions had in their lifetime to abandon this lifestyle and enter into the politics of Indigeneity - community development, the outstation movement and land rights - and were instrumental in the establishment of a "traditional" Indigenous sector manifested through the three Kimberley Indigenous regional organizations.

c) Communities and Outstations

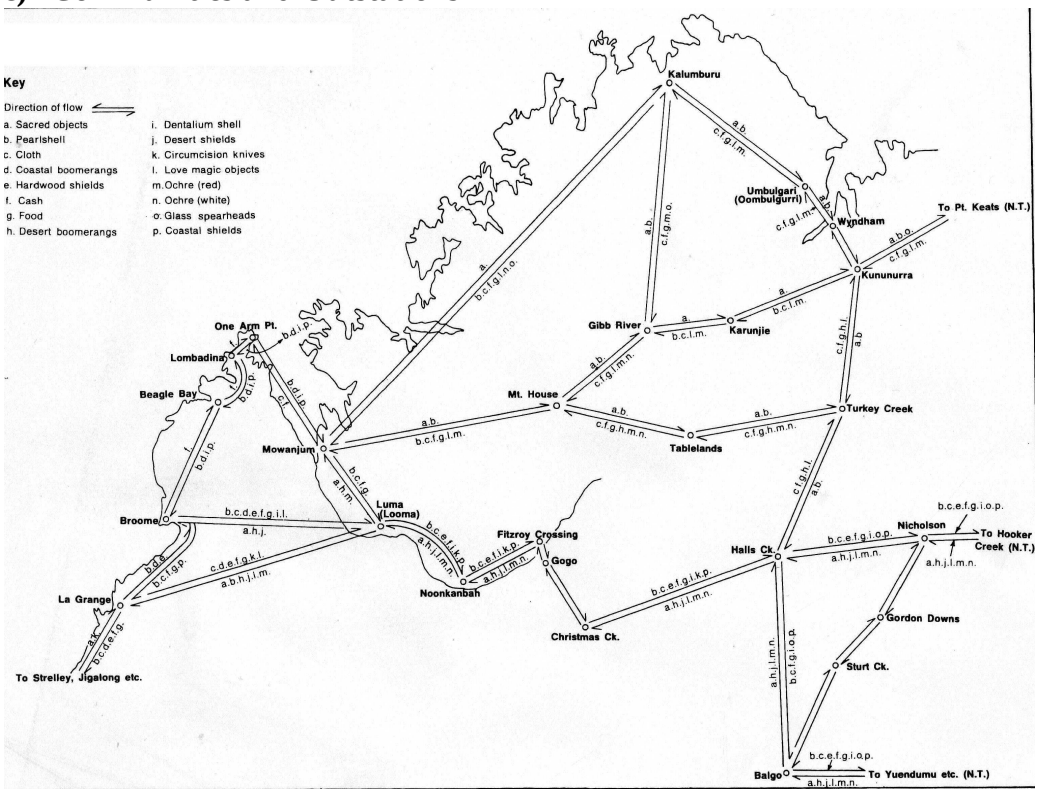


Figure 5 Wunan routes in the Kimberley at the end of the 1970s (Source: Akerman 1979b)**.**

The next phase, during which Indigenous populations were regrouped around urban centres before establishing peripheral and outlying communities, is characterised by the establishment of towns as service centres commanding a set of smaller centres of population, whether perennial or seasonal (as in the case of outstations only accessible during the dry season). This allows for an ongoing movement of mobs of individuals, both between urban centres and communities but also between communities, but this very movement is subordinated to the possession of a car, bus or the possibility of accessing (paying for) helicopters or planes (see fig. 5). In all places, people explore nearby country for hunting-gathering and cultural or religious activities, within a limited radius. Circulation is commanded by social obligations to both society (work, education) and kin (funerals, rituals, footy, alcohol) and a growing reliance on market foods. Participants in the Yiriman projects all belong to generations born and bred within this context of movement and relation towards country.

d) Movements and generations

These brief summary and accompanying maps reveal several trends that interest us directly here, as they are related to the very conditions and means of movement, the conditions of possibility of weaving relationships to country. Firstly they show a gradual but definite individualization of certain points as major permanent centres organized in a centre/periphery hierarchy according to the availability of services. This compares with the original (reconstructed) situation where each site and individual was a full node by himself within the network. Secondly, a constant growth of the distance between each point in the network appears, (the change of scale between fig. 3 and 4 is quite dramatic); movement thus gets gradually subordinated to the access to or possession of a vehicle (among a very poor part of the population), of a driving license (though not needed on all roads) and the existence of roads. Finally one can also observe the reduction in the number of roads (and thus the possibility of creating some itineraries) and the subordination of their use of the roads to the external imperative of economic development (cattle, road trains, tourism). However it is crucial to note here that the outstation and land rights movement, the Native Title and the development of caring for country initiatives in the last decades have all resulted as we have seen in the densification of country.

3. Walking the Indigenous way

a) *Galtha*: Correspondences

Gillian Cowlishaw has compared the Australian landscape to a palimpsest to describe the co-existence of different relational layers – historical, cultural, affective - in its constitution: "*the original remains, hidden by new patterns, but still there, and able to re-emerge, perhaps in altered form as the foreign surface fails to congeal or is damaged by the still living original pulsing beneath it*." (1999: 15). In this sense, one could say that the Yiriman project precisely addresses this issue by encouraging the re-emergence of the original or older patterns, although their very re-emergence, through subsequent layers, also means their transformation and reformulation: "*Those being overwritten find that their images and texts, their relationship with their place, begin to merge with the imported ones and can no longer be expressed unchanged. The new surfaces are moulded to what was already there and one form of meaning can graft itself onto another, using the contours of an earlier text to establish its own shape. If shaken together, they might combine, only to separate again when left alone. In some places, the new surface will never 'take'*" (*ibid*.). The difficulty of such an enterprise lies in the fact that each layer only exists, and can only be transmitted as long as those people who experienced it are still alive and in a position to put themselves back in such a situation, hence the sense of urgency felt among Kimberley elders today as the generation of old people who had lived in the bush without *Kartiya* is passing away.

As Ingold and Vergunst note in another ethnographic context involving hunter-gatherers: "*True knowledge depends on the confirmation of stories in personal experience, and to achieve this one must travel the trails and visit the places of which they tell, in the company of already knowledgeable elders. Between hearing the stories and walking the land, there is therefore a transitional stage in children's learning. At this stage children know the stories but do not yet know what they mean, and so cannot be guided by them in their action. This carries a crucial implication regarding the inter-generational transmission of knowledge, which is of great concern to Tåîchô elders. It is that the continuity of knowledge can be secured only by ensuring that generations overlap in their actual experience of walking the land*" (Ingold & Vergunst 2008: 6). It is precisely this kind of overlapping that, I suggest, Kimberley cultural bosses seek to achieve through the Yiriman project and similar programmes which in practice, bring people back together on country: this, in other words, is

what “building stories” in people means, texturing consciousness with several layers of reference and providing the means for their articulation.

In eastern Arnhem Land, Yolngu people use the term *galtha* to designate the ceremonial act concluding the negotiations occurring before a ritual between bosses: “*Negotiations are finished. All the ideas have been pooled and discussed, and drawn down to earth. The strategy is agreed, negotiated. We have reached consensus on the definition of the situation, it is now time to act”* (Christie 1992: 18). As Christie has shown (see also Morphy 1984 for a detailed account of such negotiations) the aim of these preliminary negotiations is to select the mythical episodes which will structure ritual action in order to achieve the best possible correspondence between the purpose and nature of the ritual, the place it is to be held and the participants, that is between different logics - social, territorial, ritual, mythological. Although I could not find an equivalent word in the Kimberley context, I argue that this search for correspondences is precisely what Kimberley elders redeploy through the Yiriman project. They apply this logic of concordance of experiences to their successors through journeying in such countries where the multiple relations sustaining it are revealed in the very movement of their encounter: walking “*does not re-enact a story that is already finished, but rather keeps it going. And in so doing, it momentarily fuses or brings into phase the otherwise divergent and unsynchronized life trajectories of individual participants into a unified tale of belonging to this place*” (Ingold & Vergunst 2008: 9).

b) Pedestrian enunciation

In order to understand what Yiriman does for the youth through the new pathways it opens, we will have to divert and reroute some of Michel de Certeau’s philosophical analysis on walking. I am talking about diversion and rerouting because de Certeau originally referred to urban space – a space where feet don’t leave the same sort of tracks that one can imprint in the Australian ground.

“*The act of walking is to the landscape what speech act is to language. At the most elementary level it has a triple enunciative function: it is a process of appropriation of the topographical system by the pedestrian; it is a spatial realization of the place; finally it involves relations between differentiated positions, that is pragmatic contracts on the form of*

movement. Walking thus seems to find a first definition as an enunciation space" (de Certeau 1980, p. 148).

De Certeau further specifies his thought with three characteristics of what he calls 'pedestrian enunciation': the present (walking actualizes possibilities, interdictions or potentialities of movement); discontinuity (walking creates distinctions – between here and there, close and far, moving and stopping); and finally, walking is a phatic process (it is capable of establishing, maintaining or severing a contact/relation).

To conclude this chapter, I want to stress some aspects of de Certeau's idea relevant to my discussion of the reproduction of Indigenousness through the reassertion of presence on country by means of coming and going.

First of all, I'd like to underline the interest and significance of the analogy between walking and language in the context of an oral tradition reproduced through time. This analogy allows us to question what orality would be like were it to be seen from the point of view of movement and embodied perception rather than from the point of view of voice symbolized into language or the body. If there ever were enunciative walkers surely the Australian Dreamings must be counted as a prime example thereof as indeed their footprints are words, names that are transmitted through danced songs and in the names of living individuals. Words as tracks can only be read and understood in a performance.

That point made, let me return to de Certeau. The presentness of walking realizes the spatiality and physicality of place through a physical journey; simultaneously it actualizes potentialities of movement (i.e. relations between sites). It is the means through which different geographies converge, by and in the movement of the walker. This is the meaning of the often heard phrase on Yiriman trips 'walking along behind' (McCallum *et al.*, 2006), that is walking in the ancestors', forefathers' or elders' footprints and, through this very movement, bringing life anew to these previous journeys. That is one of the senses in which walking is the central device of the Yiriman project.

The characteristic of discontinuity, as walking creates spatial distinctions as well as gives an orientation (a direction) evokes what Stéphane Lacam-Gitareu, a colleague at the CREDO (Centre of Research and Documentation on Oceania, based in Marseilles), calls the 'nomadic function' (Lacam-Gitareu, 2007), the necessity of movement between territories, individuals that need to be linked and articulated. This brings us to a political and social

model based on difference (or separation) as a source of relation and production rather than conflict and domination. This also refers to a fundamental ontological principle as in a discontinuous realm there is always enough space for new places or new individuals to emerge between two dots on a map. It is in the space of the walk, in between two steps (see also Tamisari 2000), that in the context of Yiriman, relations of mutual respect between elders and youth are created and new points of rooting identified and experienced in movement.

To conclude I would like to insist on the last characteristic of the pedestrian enunciation as defined by de Certeau, its phatic function. Not only does walking create its own singular place, but this new place is not strange, on the contrary it is even strangely familiar and, through the very movement of walking, it becomes a relation, which means something quite different among Aboriginal people than it does among Parisian's walking on bitumen.

As a performance, not only does walking actualize social relations but it also engages such relations and this is precisely where the interest of the Yiriman project and other on country initiatives lies: to reengage the new generations in relations that bind them to countries. Going back to country does not mean going back to the past but re-appropriating this past in the conditions of the present. This is why next to the elders on a trip one can find academics, quarantine officers, biologists, linguists, anthropologists, doctors, lawyers, and so on. Yiriman is then also a political project as its purpose is to re-root (and, indeed, re-route, see below) young Aborigines' Indigenousness in an ancient journey constantly renewed by its very nature, that of movement. If culture is a way to live *in the present*, then it is no use to perpetually look over one's shoulder when deep footprints show the way ahead, especially since 'tracks don't lie', as one of Yiriman bosses, Harry Watson, would say.

CONCLUSION

In this chapter, I have attempted to show how the former or classical ritual ethos of looking after country has been reformulated and reconfigured by Kimberley Indigenous people within the contemporary political economy of Indigeneity in Australia. To the notion of rhythm introduced in the precedent chapter I have added the notion of correspondence in the analysis of contemporary Indigenous networks of the Kimberley in order to produce an account based on the Indigenous conception of country as consubstantial and active.

Caring for country initiatives represent an innovative combination of divergent socio-cultural universes in their inscription within a postcolonial Australian landscape. Going back to country in this way allows Kimberley Indigenous people to articulate the two main definitions of Indigeneity, through experience or descent (see Ingold 2000), and it is as much a return to tradition as a means to work through the effects of history. Country in this sense is the ground from which to build a "thick" Indigenous identity (Shelby 2005, N'diaye 2008).

In this sense, contemporary modes of building country appear promising, as both a root and a route to paraphrase Clifford's expression of the Indigenous question: "*how is "Indigeneity" both rooted in and routed through particular places?*" (2001: 469). However it is still confronted with the asymmetrical relationship within which Indigenous identity is embedded as the fact that most caring for country initiatives are heavily reliant on the CDEP scheme shows. A few decades ago, the development of Indigenous contemporary art in the Western Desert had given rise to similar hopes in terms of develop-man but had also led to an ongoing controversy on the issue of authenticity which actually disempowers local Indigenous people in their ability to express their being in life-worlds shaped by the inventiveness of their culture (Sahlins 1999).

New categories emerge from the assertion of singular Indigenous trajectories in the articulation of their political claims to recognition, autonomy and the establishment of creative partnerships– such as traditional owner, cultural boss or Indigenous ranger. All of these categories, however, as they are institutionalised in state practice, raise the risk of creating new lines of separation and distinction between what they have been developed from the grass roots level to articulate. In other words, what has been described as "strategic essentialism" (Spivak 1985) necessarily confronts and gives rise to other essentialisms, particularly those established by the state and/or the market, which are even more rigid in the sense that they deny the dynamism of the logics of networking, correspondence and performance which are characteristic of Indigenous social formations, both at a local and a global level (Glowczewski & Henry 2007).

Indigeneity, networks and oral tradition are three of the determinant issues structuring in a transversal manner this thesis, each chapter being built as a variation on these themes from some of their particular manifestations; in a final chapter I take up and bind these problematics in an anthropological theoretical discussion.

CHAPTER 5 - INDIGENOUS PEOPLE IN THE 42ND MILLENIUM

INTRODUCTION

From a political point of view, the notion of Indigeneity has been officialised by the 2007 United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People, the result of thirty years of discussions and debates of the Working Group on Indigenous Peoples established in Geneva in 1982 (Bellier 2006, Corntassel 2007). However, there is no official definition of what an "Indigenous people" is at the United Nations level, self-definition being the rule although in practice the three criteria established by the Martinez report officiously apply: anteriority of occupation, political marginalisation and ongoing distinctive socio-cultural institutions (Martinez 1992).

From an anthropological point of view, however, the notion of Indigeneity remains problematic, as Indigenous movements and claims are premised on a notion of distinctiveness asserted in terms of territory and culture (Kuper 2003, Guenther 2006) which goes against the postcolonial ideas of cosmopolitism and hybridity (Bhabha 1994, Friedman 1994). At the same, these claims do participate in subaltern claims to the existence of "alternative modernities" (Chakrabarty 2000, Gaonkar 2001). On another level, Ingold (2000) has proposed to distinguish between Indigenous identities based on memory and genealogy as opposed to Indigenous identities generated in the experience of dwelling within intimate environments. Such conceptual distinction contributes to an ongoing debate relating to the politics of culture and authenticity resulting from the definitions of Indigenous laws, cultures, and customs within nation-states apparatuses, particularly in the Pacific region (Wagner 1980, Hobsbawm & Ranger 1983, Weiner & Glaskin 2006, Glowczewski & Henry 2007).

One could say that the anthropological value of the notion of Indigeneity lies in these very debates – issues of power, plays of collective and individual identities - that the term raises and thus could ask if there is a need to define Indigeneity at all, given the fact that such definitions - as we have seen in the Kimberley with the effects of Native Title law – mostly result in essentialist definitions depriving local actors and the heterogeneous multiplicity of people who live themselves as Indigenous from their agency as such.

After having participated in the postcolonial deconstruction of ethnographic authority (Clifford & Marcus 1986, Clifford 1988) – an academic movement itself linked to the rise of cultural and Indigenous politics – Clifford has recently turned his attention to the problematic of Indigeneity (Clifford 2001, 2004). In this chapter, I follow his suggestion of the "*need to discover a jagged path between the seductions of a premature, postmodern pluralism and the dangerous comforts offered by exclusivists self-other definitions*" (2001: 470) in looking for a way to describe Indigenous singularities - whether expressed in cultural, social or political terms. My aim is thus to describe and preserve the complexity of the social worlds united under the "Indigenous" banner and while accounting for their contemporary articulations with postcolonial Australian society and with the world at large. In other words, I intend to answer Clifford's decisive question: "*How shall we begin to think about a complex dynamic of local landedness and expansive social spaces*?" (2001: 469).

I - BEING AT HOME: BUILDING BOUNDARIES

In "Indigenous Articulations", Clifford argues that the specificity of Indigenous movements and people – as compared with diasporas and other minorities - lies in their "landedness" (a term which first appeared in Herzl's Zionist theories). In Indigenous contexts, land, country in Indigenous Australia, is the concrete matrix of socio-cultural differentiation, a proposition that is verified in the Kimberley context in the sense that cultural politics started in this region with the Noonkanbah dispute, which revolved around the opposition to mining exploration (i.e. drilling the land) in the name of cultural and religious responsibility.

1. Roots of the Pacific

The notion of landedness evokes that of roots – hence the possibility discussed by Clifford of Indigenous people turning to nativism: a rigid delimitation of territorial and cultural boundaries. However, "roots" in the Pacific and Oceania context has to be explored within local cultural worlds where the prevailing types of roots – in economic exchanges, mythologies and representations - are mostly of the rhizome type (Rumsey 2001).

Now, the rhizome is a particular kind of root which runs horizontally under the surface and extends through offshoots and connections, as opposed to the tree root which goes vertically in the ground and extends through a hierarchical structure. This is the reason why Deleuze and Guattari (1980) used the image of the rhizome to build a relational model of organisation opposed to tree-like patterns of thought deeply ingrained in the western minds and societies: "*the rhizome is an acentred system, non hierarchical, and nonmeaningful, without General, without a central robot or organising memory, only defined through a circulation of states*"[25].

In their essay, Deleuze & Guattari formulated the following hypothesis: "*Is there not in the Orient, notably in Oceania something of a rhizomatic model opposed in every respect to the western model of the tree?*"[26] Ethnographers and anthropologists who have tried to answer this question have shown that there was something of an orientalist aspect to this hypothesis - in Said's (1978) terms - and that, indeed, when confronted with field data, Pacific and Australian societies did not correspond in every respect to the rhizome model, particularly in terms of hierarchies of power and knowledge (Rainbird 2001, Rumsey 2001) Rainbird for instance, explains how the curcuma rhizome (*curcuma longa*) is used as a metaphor in the Caroline Islands to teach young people about matrilineal descent and village hierarchies. However, both Rainbird and Rumsey also stress that there are rhizome-like aspects to these societies, especially with regard to the systematic localisation of power and knowledge along chains of places, be they mythological sites or villages, conforming to the image of a distributed network without a single centre.

[25] Deleuze & Guattari, 1980 : 32 : « « *le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états* » (my translation).

[26] Deleuze & Guattari, 1980 : 28 : « *N'y a-t-il pas en Orient, notamment en Océanie, comme un modèle rhizomatique qui s'oppose à tous égards au modèle occidental de l'arbre ?* »

By evoking the Pacific context and the rhizome model, my purpose is on the one hand to replace Australia and the Kimberley within larger fields of relationships – with numerous trade routes linking Australia to both the Pacific and South-East Asia (see McIntosh 1996, Glowczewski 2004, de Largy Healy 2007, 2008), some of them being renewed in contemporary political and aesthetical contexts such as the Festival of Pacific Arts (Glowczewski & Henry 2007 – and, on the other hand to locate Australian politics of Indigeneity within a larger historical and social context. Indigenous movements have emerged in this region in the late 1960s and the 1970s that is after the experience of nationalist decolonisation in Asia and Africa and at a moment where the capitalist world system was going through a period of important changes that has been described since as late capitalism or globalisation.

This historical context is crucial in the sense that on the one hand, "*the notion that political independence under the leadership if nationalizing elites would lead to liberation and social justice has been pretty definitively exploded, particularly for local and tribal people*" (Clifford 2001: 473), and that on the other hand the globalising world system economies were then structured as international webs of interdependencies so that no country was left autonomous from its ramifications; the main consequence stemming from these factors is that Indigenous movements have developed politically in terms of claims to autonomy and recognition but not in terms of secession or independence: Indigenous activists have thus sought to transform their relational situation with their encompassing states not to part with them. And it is precisely because of this political orientation that Indigenous movements and claims echo with postmodern and postcolonial theoretical developments about subjectivities, agency and alternative modernities: because they are drawing a boundary within a field of sociality.

2. Ethnic Boundaries

The anthropological study of boundaries is firmly rooted in Barth's analysis (Barth 1969) of the boundary as a dynamic and relational phenomenon rather than as a line of demarcation between bounded entities defined by typological characteristics: boundaries, Barth claims, are an *effect* of relations, not a given – a perspective known as constructivism within anthropology, of which the "invention of tradition" standpoint (Hobsbawm & Ranger 1983) is but one among many other developments: in a 2006 special issue of *the Australian*

Journal of Anthropology, Sullivan similarly took up the view that cultures had to be primarily understood as effects of strategic and political relationships (Sullivan 2006).

Such a constructivist view of cultures faces us with a paradox as, while it can inform the development and formulation of claims by Indigenous political activists, it challenges the view of traditional elders for whom the boundary between Indigenous and non-Indigenous people stems from the Law inscribed in the ground itself and is thus something of a given. Indeed, the term "Indigenous" does cover a wide and heterogeneous range of actors who all consider themselves as Indigenous either because they are living or are treated as such.

Thus, a way to nuance this paradox may be to realize that if Indigenous claims are articulated in cultural and apparently essentialist terms, this is primarily a consequence of Indigenous peoples' encapsulation within nation-states, their deprivation of political means and the necessity they are faced with to conform to legal and essentialist models of their being; in this sense, the subalterns cannot speak any other language but that of institutionalised power (Spivak 1988). In this sense, culture appears essentialised on both sides of the boundary and, thus, can only be understood as a term over which a struggle over meaning is fought. However it still leaves us with the problem of articulating the notion of Indigeneity from a positive perspective and not only in terms of the constraints that direct its formal enunciation.

a) A general model of boundaries

In a recent article, American sociologist Andreas Wimmer has developed a general model in order to account for the diversity of forms and qualities of ethnic boundaries throughout the world (Wimmer 2008). According to him the different theoretical models- constructivist, primordialist, culturalist, and so on – only inform the local application of a more general process of social/ethnic boundary making that he aims to establish, building on a synthetic approach of works stemming from Barth's seminal essay.

Wimmer identifies four aspects of variation of ethnic boundaries: degree of political salience, of social closure, of cultural differentiation and of stability through time. He then relates these variables to three orders of constraint explaining the particular form of the boundary: institutional context, position in hierarchies of power, and the network of political alliances. Each individual actor, according to these constraints will, according to Wimmer,

choose a the type of boundary relevant to his position, hence the ethnic boundary is the result of a negotiation among such situated actors who will strive to find a common denominator to articulate their common position as manifested in a specific type of boundary. In other words, Wimmer's model is based on a theory of "cultural consensus" according to which "*a consensus between individuals and groups endowed with different resources is more likely to emerge if their interests at least partially overlap and strategies of classification can therefore concur on a shared view. It is then possible to agree that a particular ethnic boundary indeed represents the most important division of the social world. Interest overlap does not necessarily imply that interests are identical, however*" (Wimmer 2008: 998).

In the Kimberley context we have indeed seen that power and political means and powers were distributed and subject to ongoing negotiation among people unequally distributed on two distinct (although articulated) hierarchies of power, that of the bureaucracy and that of the ritual Law, but also unequally participating at different political levels – local, regional, national and/or federal.

Wimmer's model is appealing insofar as it aims to overcome entrenched dualisms and provide a more general account of a seemingly universal process, that of distinguishing between 'us' and 'them', in a processual perspective (a consensus never being definitive). It also provides a framework to understand how a heterogeneous group of social agents can come together to achieve common political objectives and interests. However, his model proves difficult to apply when confronted with the ethnographic fact that people are always articulating their Indigeneity, or identity, in a contextual manner and that, as a consequence, an individual will have to articulate his social identification at different levels almost simultaneously – locally in terms of mobs or residence, regionally in terms of a language or cultural group, nationally in terms of Indigeneity – which can sometimes be contradictory because at each level the pertinent boundary and the achieved cultural consensus, changes. If at a local level the criteria of cultural differentiation might be the more salient, at a national or international level it is the criteria of social closure or political salience that is the most relevant. Thus, while Wimmer's model can effectively account for the debates and processes leading to the United Nations Declaration of the Rights of Indigenous Peoples, it in fact obscures the multiplicity of localised situations and the fact that people are managing and manipulating a plurality of boundaries in their daily lives.

Furthermore, Wimmer's model is premised on an ethnocentric notion of political power as vested in the bureaucratic and economic institutions of the nation-state and the global capitalist economy. As such, it does not provide for an understanding of the local Indigenous political processes from which the ethnic boundary stems, as the conditions of negotiation of the 'cultural consensus' are not situated within locally prevalent social processes. In such a model, Indigenous people are necessarily either accommodating or resisting (post)colonial power but are not in a position to let the inventiveness of their cultures work (Sahlins 1999) nor are they able to exist within their particular lifeworlds, however important they might be in the framing of their claims and actions.

b) Relational politics

Now Indigenous claims emerge from a social field that is structured according to other modalities and practices of power which are only with difficulty articulated to mainstream ones although they are implicated in the latter. In such a field, effective actions are produced from the bottom-up and power is fundamentally distributed: it is circulating rather than accumulated in particular places or people – the continuing absence of any single Indigenous leader, and criticisms addressed to those who are either claiming or attributed such a representative status are very significant manifestations of such a situation of power within Indigenous circles at large.

To put it differently, Indigenous politicians emerge out of a relational system which is governed by a tension between autonomy and relatedness – a boss system which accounts both for the precariousness of Indigenous representatives (as illustrated for example by the trajectory of Noel Pearson) and the type of political claims made within the nation state: indeed Indigenous people are not asking for a separate state but for a different relationship with the Australian state.

Indigenous politics, in other words, according to what I could observe from the vantage point of KALACC and existing literature, is first and foremost relational. The national campaign for a Treaty between Indigenous and non-Indigenous Australians, which was at its climax in the late 1980s, is an example of such an approach to politics. What was at stake politically in this campaign was the recognition of Indigenous people as autonomous partners in a situation of coexistence. The very signature of a Treaty implies the recognition of two autonomous parties entering into an agreement, something that is also at the foundation

of “two-ways” models promoted by Kimberley and other Indigenous elders in Australia. Such a claim however contradicts the Australian ideal of “egalitarian individualism” (Kapferer 1988), which prevents the recognition of singularities within the nation although this very nation was established on such a distinction – which was not however framed in terms of partnership but in terms of naturalised hierarchies between races and the burden of civilisation.

“*It is impossible for us to take over in the same way that the colonisation took place in other parts of the world, like in Africa for example. We have to find other social experiments with the people we live with in the countries in which we reside. That means that without losing our dignity as people, without losing our collective rights as distinct people, we have to forge different relationships in those countries where we come from. In our case, it means changing Canada in a fundamental way […] So for us it is a question of creating new societies, altering the countries where we come from in a fundamental way*” (Chief Ovide Mercredi in CAR 1993: 76).

This speech by a Canadian First Nations representative is exemplary of the situation of Indigenous people worldwide confronting the necessity to transform their relationships with the state “in a fundamental way”, but it also begs the question of the basis on which an Indigenous distinctiveness and the nature of the difference should be acknowledged.

c) Intercultural hybridity ?

Such questions are central in the discourse of agency, identity and culture shaped in the movement of the postcolonial studies; in this section I particularly focus on the notion of hybridity as developed by Bhabha (1994) and to the ways it relates to the Australian Indigenous situation.

Postcolonial studies into hybridity – and related notions of mimicry, creolisation, transculturation or synergy (Ashcroft *et al.* 2000) – have addressed critically the cultural dynamics of the colonial relationship, drawing particular attention to the reciprocal influences between settlers and colonised groups as well as to the appropriation, interpretation and creative use of colonial discourses, practices and representation by colonised people (Loomba 2005, Pouchepadass 2007). The postcolonial notion of hybridity has thus been developed in order to go beyond binary oppositions and dualisms in a constructivist approach of the

colonial situation reformulated into an ambivalent interaction rather than a unilateral hegemonic domination.

Indian intellectual and Harvard Professor Homi Bhabha's concept of a 'third-space' precisely refers to the disjunction between the enunciation and definition of a cultural identity and the subject this definition refers to: that is, to the fact that colonial stereotypes do not fit the lived experience of both settlers and colonised. Bhabha's aim is thus to explore the processes and moments through which such discourses of cultural differences are articulated and circulated. In this sense, 'hybrid' does not refer to the idea of an original purity – as it does in its original biological context – but to a level beneath/ before any cultural distinction between 'us' and 'them" characterised by a situation of indeterminacy (Russell 2006). In other words, the 'third-space' is the space of enunciation in which cultural differences are both generated as essentialised discourses and put into perspective - being performed they can only be contingent: "*It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or purity of cultures are untenable*" (Bhabha 1994: 54-5). The 'third-space' concept would thus be a tool for reformulating cultural differences into a process of discourse but, as such, it is also subject to criticisms often addressed to postcolonial studies, that is, their semiotic reduction of reality detached from concrete social struggles and the exercise of political domination and which, as we have seen in the Kimberley context, still characterizes the Australian state regarding its Indigenous constituents.

Indeed, the concept of the third-space of enunciation has received little critical success in Australia, generally on the part of Indigenous researchers or intellectuals occupying relatively high positions of power (Russell 2006) such as in Noel Pearson's concept of a "recognition space" discussed in chapter 2. However the growing attention to the notion of interculturality (Martin 2003, Hinkson & Smith 2005, Merlan 1998, 2006, Sullivan 2005) in Australian anthropology also finds its source in postcolonial discussions of hybridity, although it is also nourished from postmodern elaborations of the work of philosophers such as Benjamin or Adorno (particularly Taussig 1993). These authors have all developed their intercultural approach in order to go beyond the notion of separate Indigenous and non-Indigenous models and account for the production of cultural differences in a field of interdependency, imbrications and relatedness. Already in 1993, Indigenous intellectual and activist, Marcia Langton, suggested that the concept of aboriginality is a result of an

intersubjective dialog between Indigenous and non-Indigenous people in Australia – although she noted that a major obstacle to such a definition is the fact that most non-Indigenous people in Australia have never met Indigenous people in a face-to-face situation.

As discussed earlier in this thesis, the intercultural approach, especially premised on dialogical models, can only be a starting point of analysis, a methodological tool, and cannot by itself account for the way particular positions are fixed as durable identities, the very process which I am here trying to uncover.

The limits of a hybrid or intercultural approach in Australia, as evidenced by claims to Indigeneity rooted in a discourse of Law and Culture, may seem paradoxical in the Kimberley context as it is a region where over the years a number of intermediaries have emerged, be they 'white brokers' (Collmann 1988) or Indigenous 'middle men' and spokesmen such as Paddy Roe, David Mowaljarlai or Butcher Joe Nangan (see Mowaljarlai & Peck 1987, Mowaljarlai & Malnic 1993, Lommel & Mowaljarlai 1994, Doring *et al.* 2000 ; Roe 1983, Bentarrak *et al.* 1984, Muecke & Roe 1991 ; Nangan 1976)[27] in order to be cultural intermediaries and intercultural brokers.

Now the question of hybridity is at the very heart of the political relation of Indigeneity and the persistence of a meaningful boundary between Indigenous and non-Indigenous people in Australia. However, the problem with the term, as Sahlins insists, is that no matter what oratorical precautions authors take it still imposes one to think in genealogical terms: "*It is an analytic construal of a people's history, not an ethnographic description of their way of life*" (Sahlins 1999: 412). While an intercultural approach does reveal the dialectical response to Sahlins' "indigenization of modernity", that is, the "modernization of Indigeneity" (the appropriation of colonial/western objects, discourses, and practices in order to achieve western political efficiency), it tends to diminish the importance of local structures of action and interpretation.

If the notion of hybridity seems to have little relevance to local Indigenous actors, as I observed in the Kimberley, it is because their action is grounded in an opposite perspective in the sense that it is precisely the recognition of a common humanity which creates the

[27] It should be noted that the term 'middle men' was used in the ritual context of the Juluru (see chapter 2) and that the emergence of such intermediaries was intimately linked to eugenist and assimilationist policies in which people of mixed descent had a wider access to mainstream society and services than "full blood" natives.

necessity for a boundary inasmuch as distinction is the necessary condition for the establishment of productive exchange relationships. From Kimberley people's perspective, the distinction of different partners, instead of fixing separate and incommunicable domains, opens the very possibility of exchange. This perspective has been evidenced throughout Australia in the distribution of ritual roles between owners and managers (Palmer 1983), whose logic Glowczewski sums up as follows: "*in this logic one is always boss at home and assistant at the other's place, but without the presence of this other, the ally, one cannot do much at home*" (Glowczewski 2004: 141). Such a logic, which is based on a fundamental "two", is, I suggest, deployed in contemporary political contexts by Indigenous people whether under the movement for a treaty or in the claim for a regional Indigenous representative body.

Thus "*the aboriginal insistence on bipolarities is not a model of domination or exclusion but, on the contrary, an ontological principle according to which the Other and the Elsewhere are necessary in the configuration of the world and the society and also as intrinsic to any person carrying multiple identities interconnected in a network*" (*Ibid*. : 34). Looking for a way to account for the locality from which Indigenous people enunciate and reproduce their difference, I now turn to the exploration of how such an "ontological principle" can be thought of and described.

II - ONTOLOGICAL MACHINES: LANDEDNESS AND DESIRE

If we follow Clifford's suggestion that Indigeneity is characterised by its landedness, how are we to understand the idea of such a territorial rooting that does not refer to a bounded geographical territory but rather to ways of dwelling that make land and people coextensive? The idea of Indigeneity being a geographically or culturally bounded entity is all the more dubious, according to Clifford, in that "*Indigenous forms of dwelling cover a range of sites and intensities : there are « native » homebodies, commuters, travellers, and exiles. But a desire called "the land" is differently, persistently active*" (Clifford 2001: 481). How then shall we understand and account anthropologically for this "desire called the land" that in Indigenous Australia is referred to as "country" (*kantri* in Kriol)?

In this section I explore the relevance of ontological discourses with reference to this question of desire and its relation to Indigeneity. The idea of ontology, originally a word belonging to Aristotelian philosophy, has become popular in recent decades in anthropological theory, and has to be linked with the reinvestment in phenomenological philosophy (particularly Heidegger and Merleau-Ponty) in the discipline following the development of poststructuralist and postcolonial discourses. Here I particularly explore three ontological avenues, because of their particular relevance regarding the interrogation of Indigeneity and landedness from the point of view of desire: relational ontology (Bird-David 1999, Ingold 2000, Clammer *et al.* 2004, Poirier 2008), ontological matrixes and an "anthropology of nature" (Descola 2005), and finally desiring machines, a notion developed by French intellectual Guattari (1979, 1989, 1992) with reference to the work of cognitive scientist Varela (1979, Varela *et* al. 1991).

1. Relational Ontology

The notion of a 'relational ontology' was particularly developed by researchers working with Indigenous groups and on hunter-gatherer societies, in an approach exemplified by Ingold's thorough description of a "poetic of dwelling" (Ingold 2000). This trend has also been taken up and developed further by Indigenous researchers (see Langton 1995, Nakata 2004 for Australian examples) as such an approach aims at the exploration of the lived and intimate relationships that bind people to places through intersubjective and consubstantial forms of exchange resulting in their mutual generation as subjects: relational ontology is premised on the existence of alternative ways of thinking and knowing about being.

In a recent publication, (Clammer *et al*), a group of researchers has called for the development of an "ontological anthropology" arguing that ontologies are fundamental to the understanding of intercultural relationships inasmuch as "*no ontology is simply a system of knowledge ; it is equally, as the term itself implies, an account of a way of being in the world and a definition through practice (and not only through cognition) of what that world is and how it is constituted*" (Clammer *et al.* 2004: 4).

Relational ontology is particularly influenced in this sense by what Csordas has referred to as a "paradigm of embodiment" for anthropology (Csordas 1991) from a cross-reading of Merleau-Ponty's concept of the pre-objective and Bourdieu's notion of the *habitus*: "*I have attempted to show that an analysis of perception (the preobjective) and practice (the*

habitus) grounded in the body leads to a collapse of conventional distinction between subject and object. This collapse allows us to investigate how cultural objects (including selves) are constituted or objectified, not in the processes of ontogenesis and child socialization, but in the ongoing indeterminacy and flux of adult cultural life" (Csordas 1991: 40). Relational ontology stems from such a perspective of going beyond dualisms, its main tenet being that reality is not given but produced performatively through encounters which establish interacting entities as subjects in a relationship.

In a recent article, anthropologist Poirier who has worked extensively with Indigenous people both in Australia and in Canada has brought forward the idea of the dividual subjecthood stemming out of a relational ontology perspective in which relations are intrinsic and constitutive of agents rather than external characteristics (Poirier 2008; see also Latour 1997, Ingold 2000). To give an example, I received and was called many names during my fieldwork – a skin name, different bush names, and many nicknames. While I agree with Tamisari, referring to her experience in Arnhem Land, that "*while I had suddenly acquired a large number of relatives, I remained a stranger, somebody who has a place but is not yet socialised, somebody who is a node in the kinship system but not yet a relation, somebody who is* knowable *but not* known" (Tamisari 2006: 19), each of these names was attached to particular individuals or sets of people and performatively brought me to the experience of my own multiplicity and the extension of my self through these relations to people, places and stories that were in the process of being built.

It is important here to note with Poirier that, in a relational ontology, self and agency are performed and can thus include many non-human agents (e.g. plants, places, objects): "*In a relational ontology, relations (between humans and between human and non-human agencies) are an intrinsic and dynamic part of local ways of being in the world. Relations are embodied to the extent that they are constitutive of one's self (of one's corporeality, bodily-self) and identity*" (Poirier 2008: 82). Ego-centred kinship systems such as those I approached during my fieldwork are paradigmatic of a relational ontology in that each person or agency is uniquely articulating constellations of relationships that define his/her/its being: here, singularities do not derive from individual internal characteristics but from the ordering of a particular network (or rather sets of networks if we add to kinship networks of places,

histories, and myths) and ways of navigating through it: each agent thus appears as a moving node of a network and, indeed, it is the very condition of their *being*[28].

Building on the concept of a relational ontology among Indigenous Australians and Canadians, Poirier refers to their socio-political practice as a "cosmopolitics-poetics" (Poirier 2008). Cosmopolitics does not refer here to the kind of cosmopolitanism discussed by Friedman about global elites (Friedman 1994) but, rather, to the notion of cosmos, that is to the totality of agencies interconnected through webs of relatedness (see also Stengers 1997). This does not simply amount to a reformulation of holism – a character often attributed to non-industrial societies through the ethnographic literature – as it is related to "poetics": « *In these non-modern traditions, the political acts of producing and reproducing the diverse relations between humans and non-humans – as political acts of alliance and exchange, of communication and negotiation – always imply forms of art and creativity in the sense that they involve aesthetic and performative aspects* » (Poirier 2008: 79); in this performative sense, it is to an immanent rather than transcendent or metaphoric form of holism that the idea of cosmopolitics-poetics then refers.

From this rapid presentation of relational ontology from Poirier's perspective – in sum the performative coexistence of consubstantial sets of agencies - it can be suggested that, as indeed we have seen in the previous chapter, it is precisely a form of cosmopolitics-poetics Kimberley Aboriginal people have attempted to perform within the Australian political space. This relational aspect is precisely what has been constantly denied by the bureaucratic forms of power and control constitutive of the nation-state. An intrinsic component of Indigenous people's lifeworlds – their relationships with non-human agencies- is rejected as a set of irrational beliefs (if not as forgeries) although it also informs ways of knowing, doing and being: it is precisely in this sense that Clammer, Poirier and Schwimmer argue that "ontologies" are a determining obstacle to intercultural relations and call for their anthropological investigation (Clammer *et al.* 2004).

2. Ontological matrixes

Studies into relational ontology have been developed through research with Indigenous and hunter-gatherer peoples, but do they offer a pertinent definition of

[28] Such a conception also strongly echoes what has been *a posteriori* called actor-network theory, following the works of Latour and Law (Law & Hassard 1999) in which actor and network are two different aspects of the same process and phenomenon of circulation of the social among collective entities.

Indigeneity? As Clifford duly notes, the Indigenous perspective, because it is articulated to land, always presents the danger of being turned into nativism and rigid self/other definitions. In a recent article, Smith (2006), exploring the attachments of the Queensland Indigenous diaspora people (descendants of people removed to reserves and missions) to "country" has criticized the dichotomy established by Ingold (2000) between relational and genealogical definitions of Indigeneity, showing that such a dichotomy in fact excluded people who felt, lived and were considered as Indigenous from being recognised as such: "*There is some truth in the claim that these are Indigenous connections based primarily on descent, and reckoned in a manner 'deeply implicated in the discourse of the state'. But diaspora people strongly refute any suggestion that they have completely lost their ties to their forebears' homelands. Indeed, they complain of a 'double denial' of their connections – first by the state, through the removal of their forebears from the Peninsula, and now by local Aboriginal people, who refuse to provide the 'recognition' they desire*" (Smith 2006: 230). In other words, does not a relational ontology approach amount to the establishment of new essentialised and dualistic criteria for judging authenticity of Indigenous claims? If local Aboriginal people do deny or contest relations claimed by diaspora people, this process of negotiating relationships is turned by the State, or academics, into judgments on authenticity delimitating acceptable Indigenous identities. How shall we overcome these epistemological and political dangers?

An initial response to these questions might be found in the work of Descola, who has been holding since 2001 the Chair of Anthropology of Nature at the College de France (Descola 2001, 2005). Under the term of "anthropology of nature", Descola intends to replace the western dichotomization between nature and culture – its 'technological orientation' as Ingold would put it (2000: 216) – as one possibility among others to socially organise relations between "existents", a term that includes humans and all other entities to which are attributed intentionality and agency; his main hypothesis being that there are not many different ways to do so: "*to specify the nature of theses schemes, elucidate the rules of their composition and to establish a typology of their laying out, constitute the fundamental task that I have fixed upon myself in this work*" (Descola 2005: 180).

Based on a large corpus of ethnographic descriptions, Descola thus identifies four elemental schemes of identification among existents according to a double axis of continuities and discontinuities between physicalities (appearances) and interiorities. Such schemes are ontological in the sense that they are pre-cultural and that sociological realities or 'stabilised relational systems' flow from them: they govern the objectification of the world and of others

which are manifested in social organisations and institutions. The following table presents Descola's ontological matrix:

	Differences between Interiorities	**Continuity between interiorities**
Continuity between Physicalities	NATURALISM *Anthropocentrism*	TOTEMISM *Cosmogenism*
Differences between Physicalities	ANALOGISM *Cosmocentrism*	ANIMISM *Anthropogenism*

Figure 6 The Polarisation of Ontologies

(source : Descola 2005)

Descola's ambition through such a model of the elementary schemes of ontological cognition is to pave the way for a "*relative universalism, relative being understood as in 'relative pronoun', that is referring to a relation. Relative universalism does not stem from a distinction of principles between primary and secondary qualities, but to relations of continuity and discontinuity, of identity and difference, of analogy and contrasts, that men establish between existents; it does not demand that there shall first be given an absolute nature and then contingent cultures*" (Descola 2001: 10).

Such a model as Descola's is appealing because of its 'elementary' nature and its inscription in the tradition of Levi-Strauss. However, his model suffers from the fact that while it clearly distinguishes between different ontological modes, it does not provide adequate means to understand their effective combination either within a collective or between different collectives. Glowczewski (2007b) has shown for instance that although Descola's definition of totemism is based on Australian examples (taken mostly from Elkin's early ethnographies) and from a reformulation of Levi-Strauss, her own experience with the Warlpiri of the Western desert has shown that "*the collective and individual practice of aboriginal myths and rituals, when they are used to make sense of the past, to interpret the present and to give directions for the future, seems to deploy itself according to all the modalities proposed in Descola's matrix and not only according to the continuity between*

interiorities and physicalities which, according to him, characterises the predominant tendency of the Aboriginal peoples' totemical ontology" (2007b). In other words, it would appear from Glowczewski's experience that, in practice, no ontological mode is predominant but only pursued according to context. And while Descola admitted that his ontological model only indicates "polarities", that is possibilities, he also stated that "it is clear that Australian Aborigines have been disconcerting because of their complexity since the birth of anthropology and despite decades (more than a century) of attempts to analyse Australian totemism" (Glowczewski 2007b: 93). If Descola's typological model cannot account for the complexity of Australian systems per se, it can only be of little help to understand the dynamics at work in the colonial encounter and postcolonial relation between their complex ontological models and the no less complex ontological model of the Australian and global societies.

3. Machines and Desire

At this point we can wonder if ontologies and ontological thinking are of any help at all to account for the "desire called land" that defines Indigeneity according to Clifford. In searching for a way out of this dilemma, the concepts of enaction and autopoietic systems elaborated by biologist and cognitive scientist Francisco Varela may provide the beginnings of a solution, as I intend to show here.

a) The paradox of living systems

Varela's theoretical explorations of cognition rests fundamentally of the concept of a living (or autopoietic) system (or organism)[29]: "*An autopoietic system is organised as a network of processes of production of components which (a) continually regenerates through their transformation and interaction the network that produced them and (b) constitute the system as a concrete unit within the space it which it exists by specifying the topological domain in which it realises itself as a network*". In order to explain how an entity can realise itself as such a living system and be counted among the existents, Varela's thought thus rests on two orders of processes, which he identifies as "structural coupling" and "operational closure".

[29] Etymologically, the greek « autos » means 'by itself', while the Greek « poiein » means 'to produce'. Literally, an autopoietic system is thus a system which produces itself and is opposed to "allopoietic systems" which produce something else than themselves (e.g. a technical device producing needles from steel).

Structural coupling designates the inseparability between a living entity and the environment in which it realises itself: this coupling defines the autopoietic system when it is stable, the components of the system finding in this environment the means or matter to reproduce itself. It needs be stressed here that, on one hand, this interdependency does not rest on representation but on direct interaction and, on the other hand, that such relatedness is a universal characteristic of *all* living systems, no matter how simple or complex.

The idea of structural coupling, I suggest, sheds light on Indigenous people's relations of interdependency, both towards their countries and with the Australian state, as different environments from which Indigenous people both define and reproduce themselves; from such a perspective one could present the Indigenous situation regarding encompassing nation-states as one in which they are bound by a social contract they have not signed (indeed, the greatest majority of Indigenous Australian people could not vote in the 1967 referendum). They have been forced into a different environment: the human and political drama lies in the fact that the means of reproduction of Indigenous systems have either been imposed, generated or co-opted by the state. From the perspective of structural coupling, one could also show how bureaucracy itself is operating relationally, both internally (the fragmentation of bureaucracy being a structure through which individual responsibilities are prevented from being identified) and externally, processes generally denounced as 'corruption' or 'nepotism' but which are nonetheless intrinsic to bureaucratic organisation.

Now, the idea of "operational closure" addresses the dialectical nature of the living system and explains how although it cannot be understood without its specific environment, an autopoietic system also distinguishes itself from it, for "*the intriguing paradoxicality proper to an autonomous identity [is that] the living system must distinguish itself from its environment, while at the same time maintaining its coupling*" (Varela 1992:7). By this very process of distinction, the *environment* of the system is transformed into its particular *world*. Here I want to stress that the closure is of a topological or relational nature rather than geographic or physical in the sense that what delimits a system is the totality of the relations (and not the components themselves), its organisation, that produce it. That a system's identity lies in its organisation means that any transformation is subordinated to the conservation of its identity. Here again this sheds light on the Indigenous situation as it allows one to present it as the necessity for Indigenous people to articulate themselves *simultaneously* in different environments thus producing a plurality of Indigenous worlds, that is a multiplicity of meaningful couplings. While structural coupling may inform the notion of

the intercultural field, operational closure allows us to distinguish not between geographical or cultural domains but between fields in which to deploy specific forms of agency: the primary claim of Indigenous people towards the state is to be recognised as autonomous agents. From this perspective, Indigeneity appears as a plural field of relations which is structured through multiple couplings, which are not dialogs as such but articulated in terms that are meaningful to a variety of worlds: land, law, or country for instance.

b) Enaction

From the definition of a "living system", Varela has developed the concept of enaction or "embodied cognition" as a response to dominant connexionist and computationalist theories which rely on symbolic representation: "*cognition, far from being the representation of a pre-given world is the conjoint advent of a world and a mind from the history of the diverse actions that a being accomplishes in the world*" (Varela *et al.* 1991: 35). From the point of view of enaction, cognition is explained as structured through the recurrence of perceptual schemes between a system and its environment: knowledge and reality are recurrent patterns of perception within a given environment, the accumulation of such patterns being constitutive of particular worlds.

The concept of cognition as enaction has several important implications. One of them is that by linking the recurrence of interaction to the structuring of knowledge and practice evolution can only be understood in terms of a 'natural drift' where the dynamic conservation of a topological boundary rather than the transmission of a heritage of information is the directive process – in this view the recurring patterns of interaction between Aboriginal people and the state, such as forms of bureaucratic control of population do not appear as a mere repetition of historical events but as intrinsic to the very coupling between Aborigines and the State.

Another major epistemological consequence of the concept of enaction is a positive reformulation of the notion of orality not as the transmission of a corpus of texts and knowledges but as their regular performance, whether ritual or not, that is their inscription as a recurrent hence meaningful pattern in the perceptual lifeworlds of each generation. Thus the

notion of *galtha*[30] explored in preceding chapters can be understood as an enactive formula of oral traditions: if "*in the Yolngu world it is not so much that very reality has an inherent structure, but rather that very structure can be seen to inhere in a whole range of realities*" (Christie 1992: 7), I suggest here that we need to understand the varying structures inherent to a range of realities as these very patterns of perception and action that structure cognition according to the theory of enaction[31].

Enaction is also a tool to rethink the traditional opposition between agency and structure as it is premised on their mutual generation in a self-referential process: as Sahlins put it: "*Although in theory structure is supposed to be a concept antithetical to history and agency, in practice it is what gives historical substance to a people's culture and an independent ground for their action*" (Sahlins 1999: 412).

Importantly enough, enaction is a cognitive process that is shared by all living systems so that, while it does not result in a new essential division in the field of human affairs, it sheds light on the plurality of lifeworlds and "alternative modernities" that postcolonial and subaltern theoretical discourses have discussed as resulting from specific, historically constructed couplings but also on the impossibility of reducing them to minority history; local couplings and the cognitive that result from the interactions they constrain are always in the majority : "*People act in terms of the social beings they are, and it should not be forgotten that from their quotidian point of view it is the global system that is peripheral, not them*" (Sahlins 1999: 412). Hence the postcolonial project as formulated by Poirier - "*working towards the political negotiation and legitimacy of multiple ontologies*" (Poirier 2008: 95) – and the need to answer the question of "land as desire".

c) The Indigenous machine

In extrapolating the concept of enaction and applying it to socio-cultural situations, I have followed in the footsteps of Guattari from the 1970s on when he took the notion of autopoietic machines and displaced its analytical value from cognition to subjectivity, the

[30] Although I could not find any evidence of a similar concept in the Kimberley, discussions with Kimberley Aboriginal elders have convinced me that their *practice*, especially in terms of ritual, operate according the same conceptual line as that condensed in the Yolngu term "galtha".

[31] In the full version of the thesis this idea is particularly discussed with regard to the history of book production by Kimberley Aboriginal people, especially those produced through Magabala Books, an Indigenous company established by KALACC in the 1980s which became independent in 1989. I argue that people consistently perform these books which all share the particularity of being abundantly illustrated, images condensing the stories deployed in collective or individual performances.

unconscious and desire, thus building the complementary notions of "existential territories" and "collective assemblage of enunciation".

Guattari was initially a student of Lacan from which he learned that desire or the unconscious were fundamentally transindividual and thus socially *produced*. However, against his teacher, Guattari located this transindividual dimension not in the symbolic realm of the signifier but in concrete relations of production. At the Laborde clinic where he started his career as a psychoanalyst, Guattari established a program of institutional therapy through which patients are involved in the design and organisation of the clinic, making them the subjects rather than the products of such institutions.

From this point across psychiatry, sociology and political theory, Guattari takes up the notion of "autopoietic machine" and extends it to social, political or economic institutions: "*institutions and technical devices apparently are allopoietic; however when they are considered from the point of view of their machinic couplings with humans, they become* ipso facto *autopoietic*" (Guattari 1992: 62). Machines, in Guattari's vocabulary thus designate these structural couplings which produce signs, meanings and practices: social institutions. In this sense, he is not presupposing an individual subject or any pre-given form of subjectivity but only the formation of "subjective instances", either individual or collective, from the articulation of different such machines: "*Bodily individuals are under the influence of social modes of subjectivation, often in competition, divergent, heterogeneous, but which all concur with more or less harmony to produce social individuals. The individual is thus the result of subjective modes of social productions*" (Sauvagnargues 2008: 40).

Another way to put it is that subjectivity is a certain state/orientation produced at the encounter of different "machinic" streams and patterns. Without pre-given subjects and considering the constant circulation of heterogeneous streams of subjectivation, Guattari defines a subjective instance as an "*existential territory*". Such territories emerge at the point of articulation of three orders of circulation: firstly "machines" which prescribe meanings and relations; secondly "incorporeal universes", that is coherent systems of signs/representations and meanings, particularly those driven by media industries, literatures, etc.; thirdly "un-meaningful dimensions", that is either concrete matter able to support a wide range of meanings but that also have a concrete physicality (such as water, blood, flesh, earth, etc.) or substantives that operate performatively irrespective of their particular significations – a word

such as “culture”, used and over-defined to the point that the relation between the signifying and the signifier is lost and that the sole power of the word remains.

At the point of articulation of these heterogeneous streams, the existential territory emerges from what Guattari terms “existential ritornellos” which act to either slow down these streams into more or less stable coordinates or to establish relations of resonance between different streams. A “ritornello” is a detached fragment of content which acts as a leitmotiv to root the territory into a self, be it individual or collective. In the course of my research I have come to identify from an outsiders’ point of view a number of such ritornellos in the Indigenous Kimberley context - the meeting, country, walking, or binge-drinking -, all participating, at different levels, in the reproduction of an Indigenous collective and subjective entity.

Importantly, the “existential territory” is also understood as a “collective assemblage of enunciation”, that is the subjective position from which people exert their agency, perform their identity and articulate their social relations. In *Chaosmose*, Guattari distinguishes between different kinds of such collectives: those, such as Indigenous countries, that are territorialised through recurring performative bodily and aesthetic performances of relatedness; those that are transcendental (e.g. monotheist religions) in which there is one overarching incorporeal universe of reference, to which other streams are subordinated; and finally de-territorialised collective assemblages of enunciation, the paradigmatic example thereof being the Capital which, although it is the dominant universe of reference which command social practice, does not root individual subjectivities into an experiential order but into a totalising and tautological field of production.

If Guattari’s concept of a territorialised assemblage of enunciation is able to be elaborated with regard to Glowczewski’s ethnographic data on Warlpiri rituals, cosmology and kinship (Glowczewski & Guattari 1986, Glowczewski 2008), I argue here that it is also a useful concept to describe contemporary Indigenous forms of subjectivity, enunciation and attachments to country: what I shall term the “Indigenous Machine”. In the previous chapter I have thus described how each generation was rooted in a particular territoriality, or rather territorial experience, which is defined not only in terms of the sacred geography and totemic relations but also in relation to means of transport, policies, performances, institutions, and so on – what remains through these generations is a specific organisation which links individual subjectivities to relations with tracts of land and lines of kin.

The advantage of such a perspective is to account for the landedness of Indigenous social formations while maintaining a complex view of their dynamic composition from a heterogeneous base. If Guattari described his theoretical enterprise as an "ecosophy" – the conjunction of the three ecologies of the individual psyche, the social collective and the global planetary environment – it is not a systemic and totalising view as in Bateson's ecology of a global mind (Bateson 1973). On the contrary, Guattari stresses the fundamental heterogeneity of subjectivities, streams of meanings, their constant circulation and articulation through singular trajectories or cartographies.

Discussing contemporary Indigenous attachments to country in northern Queensland, Smith refers to post-Freudian conceptions of melancholia as grief refusal (which allows for the conservation of the lost project) and to Derrida's concept of ontopology, which "*inseparably links the ontological value of being-here to its situation, the stable and presentable determination of a locality*" (Derrida 1993: 137). While I agree with Smith's arguments about Queensland with regard to my data on the Kimberley context, I suggest that the notion of existential territory, because it is premised on a conception of desire as a transindividual flow, rather than an individual will to fill a loss, provides a better avenue for articulating the land as desire through which Indigenous people, at different levels and scale, articulate (in both meanings of bringing together and enunciating) a common position distinct from states, other parts of national populations and other marginalised groups[32].

Indeed the notion of "ontopology" appears in Derrida's work when he describes the eighth plague of the new world order he considers: ethnic wars triggered by the "*primitive conceptual phantasm of the community and nation-states, of sovereignty and borders, of ground and blood*" (Derrida 1993:136-137), while Indigenous conceptions of land, inasmuch as they are topologically, that is relationally and pragmatically, defined through performative actions (which allows for the re-inclusion of diaspora or stolen people through physical engagement in collective actions linked to land, especially but not exclusively rituals), are driven by a desire which is a movement forth, reaching towards potential relations to include within the very organisation of the Indigenous machine – Law and Culture in Kimberley people's terms. In this sense, going back to and caring for country is not so much a movement towards an idealised and distant past as it is a bringing forth of a desired future that allows for the reproduction of localized (i.e. territorialised) subjectivities.

[32] For a critic of the desire as loss in psychoanalytic theory see Deleuze & Guattari 1980, Guattari 1989, Deleuze & Parnet 1996.

CONCLUSION[33]

In this chapter, I have attempted to bind into a coherent whole the many directions and processes through which a Kimberley Indigenous country is made and reproduced and which I have described at work in the previous chapters. Following Clifford's questions as to a possible anthropological definition of Indigeneity, I have reviewed different theoretical trends and thereby described the moving shapes and modalities of existence of what I have termed, borrowing from Varela and Guattari, the "Indigenous machine". From this perspective, Indigeneity emerges as an articulated ensemble which operates preferentially through the rooting of its very existence in situations of concrete, physical interactions, such as dancing or the repeated invitation made to Australian politicians to come and sit down on the *ground* to discuss their affairs.

The term machine should here be understood in view of Varela's model of a "living system" and not as a superior principle commanding forms of organisation and practice. On the contrary, the machinic perspective imposes on us to think the real effects of people's exercise of agency and articulation of their subjectivity as machines are both producing and produced by agents, two aspects of a single process. In this sense what I have described as relational ontology appears as a general property of living systems and not specifically attached to particular segments of the human population and it is from a relational nexus of heterogeneous elements that singular positions are articulated.

On another level, by emphasising agency and its pragmatic performative aspects, one avoids reducing people, be they Indigenous or not, to simply victims of oppression. People are not determined by external motivations but are always engaged in a struggle to extend their topological fields of existence, experience and knowledge. Given this situation, the task of anthropologists has to be understood as a movement towards a positive exploration of this

[33] In the thesis full version, I explore in a third section - which I leave aside here for the sake of concision - some aspects of what I have described above as a desiring Indigenous machine of territorialisation. In this section I explore the topological nature of Indigenous attachments to land, showing how being rooted simultaneously implies movement of both people and place within the autopoietic Indigenous machine. Secondly, I situate Kimberley Indigenous people's distribution on country in a historical perspective in order to show how these forms of territorialisation illustrate the principles of stability according to network theory. In a final succession, I come back to the notion of culture from the point of view of the Indigenous machine, defining culture as a crystallisation (or slowing down) of ongoing circulations of affects, signs, meanings and practices which are performatively produced as Indigenous.

agency, learning from people how they realise themselves, individually or collectively, as such. In this respect, the machinic perspective strongly echoes the methodological premises of ethnomethodology in that "*Far from being a theory of the social or even worse an explanation of what makes society exert pressure on actors, it always was, and this from its very inception, a very crude method to learn from the actors without imposing on them an a priori definition of their world-building capacities*" (Latour 1999: 20).

Finally, considering the realisation of various machines through the prism of enaction, not only allows for a reformulation of orality begging further investigation, it also offers an alternative to the dualistic opposition between the essentialist and primordialist points of view Enaction invites one to consider the *articulation* of multiple threads of subjectivation by any subjective instance – a process rendered all the more complex as it occurs simultaneously at different levels and scales. In this regard, if one wanted to single out a specific property of the Indigenous machine I suggest it has to do with a regime of representation that relationally grounds mediation in embodied performances.

The challenge for anthropology lies in integrating a dynamic modelling of the heterogeneity of social fields (considered as networks of interdependencies) to its theory and practice, and to the definition of its objects and the knowledge it produces. Cultures and identities in this regard should be understood as the *outcome* of research rather than as given, insofar as they are enacted in specific conditions of enunciation.

GENERAL CONCLUSION

My ambition throughout this thesis has been to account for the Indigenous situation as it is manifested and reproduced in the Kimberley region of Australia, particularly through the means of representative cultural organisations. I have thus attempted to retrace the many movements, heterogeneities and contradictions that sustain an "Aboriginal Kimberley" and describe the multiple forms of suffering and creativity that emerge from it.

Exploring the question of intercultural communication from a non-communicational stance, arguing that analysis must be situated within the field of the relation itself, philosopher Brian Massumi (2002) reaches an apparently radical conclusion: "*Cultural difference is a radically empty form. Its nature is that of an encounter. It is situated at the dynamic crossroad of a multiplicity of forms of communication or contents. It does not contain nor transmit anything. It is reactivated. It is the outbreak of a collective or starting up again of a collective process through a performance which can only be recognised through its relational consequences […] In this interstitial zone or zone of encounter, structures and formed beings are in immediate contact with one another, their boundaries have melted into a field of fluid differentiation. They are not in themselves anymore but wholly and all together in the relation.* It is only through the pure form of difference that we are effectively united"[34].

Massumi's (2002) view strongly echoes with the situations described in this work and my attempt to describe Kimberley Indigenous people not as a distinct and definitively delimitated entity within a larger ensemble of similar entities, but the very relations and

[34] Massumi 2002 : 129, « *La différence culturelle est une forme radicalement vide. Elle est de la nature d'une rencontre. Elle est au croisement dynamique d'une multiplicité de formes communicationnelles ou à contenu. Elle-même ne contient ni ne transmet rien. Elle se réactive. C'est le déclenchement ou le redémarrage d'un processus collectif à travers une performance qui ne se reconnaît que par ses conséquences relationnelles. […] Dans cette zone interstitielle ou de rencontre, les structures et les êtres formés sont au contact immédiat les uns des autres, leurs frontières s'étant refondues dans un champ de différentiation fluide. Ils ne sont plus en eux-mêmes, ils sont tout entiers et tous ensemble dans la relation.* Ce n'est qu'à travers la forme de pure de la différence qu'on est effectivement unis ». My emphasis.

encounters in which cultural difference is made and made relevant. It is in this view that I retraced the "moves" and gestures played in the political game called Indigeneity and gave an account of the constitution of a social reality which is altogether full, heterogeneous and expansive: the Aboriginal Kimberley.

First, I showed that the asymmetry of power between Indigenous and non-Indigenous people was revealed through the differential construction of Indigenous subjective identities as a specific category within the state apparatus or as an emergent property of relations with a country – a difference also manifested in distinct practices and performances of memory. This work has shown a subaltern history of the Kimberley which, while inextricably linked to the process of white settlement, is not wholly determined and reducible to it.

I then explored how KALACC elders have been trying to deploy their performative territorialisation processes within the political space of the Australian nation-state. I have underlined the ambiguity of an organisation rooted in a subaltern history (performed through travelling cults and cultural festivals) but constrained by the conditions of enunciation of cultural identity as framed by Australian political and administrative postcolonial powers. More specifically, these constraints are the necessity to communicate traditional knowledge publicly and to conform to non-Indigenous processes of representation and decision-making.

According to Massumi (2002), "*the imperative to communicate is much more than a simple bid for sharing information or transmitting contents. It is an exercise in disciplinary power which consists in translating. Each incitation to communicate holds the fearsome powers of translation whose objective is to fill the empty form of cultural difference and, doing so, to neutralise it*"[35]. In this perspective I showed the limits of a dialogical model of interculturality and argued rather for an analysis in terms of struggle over meaning and distinctive regimes of representation. Indeed, both regimes go through the same social field without being wholly translated into and determined by one or the other. This is why Kimberley Indigenous people see their recognition as autonomous partners as a necessary condition of a shared and common future with *Kartiya*.

[35] Massumi 2002 :129, « *L'impératif de communiquer est beaucoup plus qu'une simple demande de partager des informations ou de transmettre des contenus. C'est un exercice de pouvoir disciplinaire qui consiste à traduire. Chaque incitation à la communication recèle des puissances redoutables de traduction dont l'objectif est de remplir la forme vide de la différence culturelle et, ce faisant, de la neutraliser* ».

I then explored how administrative and Indigenous regimes were being articulated in the remote town of Fitzroy Crossing. There, I suggested that mobs constituted the fundamental social unit of contextual and performative politics, clarifying the social role of meetings in Indigenous contemporary lives. I suggested that Indigenous and administrative meetings (in terms of agenda rather than practice) should be distinguished according to the type of relational field they open up. While the former tends to politically and culturally neutralise differences and singularities through the "bureaucratic imperative", the latter are situations which open new fields and possibilities of action and realisation for mobs as they are staged according to the processual, dynamic and contextual character of such social formations. Rather than illustrating an essentially dualistic cultural distinction, these different types of meetings should be seen as the two extremes (and thus somewhat exaggerated) of a single gradient of relational constraining.

In the following chapter I thus analysed how Indigenous people were reproducing their countries today by all means and partnerships available, leading me to outline a model of cultural continuity based on correspondences, recurrence and guided perception rather than on the transmission of a given heritage of objectified contents such as particular and predetermined languages, songs or images. My argument, following Ingold (2000) has been that cultural knowledge is not so much transmitted as it is generated in the experience of its practice. Within such a frame, walking in the footsteps of one's old people is the action of being situated in a movement where experiences of previous generations can overlap and accumulate within an individual and subjective locality. Thus, if we are to take seriously the relational nature of Country, then we have to consider that all the elements of this relational organisation – individual people, places, songs and so on - are to be thought of as emerging instances of Country.

In a final chapter, I examined various theoretical models to account for such processes of emergence – from ethnic boundaries to postcolonial hybridity and ontological frameworks – and argued for the notion of an "indigenous machine of territorialisation" in the footsteps of Felix Guattari. In using the notion of "machine" I am referring to Guattari's interpretation of Varela's autopoietic, self-creating or living system: "*Institutions and technical machines apparently come under allopoiesis; but when considered within the frame of the machinical articulations they constitute with human beings, they become* ipso facto *autopoietic*" (Guattari 1992: 62). In such a view of "machines", I have shown that far from being cold or lifeless (allopoietic), they allow for the generation of multiple subjectivities,

which is why I could relate it to Clifford's notion of landedness as desire in Indigenous contexts (Clifford 2001).

Within such a frame, any territory, although it may have a geographical reality, is first and foremost relational, produced within networks of exchange between terms that are conceptualised as consubstantial and interdependent. Using the concept of autopoietic machine I have defined the Indigenous condition as that of a system which participates simultaneously in different environments – the local ecosystems, the political economy of the democratic state, the international movements of capital, the international Indigenous movement, to name but only the more salient – which all give rise to particular and contextual subjectivities and Indigenous worlds. Such a definition sheds light on the repeated demand by Indigenous groups for their autonomy within the state: it points to the manner through which Indigenous countries are performed at the point of articulation between sets of institutions (the State, kinship, ritual, etc.) sets of contents (discourses, images, songs, paintings, films, etc.) and sets of individuals. In other words, I suggest that Guattari's notion of machine translates the Indigenous concept of Country as they are both premised on the performative articulation of heterogeneous elements from which individual subjective positions are enunciated, affirmed and reproduced.

Furthermore, the Indigenous machine, as I have attempted to describe it in the fifth chapter, consists in a specific form of cultural enaction realised though presence and performance, rooting its subjects and agents within patterns of interaction. To consider the concept of Law and Culture under the light of enaction is to make way for an understanding of the dynamic nature of Indigenous relational and cultural systems: Law in this sense is the set of performative conditions from which a culture can emerge and be realised as such through its objectification, that is its being addressed to a relation (the neighbour, the tourist, the state, the mining company).

My exploration of the politics of Law and Culture with regard to Indigenous Countries has thus led me to argue for the recognition of an "Indigenous machine of territorialisation" distinctly at work in the Kimberley, following theoretical insights from Clifford, Varela and Guattari. In this regard I suggested that the indigenous singularities politically formulated as culture or Indigeneity – be they expressed as Law and Culture, Country or mobs - were the outcome of a process of objectivation of articulation processes – of narratives, objects, people, places - rather than a set of transmissible and determined

contents. In this sense, from an anthropological point of view, Indigenous singularities lie in a mode of organisation which articulates systems of relations in reference to localities and can only be approached and described within a relational framework. Within such a machine, agencies achieve singularity (or autonomy) through their local inscription and enunciation within the sets of relational networks, institutions and discursive flows that circulate in a given social field.

Two most significant points need to be underlined in this conclusion. Firstly the fact that the relational organisation of networks (of kin and relations, of exchanges, of alliances, of narratives and places) is more salient than the sole structure of such networks (their individual elements rather than the patterns through which they are articulated). This statement is important because it addresses both the critique of Indigeneity as an invention or a fabrication and the critiques that have suggested that postcolonial studies had simply refashioned old essentialisms. To consider Indigeneity as a form of organisation allows one to situate the continuity which Indigenous peoples claim not in a determined location or a specific set of practices and contents but in a *way* of articulating practices, contents and places through oneself.

If we acknowledge the heterogeneous and contextual nature of the real, then we have to take into account that each individual, whether Indigenous or not, is in himself a site of multiplicity through which various boundaries are articulated and recognised. How are we going to take into account this foundational multiplicity in our work as anthropologists who, because we go in the field, are caught in political situations inasmuch as in these situations the recognition of other people as agents not only of their lives but also of ours is at stake?

A second important point is the reformulation of orality in the light of enaction and embodied practices that go through the whole Indigenous field. Importantly, though, in this view orality is not Indigenous-specific but is a universal property of all living systems – although Indigenous peoples have long been making a sophisticated use of such practices of knowing and being. In this regard orality is not only distinct from what Goody (2007) designates as literacy but also from media representation which separates the knowing body from the physical and concrete experience of teaching practices and articulating relatedness.

Indeed, if we are to consider culture as the objectified result of a dynamic process, then culture can only be deemed specific with regard to the particular relational field in which

it is enunciated. In this oral perspective that, I suggest, the concept of Law and Culture carries, one's attention is directed towards the *gestures* through which culture is manifested and addressed to a particular relation. This implies to consider the voice or body gesture not as the expression of an implicit and pre-given order (such as in semiotic or structural analysis), not as delivering a particular meaning but, on the contrary, as situated within a non-signifying field beyond representation where gestures touch and *move* people without *saying* anything – a non-communicational form of exchange.

Such a view of orality points to the continuing salience of the experience of fieldwork as an embodied practice of knowledge-making and calls for it being seriously taken into account not only from a methodological but also from an epistemological point of view. The rise of Indigenous claims at national and international levels and the simultaneous assertion of control by Indigenous people and organisations over their academic (and other) representation has translated into a growing awareness within academic circles of the collaborative dimension of knowledge-making in the field. However, such a view has not made all its epistemological way yet. In my view, its primary implication is the recognition of the other as an autonomous but related partner, the very relation being constitutive of our anthropologist self and knowledge on one part and generative of singular worlds on the other. In this relational dimension, the role of the anthropologist cannot be to simply give testimony or to attempt an objective description of any social reality. Acknowledging our knowledge as experience and recognising the other as part of our own becoming, our role, rather, is to elaborate intellectual and methodological tools able to include in this indeterminate movement of encounter and acquaintance those who read us, to provoke this self-decentring which is the source both of critical knowledge and of a shared consciousness of our own alterity.

LIST OF REFERENCES

I - BIBLIOGRAPHY

ABANA Kerry, 2005, *Not Fit for modern Australian society: Aboriginal and Torres Strait Island People and the new arrangements for the administration of Aboriginal Affairs*, CAEPR Research Paper n°16, Canberra: Australian National University.

AKERMAN Kim, 1979a, "The renascence of Aboriginal Law in the Kimberleys", *in* R. M. BERNDT & C. H. BERNDT, eds., *Aborigines of the West: Their Past and Their Present*, Perth: University of Western Australia, p.234-242.

- 1979b, « Material culture and trade in the Kimberleys today » *in* R. M. BERNDT & C. H. BERNDT, eds., *Aborigines of the West: Their Past and Their Present*, Perth: University of Western Australia, p. 243-251.

AKERMAN Kim with John STANTON, 1994, *Riji and Jakuli: Kimberley pearl shell in Aboriginal Australia*, Darwin, Northern Territory Museum of Arts and Sciences.

ALTMAN Jon C., 2001, *Sustainable development options on Aboriginal land: The hybrid economy in the twenty-first century*, CAEPR Discussion Paper n° 226, Canberra: Australia National university.

- 1985, « Gambling as a Mode of Redistributing and Accumulating Cash Among Aborigines: A Case Study from Arnhem Land » in G. CALDWELL, M. DICKERSON, B. HAIG and L. SYLVAN, eds., *Gambling in Australia*, Sydney: Croom and Helm, p. 50-67.

ALTMAN Jon C. and Nicolas PETERSON, 1988, “Rights to Game and Rights to Cash Among Contemporary Australian Hunter-Gatherers” in T. INGOLD, D. RICHES and J. WOODBURN, eds., *Hunters and Gatherers: Property, Power and Ideology*, Oxford: Berg, p. 75-94.

ALTMAN Jon, Chris MC GUIGAN & Peter YU, 1989, *The Aboriginal Arts and Crafts Industry: Report of the review committee*, Canberra: Department of Aboriginal Affairs.

ALTMAN Jon C. & P.J. WHITEHEAD, 2003, *Caring for country and sustainable Indigenous development: Opportunities, constraints and innovation*, CAEPR Working Paper n° 20, Canberra: ANU.

AMSELLE Jean-loup, 2008, *L’Occident Décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris : Stock.

ANDERSON Christopher, 1995, ed., *Politics of the Secret*, Oceania Monograph n°45, Sydney: University of Sydney.

APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPIAH Kwame Anthony, 1992, *In my father’s house: Africa in the philosophy of culture*, Oxford & New York: Oxford University Press.

ASHCROFT Bill, Gareth GRIFFITHS & Helen TIFFIN, eds., 2000, *Post-colonial studies: the key concepts*, London, New York: Routledge.

- 1989, *The Empire writes back: theory and practice in postcolonial literature*, London, New York: Routledge.

ASSAYAG Jackie, 2007, « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ? », SMOUTS M.-C., dir., *La Situation Postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de Sciences Po, 229-259

ATTWOOD Bain, ed., 2005, *Telling the Truth about Aboriginal History*, Sydney: Allen & Unwin.

AUSTIN John L., 1962, *How to do things with words*, New York: Oxford University Press.

AUSTIN-BROOS Diane J., 2003, “Places, practices and things: the articulation of Arrernte kinship with welfare and work”, *American ethnologist*, vol. 30 (1), p. 118-135.

BABIDGE Sally, 2006, "Bodily connections and practising relatedness: Aboriginal family and funerals in rural north Queensland", *Anthropological Forum*, vol. 16 (1), p.55-71.

- 2004, *Family affairs: an historical anthropology of state practice and Aboriginal agency in a rural town, north Queensland*, PhD thesis, James Cook University.

BALANDIER Georges, 1951, “La situation coloniale: approche théorique”, *Cahiers Internationaux de sociologie* n°11, p. 44-79.

BANNER Stuart, 2005, “Why terra nullius? Anthropology and property law in early Australia”, *Law and History Review* vol. 23 (1), 76 §, http://www.historycooperative.org/journals/lhr/23.1/banner.html

BARKER Wayne Jowandi, 2007, « Shake-a-leg. Festivals aborigènes et scène internationale », GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, eds., *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique. Paris : Aux Lieux d’Etre*, p. 177-197.

- 2003, « How authentic is Rock’n’Roll ? » in *Réseaux autochtones, partenariats, questions d’éthiques*, Actes du colloque international : Muséum d’histoire naturelle de Lyon, p.69-71.

BARRY Laurent, 2008, *La Parenté*, Paris : Gallimard.

BARTH Frederik, 1969, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: Allen & Unwin

- 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières : l’organisation sociale de la différence culturelle » in Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART, eds., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, p. 204-249.

BATES Daisy, 1985, *The Native Tribes of Western Australia*, Canberra: National Library of Australia.

BATESON Gregory, 1973, "Style, Grace and Information in Primitive Art", Anthony FORGE, ed., *Primitive Art and Society*, p. 235-255.

BAYET-CHARLTON Fabienne, 2003 [1994], "Overturning the doctrine: Indigenous peoples and wilderness – being Aboriginal in the environmental movement", Michelle GROSSMAN, ed., *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press, p.171-180.

BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Paris : Anacharsis (Essais).

- 1996, "Interpréter ou Décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, Jacques REVEL & Nathan WACHTEL, eds., *Une Ecole pour les Sciences Sociales. De la VII*ème *section à l'EHESS*, Paris : Editions du Cerf, Editions de l'EHESS, p. 401-420.

BAZIN Jean & Alban BENSA, 1979, "Avant-propos", Jack GOODY, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris : Editions de Minuit, p.7-29.

BECKETT Jeremy, 1988a, ed., *Past and Present: The construction of Aboriginality*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

- 1988b, « Aboriginality, citizenship and nation state », *Social Analysis* n° 24, p.3- 19.

BELL Diane, 2002 [1993], *Daughters of the dreaming* (3rd ed.), North Melbourne: Spinifex Press, [1st edition: St Leonards: Allen & Unwin, 1993].

- 1991, « Intraracial rape revisited: on forging a feminist future beyond factions and frightening politics", *Women studies international forum*, vol. 14 (5), p. 385-412.

BELL Diane & Pam DITTON, 1980, *Law: the old and the new: Aboriginal women in Central Australia speak out*, Canberra: Central Australian Aboriginal Legal Aid Service & Aboriginal History (report for the *Central Australian Aboriginal Legal Aid Service*).

BELL Diane & Topsy NAPURRULA NELSON, 1989, « Speaking about rape is everyone's business», *Women Studies International Forum*, vol. 12 (4), p. 403-416.

BELLIER Irène, 2006a, « Les Peuples autochtones à l'ONU : genèse d'une identité globale, avatars régionaux et logiques représentatives », P. BOUDREAULT, dir., *L'identité en miettes. Limites et beaux risques politiques aux multiculturalismes extrêmes*, Paris : L'Harmattan, p. 71-88

- 2006b, « Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart* n°38, p. 99-118.

- 2004, « L'Organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones :La périphérie au centre de la mondialisation », *Socio-Anthropologie*, n°14, Interdisciplinaire, [En ligne], mis en ligne le 15 mai 2005.

BENJAMIN Walter, 2000 [1935], « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », *Oeuvres III*, Paris : Gallimard (folio essais), p.67-113.

BENT Ngarta Jinny, CHUGUNA Jukuna Mona, LOWE Pat & Eirlys RICHARDS, 2004, *Two Sisters: Ngarta and Jukuna*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

BENTARRAK Kim, Stephen MUECKE & Paddy ROE with Ray KEOGH, BUTCHER Joe (Nangan) and E.M. LOHE, 1984, *Reading the country: introduction to nomadology*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

BERNDT Catherine H., 1950, *Women's changing ceremonies in northern Australia*, Paris: Hermann.

BERNDT Ronald M., 1972, "The Walmadjeri and Gugadja", M.G. BICCHIERI, ed., *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney: Holt, Rinehart & Winston Inc.

- 1970 "Traditional morality as expressed through the medium of an Australian Aboriginal Religion", in BERNDT R. M., ed., *Australian Aboriginal Anthropology:*

Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines, Perth: University of Western Australia Press, p. 216-247.

- 1959, "The concept of 'the tribe' in the western desert of Australia", *Oceania* vol. 30 (2), p. 82-107.

- 1951, *Kunapipi: A study of an Australian aboriginal religious cult*, Melbourne: F.W. Cheshire.

BHABHA Homi K., 1994, *The Location of Culture*, London & New York: Routledge.

BIRD-DAVID N., 1999, « 'Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology », *Current Anthropology* vol. 40 (supplement), p.76-91.

- 1992, « Beyond 'the hunting and gathering mode of subsistence': culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers", *Man* (N.S.) vol. 27, p. 19-44.

BISCHOFS P. J., 1908, "Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nordwest-Australien [The Niol Niol, an Aboriginal tribe in Northwest Australia, unpublished translation by Chirstiane Fennell]", *Anthropos* n° 3, p. 32-40.

BISKUP Peter, 1973, *Not Slave Not Citizens The Aboriginal Problem in Western Australia 1898-1954*, St Lucia: University of Queensland Press.

BURCH Ernest S. & Linda J. ELLANNA, eds., 1994, *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*, Oxford, Providence: Berg.

BLUNDELL Valda, 1980, « Hunter-gatherer territoriality: ideology and behaviour in northwest Australia », *Ethnohistory* vol. 27 (2), p. 103-117.

BLUNDELL Valda & Robert LAYTON, 1978, "Marriage, myth and models of exchange in the West Kimberleys", *Mankind* n° 11, p. 321-345.

BLUNDELL Valda & Donny WOOLAGOODJA (with members of the Mowanjum Aboriginal Community), 2005, *Keeping the Wanjinas Fresh. Sam Woolagoodja and the Enduring Power of Lalai*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

BRENNAN Sean, Larissa BEHRENDT, Lisa STRELEIN & George WILLIAMS, 2005, *Treaty*, Annandale, N.S.W.: Federation Press.

BROOKS Geraldine, 2003 (July), "The Painted Desert: How Aborigines turned ancient rituals into chic contemporary art", *The New Yorker*, 6p.

BULAGARDIE Honey, Joyce HUDSON, Eirlys RICHARDS & Pat LOWE, eds., 2002, *Out of the Desert : Stories from the Walmajarri Exodus*, Broome, Magabala Books.

BUNUBA INC., SHIRE OF DERBY WEST KIMBERLEY & WESTERN AUSTRALIAN PLANNING COMMISSION, 2005, *Fitzroy Futures Town Plan (Draft)*, Perth: Western Australian Planning Commission; unpublished report.

CAPELL Arthur, 1939a, "Notes on the Njigina and Warwa Tribes, North-West Australia, *Oceania* 9 (4), p. 351-361.

- 1939b, Mythology in northern Kimberley, North-West Australia, *Oceania* vol. 9 (4), p. 382-404.

DE CERTEAU Michel, 1980, *L'invention du quotidien. Arts de faire, vol. 1*, Paris : Gallimard.

CHAKRABARTY Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

CHI Jimmy & KUCKLES, 1991, *Bran Nue Dae. A Musical Journey*, Broome: Magabala Books & Currency Press.

CHRISTIE Michael, 1992, "Grounded and Ex-centric Knowledges: Exploring Aboriginal Alternatives to Western Thinking", unpublished paper presented at the 5th Conference on Thought, Townsville (Qld), 22 pages.

- 1985, *Aboriginal perspectives on experience and learning: the role of language in Aboriginal education*, Melbourne: Deakin University Press.

CIGLER, Michael J., 1986, *The Afghans in Australia*, Melbourne: AE Press.

CLAMMER John, Sylvie POIRIER, Erik SCHWIMMER, 2004, “Introduction: The Relevance of Ontologies in Anthropology – Reflections on a New Anthropological Field”, in CLAMMER J., S. POIRIER & E. SCHWIMMER, eds., *Figured worlds: ontological obstacles in intercultural relations*, Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, p. 3-22.

CLIFFORD James, 2007, « Articulations Indigènes / Futurs Traditionnels » *Multitudes* n°30 (3), p. 37-472004

- “Traditional Futures”, PHILLIPS Mark & Gordon SCHOCHET, eds., *Questions of Tradition*, Toronto: University of Toronto Press, p.152-168.

- 2001, “Indigenous Articulations”, *The Contemporary Pacific* vol. 13 (2), p. 468-490.

- 1997, *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge: Harvard University Press.

- 1988, *The Predicament of Culture.* Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD James & George E. MARCUS, eds., 1986, *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography: a school of American research advanced seminar*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

COLLMANN Jeff, 1988, *Fringe-dwellers and Welfare: The Aboriginal response to bureaucracy*, St Lucia, London, New York: University of Queensland Press.

COOMBS H. C., ed., 1989, *Land of Promises. Aborigines and development in the East Kimberley*, Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University : Aboriginal Studies Press, Australian Institute of Aboriginal Studies.

CORNTASSEL Jeff, 2007, “Partnership in Action? Indigenous Political Mobilization and Co-optation during the first UN Indigenous Decade (1995-2004)”, *Human Rights Quarterly* n° 29, p.137-166.

COUNCIL FOR ABORIGINAL RECONCILIATION & CONSTITUTIONAL CENTENARY FOUNDATION, 1993, *The position of Indigenous people in national constitutions: conference report, Canberra, 4 - 5 June 1993*, Canberra: Commonwealth Govt. Printer.

COWLISHAW Gillian, 1999, *Rednecks, Eggheads and Blackfellas: A study of racial power and intimacy in Australia*, St Leonards: Allen & Unwin.

- 1998, "Erasing Culture and Race: Practising self-determination", *Oceania* vol. 68 (3), p. 145-69.

CROFT Ismahl, 2007, *Warlu Jilajaa Jumu IPA management plan*, rapport non publié.

CROUGH Greg & Christine CHRISTOPHERSON, 1993, *Aboriginal people in the economy of the Kimberley region*, Darwin: North Australia Research Unit, Australian National University.

CSORDAS Thomas J., 1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos* vol. 18 (1), p. 5-47.

CUSSET François, 2008, « Le champ postcolonial et l'épouvantail postmoderne », *La Revue Internationale des Livres et des Idées* n°5.

DAVID Bruno, 2006, "Indigenous Rights and the Mutability of Cultures. Tradition Change, and the Politics of Recognition", RUSSELL L., ed., *Boundary Writing: An exploration of race, culture, and gender binaries in contemporary Australia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p.122-149.

DAVIS Richard, 2005, "Identity and economy in Aboriginal pastoralism", TAYLOR L., G. K. WARD, R. DAVIS, &L. A. WALLIS, eds., *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*, Canberra: Aboriginal Studies Press, p. 49-60.

DAVIS S., 1993, *Australia's extant and Imputed Traditional Aboriginal Territories* [carte], Melbourne: Melbourne University Press.

DAVIS S. & V. PRESCOTT, 1992, *Aboriginal Frontiers and Boundaries in Australia*, Melbourne: Melbourne University Press.

DAYMAN Karen, 2007, « Fitzroy Crossing: Collaborative Process, Cultural Projects » in PERKINS Hetti & Margie WEST, eds., *One Sun One Moon: Aboriginal Art in Australia*, Sydney: Art Gallery of New South Wales, p. 249-254.

DEBORD Guy, 1992 [1967], *La Société du Spectacle*, Paris : Gallimard (folio).

DEPARTMENT OF RACING, GAMING & LIQUOR (DRGL), 2008, *Decision A 187548- Section 64 Inquiry* [alcohol ban on Fitzroy Crossing], unpublished report.

DE LARGY HEALY Jessica, 2008, *The spirit of Emancipation and the struggle with modernity : Land, Art, Ritual and a Digital Knowledge Documentation Project in a Yolngu Community, Galiwin'ku, Northern Territory of Australia*, PhD thesis, Melbourne University.

- 2007, « La généalogie du dialogue : histoires de terrains en Terre d'Arnhem », GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aux Lieux d'Etre, p. 67-88.

- 2000, *L'Aboriginalité en question : reconstruction identitaire autour du centre culturel de Brambuk, Victoria, Australie*, masters in ethnology, department of cimparative anthropology and sociology, University Paris X-Nanterre.

DELEUZE Gilles & Felix GUATTARI, 1980, Gilles Deleuze & Felix Guattari, « Introduction : Rhizome », *Capitalisme et Schizophrénie volume 2 : Mille Plateaux*, Paris : Editions de Minuit, p. 9-37.

DELEUZE Gilles & Claire PARNET, 1996, *Dialogues*, Paris : Flammarion (Champs).

DEMIAN M., 2003, « Custom in the courtroom, law in the village: legal transformation in Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.9 n°1, p.97-115.

DERRIDA Jacques, 1993, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris : Galilée, p. 137.

DESCOLA Philippe, 2005, *Par delà nature et culture*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).

- 2001, « Leçon Inaugurale de la Chaire d'Anthropologie de la Nature », faite le 29 mars 2001, www.college-de-france.fr/media/pub_lec/UPL52665_LI_159_Descola.pdf, (dernier accès janvier 2009), 14 pages.

DIRLIK Arif, 1994, « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* n° 20 (2), 328-356.

DODSON Michael, 2003, "The end in the beginning: re(de)fining Aboriginality", M. GROSSMANN, ed., *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press, p. 25-43.

DOOLAN J. K., 1977, "Walk-off (and later return) of various Aboriginal groups from cattle stations: Victoria River District, Northern Territory", BERNDT R. M., ed., *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, p. 106-113.

DORING Jeff, ed., (co-authors NGARJNO, BANGGAL, UNGUDMAN & NYAWARRA), 2000, *Gwion Gwion: Secret and Sacred Pathways of the Ngarinyin Aboriginal People of Australia*, Köln: Pathway Project & Könemann.

DOUSSET Laurent & Katie GLASKIN, 2007, "Western Desert and Native Title: How Models become Myths", *Anthropological Forum* vol. 17 (2), p. 127-148.

DUQUAIRE Paul-Victor, 2003, « Introduction à la pensée de Francisco J. Varela », *Cahiers de l'ATP* n°4, disponible en ligne : http://alemore.club.fr/Duquaire-Introduction_a_Varela-juill2003.pdf (dernier accès novembre 2008).

DUSSART Françoise, 1992, « Création et Innovation », *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 94 (1), p. 25-34.

- 1989, « Rêves à l'acrylique », GIRARDET Sylvie, Claire MERLEAU-PONTY & Anne TARDY, eds., *Australie Noire. Un Peuple d'Intellectuels*, Autrement Hors Série n°37, Paris : Autrement, p.104-111.

DYCK Noel, 1985, "Aboriginal Peoples and Nation-States: An Introduction to the Analytical Issues, N. DYCK, ed., *Indigenous People and the nation-state: 'Fourth World' politics in Canada, Australia and Norway*, Social; and Economic papers n° 14, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research – Memorial university of Newfoundland, p. 3-25.

EDMUNDS Mary, 1989, “Opinion Formation as Political Process: the Public Sector, Aborigines and White Attitudes in a Western Australian Town”, *Anthropological Forum*, vol. 6 (1), p. 81-103.

ELKIN Adolphus P. 1951, “Reaction and Interaction: a food gathering people and European settlement in Australia”, *American Anthropologist* vol. 53 (2), p. 164-86.

FAR NORTH QUEENSLAND NATURAL RESOURCE MANAGEMENT LTD & RAINFOREST CRC, 2004, *Sustaining the Wet Tropics: A Regional Plan for Natural Resource Management 2004-2008*, Innisfail: FNQ NRM Ltd.

FINNEGAN Ruth, 1988, *Literacy and Orality: Studies in the technology of Communication*, Oxford: Basil Blackwell.

FITZMAURICE Andrew, 2007, “The genealogy of terra nullius”, *Australian Historical Studies* n° 129, p. 1-15.

FOSTER-SMITH Judy *et al.*, 2006, *The ecology of the seashore : Minyirr Park Red Point Rocks Trail* [in partnership with the Rubibi Heritage and Development Group and Minyirr Park staff and members of Broome Senior High School], Broome: Rubibi Land, Heritage and Development Group.

FOUCAULT Michel, 1972, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris : Gallimard.

FREUD Sigmund, 1995 [1948], *Le Malaise dans la Culture*, Paris: PUF (Quadrige).

FRIEDMAN Jonathan, 2004a, “The dialectic of cosmopolitanization and indigenization in the contemporary world system: Contradictory configurations of class and culture”, NUGENT, D. & VINCENT, J., eds., *The Blackwell Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell.

- 2004b, “Culture et politique de la culture: une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28 (1), p. 23-43.

- 1994, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage, Theory Culture and Society Series.

GAONKAR Dilip P., 2001, “Introduction”, GAONKAR Dilip P., ed., *Alternative Modernities*, Durham: Duke University Press.

GARINE Igor and Valerie, eds., 2001, *Drinking: anthropological approaches*, New York: Berghahn books.

GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
GELDER Kenneth & Jane M. JACOBS, 1998, *Uncanny Australia: Sacredness and Identity in a Postcolonial Nation*, Melbourne: Melbourne University Press.

GELL Alfred, 1998, *Art and Agency: An anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press.

GIBSON Mervyn (Noel PEARSON), 2003 [1987], “Anthropology and tradition: a contemporary aboriginal viewpoint”, accès en ligne, www.capeyorkpartnerships.com/team/noelpearson/papers.htm (dernier accès décembre 2008).

GLASKIN Katie, 2007, “Outstation Incorporation as Precursor to Prescribed Body Corporate”, WEINER James F., ed., 2007, *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*, Canberra: ANU E-Press, p.199-221. http://epress.anu.edu.au/apem/customary/mobile_devices/ch10.html

GLASKIN Katie, Myrna TONKINSON, Yasmine MUSHARBASH, & Victoria BURBANK, eds., 2009, *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*, London: Ashgate.

GLOWCZEWSKI Barbara, 2008 “Guattari et l’anthropologie: aborigènes et territoires existentiels”, *Multitudes* n° 34, p. 84-94.

- 2007a, « Introduction. Entre spectacle et politique : les singularités autochtones », GLOWCZEWSKI et R. HENRY, eds., *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aux B. Lieux d’Etre, p.10-35.

- 2007b, « Le Paradigme des Aborigènes d’Australie : fantasmes anthropologiques, créativités artistiques et résistances politiques »/« The paradigm of Indigenous Australians : anthropological phantasms, artistic creations and political

resistance », in G. LEROUX et L. STRIVAY, eds., *La Revanche des genres: Art Contemporain australien/The Revenge of Genres : Australian Contemporary Art*, Paris : Aïnu éditions et Diff'art Pacific, p. 85-109.

- 2005, « Lines and criss-crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous narratives », H. COHEN & J. SALAZAR, eds., *Media International Australia* n°116, *Digital Anthropology*, p. 24-35.

- 2004, *Rêves en Colère. Alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*, Paris : Plon (Terre Humaine).

- 2002, « Culture Cult. The ritual circulation of inalienable objects and appropriation of cultural knowledge (North-West Australia) », in M. JEUDY-BALLINI & B. JUILLERAT, eds., *People and things – Social Mediation in Oceania*, Durham: Carolina Academic Press, p. 265-288.

- 2000, "Au nom du père et de la terre: les Aborigènes aux prises avec le passé », *L'Homme* n°154-155, p. 409-430.

- 1998a, « Le corps entre deux-vents (nord-ouest australien) », M. GODELIER et M. PANOFF, eds., *La production du corps*, Paris : Editions des Archives contemporaines, p. 203-227.

- 1998b, « 'All one but different': Aboriginality, National Identity Versus Local Diversification in Australia », J. WASSMAN, ed., *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*, Oxford, New York: Berg.

- 1998c "The meaning of 'One' in Broome, Western Australia: From Yawuru tribe to Rubibi Corporation", *Aboriginal History* vol. 22, p. 203-222.

- 1997 « En Australie aborigène s'écrit avec un grand 'A'. Aboriginalité politique et nouvelles singularités identitaires », TCHERKEZOFF Serge & Françoise DOUAIRE-MARSAUDON, eds., *LePacifique-Sud aujourd'hui*, Paris: CNRS éditions, p. 169-196.

- 1996a [1989], *Les Rêveurs du désert*, Arles: Babel, Actes Sud.

- 1996b « Histoire et Ontologie en Australie Aborigène », *L'Homme* n° 137 (1), p. 211-225.

- 1993 « Rêver n'est pas rêver : autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie », *Les Cahiers du CREA* n°16, p. 123-140.

- 1992, « La terre, ma chair (Australie) », *Etudes Rurales, La Terre et le Pacifique*, n° 127-128, p.89-106.

- 1991a, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris: PUF.

- 1991b *Yapa : Peintres Aborigènes de Balgo et Lajamanu*, Paris : Baudouin Lebon éditeur.

- 1984 «Les tribus du Rêve cybernétique», in *Autrement H.S. n°7*, numéro spécial *Australie*, p. 161-183.

- 1983, « Manifestations symboliques d'une transition économique : le « Juluru », culte intertribal du « Cargo » », *L'Homme* 23 (2), p. 7-35.

GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, eds., 2007, *Le défi Indigène. Entre spectacle et politique*, Paris : Aux Lieux d'Etre.

GLOWCZEWSKI B. & C. H. PRADELLES DE LATOUR, 1987, « La diagonale de la belle-mère », *L'Homme* n° 104, p.27-53.

GLOWCZEWSKI Barbara & Felix GUATTARI, 1986, « Espaces de Rêve : les Warlpiri » in *Chimères* n°1, http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/01chi02.pdf (last connection: novembre 2008).

GODELIER Maurice, 2009 ; *Communauté, Société, Culture – Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris : CNRS Editions.

GOODY Jack, 2007, *Pouvoirs et Savoirs de l'Ecrit* (traduction de Claude Maniez et coordination de Jean-Marie Privat), Paris: La Dispute.

GROSSMANN Michelle, ed., *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press.

GROTOWSKI Jerzy, 1977, *Vers un théâtre pauvre*, Lausanne : L'Age d'Homme.

GUATTARI Felix, 1992, *Chaosmose*, Paris : Galilée.

- 1989, *Cartographies Schizoanalytiques*, Paris : Galilée.

- 1979, *L'inconscient machinique : essais de schizo-analyse*, Paris : Editions Recherches.

GUATTARI Felix & Suely ROLNIK, 2007 [1986], *Micropolitiques* (translated from Portuguese by Renaud Barbaras), Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

GUENTHER Mathias *et al.*, 2006, « Discussion: The concept of Indigeneity », *Social Anthropology* n°14, p. 17-32.

HAEBICH Anna, 2000, *Broken Circles: fragmenting Indigenous Families 1800-2000*, Fremantle: Fremantle Arts centre Press.

HALLAM S. J., 1975, *Fire and hearth*, Canberra: AIAS.

HALPIN Harry & Kay SUMMER, 2008, "Network Organisation for the 21st century", *Turbulence: Ideas for movement*, n°4, p.55-63.

HAWKE Steven & Michael GALLAGHER, 1989, *Noonkanbah. Whose Land, Whose Law*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

HEAD Lesley, 2000, *Second Nature: The history and implications of Australia as Aboriginal landscape*, Syracuse (NY): Syracuse University Press.

- 1994, "Landscapes socialised by fire: Post-contact changes in Aboriginal fire use in northern Australia, and implications for prehistory", *Archaeology of Oceania* n° 29, p. 172-181

HENRY Rosita, 2008, "Engaging with history by performing tradition: the poetic politics of Indigenous Australian Festivals" KAPFERER, Judith, ed., *The State and the Arts: Articulating Power and Subversion*, New York, Oxford: Berghahn Books, p. 52-69

- 2000a, "Dancing into being: the Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival" in *The Politics of Dance*, special Issue n°12, *The Australian Journal of Anthropology* 11, p 322-332.

- 2000b, "Festivals" in KLEINERT Sylvia & Margo NEALE, eds., *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, Oxford, Melbourne: Oxford University Press, p. 586-587.

- 1999a, *Practising place, performing memory: identity politics in an Australian town, the 'Village in the Rainforest'*, PhD thesis, James Cook University.

- 1999b, “Confronting ethnographic holism: field site or field of sociality?”, *Canberra Anthropology*, vol. 22 (2), p. 51-61.

HIATT Lester R., 1996, *Arguments about Aborigines: Australia and the evolution of social* anthropology, Cambridge: Cambridge University Press.

- 1987, « Treaty, Compact, Makarrata…? », *Oceania*, vol. 58 (2), p. 140-144.

HILL Rosemary, Kate GOLSON, Pat Lowe, Maria MANN, Sue HAYES, and Jane E. BLACKWOOD, eds., 2006, *Kimberley Appropriate Economies Roundtable Forum Proceedings. Convened 11-13 October 2005, Fitzroy Crossing, WA, by the Kimberley Land Council, Environs Kimberley and Australian Conservation Foundation*, Cairns: Australian Conservation Foundation.

HINKSON Melinda & Benjamin SMITH, 2005, “Introduction: conceptual moves towards an intercultural analysis”, *Oceania* vol. 75 (3), p.157-166.

HOBSBAWM Eric & Terence RANGER, eds., 1983, *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOPE Alastair N., 2008, *Record of investigation into death*, Ref No: 37/07 (Coroners Act, 1996 [Section 26(1)]), Perth: Western Australian Department of Justice.

HOWARD Alan, 1990, “Cultural Paradigms, History and the Search for Identity in Oceania”, LINNEKIN Jocelyn & Lin POYER, eds., *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, Honolulu: University of Hawai’i Press, p. 259-279.

HUDSON Joyce, 1985, *Grammatical and Semantic Aspects of Fitzroy Valley Kriol*, Work Papers of SIL-AAB, Series A vol. 8, Darwin: SIL-AAB.

HUDSON Joyce and Eirlys RICHARDS with Pompey SIDDON, Peter SKIPPER and others, 1984, *The Walmatjari: An introduction to the language and culture*, Darwin: SIL-AAB (revised edition).

HUDSON Joyce & Patrick MCCONVELL, 1984, *Keeping Language Strong: Report of the Pilot Study for the KLRC*, unpublished report.

HUNT J. & D.E. SMITH, 2007, *Indigenous Community Governance Project: Year Two Research Findings*, CAEPR Working Paper n° 36, Canberra: CAEPR, ANU.

HUNTER Ernest, 1993, *Aboriginal Health and History: Power and Prejudice in remote Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD Tim, 2000, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, dwelling and skill*, London & New York: Routledge.

INGOLD Tim & Joe Lee VERGUNST, 2008, "Introduction" in INGOLD Tim & Joe Lee VERGUNST, eds., *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, London: Ashgate, p. 1- 19.

JEBB Mary-Anne, 2002, *Blood, Sweat and Welfare: A History of White Bosses and Aboriginal Pastoral Workers*, Crawley: University of Western Australia Press.

JONES, Philip G., 2007, *Australia's Muslim cameleers: pioneers of the inland, 1860s-1930s*, Kent Town: Wakefield Press.

JONES Rhys, 1980, "Cleaning the Country: The Gidjingali and their Arnhemland environment", *BHP Journal*, 10-15.

- 1969, "Fire-stick farming", *Australian Natural History* n° 16, p. 224-228.

KABERRY, Phyllis M., 1936, "Spirit-children and spirit-centres of the North Kimberley division, West Australia", *Oceania* vol. 6 (4), p. 392-400.

KAPFERER Bruce, 1995a, “Bureaucratic Erasure: Identity, Resistance and Violence: Aborigines and a Discourse of Autonomy in a North Queensland Town”, MILLER Daniel, ed., *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, London: Routledge, p. 69-90.

- 1995b, “The Performance of Categories: Plays of Identity in Africa and Australia”, A. ROGERS & S. VERTOVEC, eds., *The Urban Context*, Oxford: Berg Press, p.55-80.

- 1988, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

- 1986, « Performance and the structuring of meaning and experience » in TURNER V. & BRUNER E., eds., *The Anthropology of Experience*, Chicago: University of Illinois Press

KEEFFE Kevin, 2003, *Paddy’s Road: life stories of Patrick Dodson*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

KEEN Ian, 2003, *Aboriginal economy & society: Australia at the threshold of colonisation*, South Melbourne: Oxford University Press.

- 1994, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal religion*, Oxford: Clarendon Press.

KIMBER Richard G., 1976, “Beginning of Farming? Some Man-Plant-Animal Relationships in Central Australia, *Mankind*, vol.10 n°3, p.142-150.

KALACC, 2007, *New Legend: A story of Law and Culture and the Fight for Self-Determination in the Kimberley*, Fitzroy Crossing: KALACC.

- 1996, *Yirra: Land, Law and Language, Strong and Alive*, Fitzroy Crossing: KALACC.

- 1995, *Wire Yard Meeting Report*, unpublished report.

KALACC, KLC & KLRC, 2007, “Kimberley Aboriginal people call for partnership with government, private sector to address issues”, press release.

- 2005, “Majarrka Declaration”, press release.

KLC & WARINGARRI RESOURCE CENTRE, 1991, *The Crocodile hole Report. Report of the Conference on resource Development and Kimberley Aboriginal Control*, Broome: KLC & Waringarri resource Centre.

KLC, 2007, "Kimberley Aboriginal people call for partnership with government, private sector to address issues", media release.

- 2006, *Kimberley Ranger Programs*, brochure interne.

- 1996, *Submission to the Human Rights and Equal Opportunity Commission's Inquiry into the separation of Aboriginal and Torres Strait Islanders from their Families*, unpublished report.

KLRC, 2006, "Language and country: the importance of traditional Aboriginal languages in Natural resources Management", unpublished report.

KLRC, ACHOO Henry *et al.*, 1996, *Moola Bulla: in the shadow of the mountain*, Broome: Magabala Books.

KIMBERLEY NATURAL RESOURCE MANAGEMENT, 2007, *Looking After Country (The Aboriginal Chapter)*, unpublished report.

KOCH Harold, 2000, "Aboriginal English structure", NEALE M. & KLEINERT S., eds. *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, Oxford, New York: Oxford University Press, p. 517-518.

KOLIG Erich, 1996, "Aboriginal world view and oral traditions: the case of myth versus history", in MCGREGOR, William, ed., *Studies in Kimberley Languages in Honour of Howard Coate*, München, Newcastle: Lincom Europa, p. 265-282.

- 1995, "Darrugu: secret objects in a changing world" in ANDERSON Christopher, ed., *Politics of The Secret*, Oceania Monograph n°45, Sydney: University of Sydney, p. 27-42.

- 1989, *Dreamtime Politics: Religion, Aboriginal world View and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society*, Berlin: Reimer.

- 1987a, *The Noonkanbah Story*, Dunedin: University of Otago Press.

- 1987b, "Post-Contact Religious Movements in Australia Aboriginal Society", *Anthropos* n°82, p. 251-59.

- 1981, *The Silent Revolution: The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

- 1980, "Noah's Ark revisited: On the myth-land connection in traditional Aboriginal thought" *Oceania* vol. 51 (2), p. 118-132.

- 1979, "Captain Cook in the western Kimberleys" in BERNDT, R.M. &C.H., *Aborigines of the West; their past and their present* Nedlands: University of Western Australia Press for the Education Committee of the 150th Anniversary Celebrations.

- 1977, "From tribesman to citizen? Change and continuity in social identities among south Kimberley Aborigines" in BERNDT R.M., ed., *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Social Anthropology Series n° 11, Canberra: AIAS.

- 1975, *A Report on the Aboriginal population of Fitzroy Crossing with special reference to its political structure, aspirations and housing needs – Results of a survey commissioned by the State Housing Commission WA*, unpublished report.

- 1974, "Kerygma and Grog", *Newsletter*, vol. 1:7, pp.44-52

- 1973, "Tradition and Emancipation: An Australian Aboriginal Version of Nativism", supplement to *Newsletter*, vol. 1:6.

- 1972, "Bi:n and Gadeja: an Australian Aboriginal Model of the European society as a guide in social change" *Oceania*, vol. 43 (1), pp. 1-18.

KUPER Adam, 2003, "The return of the native", *Current Anthropology* n°44, p. 389-402.

- 1988, *The reinvention of primitive society: transformations of a myth*, London, New York: Routledge.

LACAM-GITAREU Stéphane, 2007, "Nomades mais ancrés: ceux du désert et du Kimberley", GLOWCZEWSKI Barbara & Rosita HENRY, eds., *Le défi Indigène. Entre spectacle et politique*, Paris : Aux Lieux d'Etre, p. 38-65.

- 2004, "Wirrimanu: un carrefour du désert", A. NICOLS,dir., *Paysages rêvés : artistes aborigènes contemporains de Balgo Hills (Australie Occidentale)*, exhibition catalogue, Marseille : MAAOA, p. 31-37.

LANGTON Marcia, 2007, « Trapped in the Aboriginal reality show », *Griffith Review* n°19, www3.griffith.edu.au/01/griffithreview/past_editions.php?id=503.

- 2006, ed., *Settling with Indigenous people: modern treaty and agreement-making*, Annandale: Federation Press.

- 2005, *An Aboriginal Ontology of Being and Place : The performance of Aboriginal Property relations in the Princess Charlotte Bay area of Eastern Cape York Peninsula, Australia*, PhD thesis, Melbourne University.

- 1998, *Burning Questions: Emerging Environmental issues for indigenous peoples in Northern Australia*, Darwin: Centre for Indigenous Natural and Cultural Resource Management, Northern Territory University.

- 1997, "Rum Seduction and Death: 'Aboriginality' and Alcohol" in G. COWLISHAW & B. MORRIS, eds., *Race Matters: Indigenous Australians and 'Our' Society*, Canberra: Aboriginal Studies Press, p. 77-96.

- 1993, *Well I heard it on the Radio and I saw it on the Television : An essay for the Australian Film Commission on the Politics and Aesthetics of Film Making by and about Aboriginal people and things*, Sydney : Australian Film Commission.

- 1978, "Self-Determination as Oppression", COOMBS H. C., *Australian Policy towards Aborigines 1967-1977*, Minority Rights Group Report 35, London: MRG.

LANGTON Marcia, M. TEHAN, L. PALMER & K. SHAIN, eds., 2004, *Honour Among Nations : Treaties and Agreements with Indigenous People*, Melbourne: Melbourne University Press.

LATOUR Bruno, 2005, "On the Difficulty of Being ANT: an interlude in the form of a dialogue", LATOUR B., ed., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-theory, Oxford: Oxford University Press*, p.141-156, p. 147.

- 1999, "On recalling ANT", LAW J. & J. HASSARD, eds., *Network Theory and After*, Oxford, Malden MA: Blackwell Publishers, p. 15- 25.

- 1997, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte.

LAW REFORM COMMISSION OF WESTERN AUSTRALIA, 2006, *Aboriginal Customary Laws: Final Report – The interaction of Western Australian Law with Aboriginal law and culture*, Perth: Law Reform Commission.

LAZARUS Neil, 2006, , « Introduire les études postcoloniales », N. LAZARUS, ed., *Penser le postcolonialisme : Une Introduction Critique*, Paris : Editions Amsterdam, p. 59-78.

LEA Tess, Emma KOWAL & Gillian COWLISHAW, eds., 2006, *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*, Darwin: Charles Darwin University Press.

LEROUX Géraldine, 2007, "Tactiques urbaines et performances artistiques", B. GLOWCZEWSKI & R. HENRY, *Le Défi Indigeène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aus Lieux d'Etre, p. 150-175.

LINGIARI FOUNDATION, 2006, *The Munjurla Study: A scoping, profiling and planning process in respect of the WA COAG site trial for the purposes of informing the negotiation of a comprehensive regional agreement*, RFT 4868/4514, Perth: ATSIS, WA State Policy Centre, unpublished report.

LINNEKIN Jocelyn, 1990, "The Politics of Culture in the Pacific", LINNEKIN Jocelyn & Lin POYER, eds., *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 149-171.

LOMMEL Andreas, 1950, "Modern Culture Influences on the Aborigines", *Oceania* vol. 21 (1), p. 14-24.

LOMMEL Andreas & David MOWALJARLAI, 1994, "Shamanism in Northwest Australia", *Oceania* vol. 64 (4), p. 277-287.

LOOMBA Ania, 2005, *Colonialism/Postcolonialism*, London, New York: Routledge.

LOVE James R. B., 1936, *Stone-age bushmen of today: life and adventure among a tribe of savages in North-Western Australia*, London: Blackie.

LOWE Pat, 2007, *In the desert: Jimmy Pike as a boy*, Camberwell: Penguin Books.

LOWE Pat *et al*., 2000, "Painting up big: the Ngurrara Canvas", *Kaltja Now: Indigenous Arts Australia*, Adelaide: Tandanya & Wakefield Press, p. 26-41.

LOWE Pat & Jimmy PIKE, 2002, *Hunters and trackers of the Australian desert*, Dural: Rosenberg Publishing.

- 2000, *Desert cowboy*, Broome: Magabala Books.
- 1997, *Desert dog*, Broome: Magabala Books.
- 1992, *Yinti: desert child*, Broome: Magabala Books.
- 1990, *Jilji: life in the Great Sandy Desert*, Broome: Magabala Books.

MACINTYRE, S. & CLARK, A. 2003, *The History Wars*, Melbourne: Melbourne University Press.

MAGOWAN Fiona, 2000, "Dancing with a difference: reconfiguring the poetic politics of Aboriginal ritual as national spectacle", *The Australian Journal of Anthropology* vol.11 (3), Special Issue: The Politics of Dance, p. 308-321.

MANGKAJA ARTS RESOURCE AGENCY, 2003, *Martuwarra and Jila: river and desert. Exhibition of paintings about Kimberley rivers and waters*, Fitzroy Crossing, Perth: Mangkaja Arts and UniPrint.

- 1994, *Ngarri muay ngindaji = Ngajukura ngurrara minyarti = Ngayukunu ngurra ngaa = This is my country*, Fitzroy Crossing: Mangkaja Arts.

MANNING Erin, 2007, "Relationscapes: How Contemporary Aboriginal Art Moves Beyond the Map", *Cultural Studies Review*, vol. 13 (2), p. 134-155.

MARCUS George, 1998, *Ethnography through thick and thin*, Princeton: Princeton university Presss.

MARCUS, George & Dick CUSHMAN, 1982, « Ethnographies as Texts », *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, p. 25-69.

MARSH Lauren & Steve KINNANE, 2003 "Ghost Files: The missing files of the DIA archives", *Studies in Western Australian History*, vol. 23, p.111-127.

MARSHALL Paul, 1989, *Raparapa –all right, now we go 'longside the river. Stories from the Fitzroy River drovers*, Broome: Magabala Books.

MARTIN David F., 2003, *Rethinking the design of Indigenous organisations: the need for strategic engagement*, CAEPR Discussion paper n° 248, Canberra: Australian National University.

- 1993, *Autonomy and relatedness : an ethnography of Wik people of Aurukun, Western Cape York Peninsula*, PhD thesis, Australian National University.

MARTINEZ Miguel Alfonso, 1992, *Discrimination against Indigenous peoples: study on treaties, agreements and other constructive arrangements between states and indigenous population, 1st progress report submitted by Mr Miguel Alfonso Martinez, Special Rapporteur, Commission on Human Rights*, Geneva: Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities.

MASSUMI Brian, 2002, "Sur le droit à la non-communication des différences", *Ethnopsy* n° 4, *Propositions de Paix - Colloque de Cerisy*, p. 93-131.

MAYNARD John, 2007, *Fight for Liberty and Freedom: The origins of Australian Aboriginal Activism*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

MCCALLUM J., D. PALMER, P.WRIGHT, W. CUMMING-POTVIN, J.NORTHCOTE, M. BROOKER & C. TERO, 2006, *Community Building through intergenerational programs: Report to the National Youth Affairs Research Scheme*, Perth: Murdoch University, unpublished report.

MCCARTHY Frederick D., 1939 "Trade in Aboriginal Australia, and trade relationships with Torres Strait, New Guinea and Malaya", *Oceania*, vol. 9 (4), 405-438; vol. 10 (1), 80-104.

MCCONVELL Patrick, 1998, "'Born is Nothing': Roots, family trees and other attachments to land in the Victoria River District and the Kimberleys", *Aboriginal History* vol. 22, 21p.

MCCOY BRIAN, 2008, *Holding men: kanyirninpa and the health of young Aboriginal men*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

MCGRATH Ann, 1987, *'Born in the Cattle': Aborigines in Cattle Country*, Sydney, London and Boston: Allen & Unwin.

MCGREGOR William, 2004, *The Languages of the Kimberley, Western Australia*, London: Routledge Curzon.

MCINTOSH Ian, 2003, "Reconciling personal and impersonal worlds: Aboriginal struggles for self-determination", Bartholomew DEAN & Jerome M. LEVI, eds., *At the Risk of Being Heard. Identity, Indigenous Rights and Postcolonial States*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 293- 323.

- 2000, *Aboriginal reconciliation and the Dreaming: Warramiri Yolngu and the quest for equality*, Boston: Allyn and Bacon.

- 1996, *"Can we be equal in your eyes? » A perspective on reconciliation from north-east Arnhem Land*, PhD thesis, Charles Darwin University.

MCKNIGHT David, 2002, *From hunting to drinking: the devastating effects of alcohol on an Australian Aboriginal community*, London: Routledge.

MCLUHAN, Marshall, 1967, *Understanding media: the extensions of man*, London: Sphere Books.

MCNIVEN Ian J. & Lynette RUSSELL, 2005, *Appropriated Pasts: Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology*, Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press.

MCRAE Heather, G. NETTHEIM & L. BEACROFT, eds., 2003 [1997], *Indigenous Legal Issues: commentary and materials*, Pyrmont: Lawbook Company.

MEGGITT M., 1966, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Oceania Monograph n°14, Sydney: University of Sydney.

- 1962, *Desert People. A study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, London, Sydney, Melbourne: Angus & Robertson.

MERLAN Francesca, 2006, "Beyond Tradition" *The Asia Pacific Journal of Anthropology* vol.7 (1), p. 85-105.

- 2005, "Explorations towards Intercultural Accounts of Socio-Cultural Reproduction and Change", *Oceania* vol. 75 (3), p. 167-182.

- 1998, *Caging the rainbow: places, politics, and aborigines in a North Australian town*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

- 1997, “Fighting over country: four common places”, J. Finlayson and D.E. Smith, eds., *Fighting over country: anthropological perspectives*, Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University, p. 1-14.

- 1986, « Australian Aboriginal conception beliefs revisited », *Man* vol. 21 (3), p. 474-93.

MICHA Frantz J., 1970 “Trade and Change in Australian Aboriginal Cultures: Australian Aboriginal trade as an expression of Close Culture Contact and as a Mediator of Culture Change”, A.R. PILLING & R.A. WATERMAN, eds., *Diptrodon to Detribalization: Studies of Change among Australian Aborigines*, East Lansing: Michigan State University Press, p. 285-313.

MICHAELS Eric, 1994a [1986], “A primer of restrictions on picture-taking in traditional areas of Aboriginal Australia” in MICHAELS Eric, ed., *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, p.1-20.

- 1994b [1986] “Aboriginal Content: Who’s Got It – Who Needs It?” in MICHAELS Eric, ed., *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, p.21-48.

- 1994c [1988], “Bad Aboriginal Art”, in MICHAELS Eric, ed., *Bad Aboriginal Art: Tradition, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, p. 143-164.

- 1992, *Yuendumu Doors/Kuruwarri*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

- 1986, *The Aboriginal Invention of Television in Central Australia 1982-1985*, Canberra: AIAS.

- 1985, « Constraints on Knowledge in an Economy of Oral Information» *Current Anthropology* vol. 26 (4), p.505-510.

MOIZO Bernard, 1997, “L’anthropologie aboriginaliste: de l’application à la fiction”, AGIER M., ed., *Anthropologues en danger. L’engagement sur le Terrain*, Paris : Jean-Michel Place.

- 1991, *We all one mob but different : groups, groupings and identity in a Kimberley aboriginal village*, PhD thesis, Australian National University.

- 1990, “Etre Aborigène aujourd’hui: Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l’Australie”, *Etudes Rurales*, n° 120, p. 107-128.

- 1987, « Identité du dehors, identité du dedans », GESCHIÈRE P. & B. SCHLEMMER, eds., *Terrains et Perspectives*, Leyde : Editions de l’ORSTOM, p. 315-332.

- 1983, *Mort et Traitement du Corps chez les Aborigènes d’Australie*, doctoral thesis, University Paris X Nanterre.

MOL Annemarie, 1999, “Ontological politics. A word and some questions” in LAW J. & J. HASSARD, eds., *Network Theory and After*, Oxford, Malden MA: Blackwell Publishers 74-89.

MOUNTFORD Charles P., 1981, *Aboriginal conception beliefs*, Melbourne: Hyland House.

MORPHY Howard, 1995, “Landscape and ancestral past”, HIRSCH E. & M. O’HANLON, eds., The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space, Oxford: Oxford University Press, p.184-209.

- 1991, *Ancestral Connections*, London, Chicago: University of Chicago Press.

- 1984, *Journey to the Crocodile’s Nest*, Canberra, AIAS.

MORRIS Barry, 1989, *Domesticating resistance: the Dhan-Gadi Aborigines and the Australian state*, Oxford: Berg.

MORRISON Joe, 2007, “Caring for Country”, in ALTMAN Jon and Melinda HINKSON, eds., *Coercive Reconciliation. Stabilise, Normalise, Exit Aboriginal Australia*, Melbourne: Arena Publications Association, p. 249-261.

MOWALJARLAI David & Jutta MALNIC, 1993, *Yorro Yorro: Aboriginal Creation and the Renewal of Nature*, Rochester (Vermont): Inner Traditions International.

MOWALJARLAI David & C. PECK, 1987, “Ngarinyin cultural continuity: a project to teach the young people the culture including the re-painting of Wandjina rock art sites”, *Australian Aboriginal Studies* vol. 2, p. 71-78.

MUECKE Stephen, 2004, *Ancient & modern: time, culture and Indigenous philosophy*, Sydney: University of New South Wales.

MUECKE Stephen & Adam SHOEMAKER, 2002, *Les Aborigènes d'Australie*, Paris: Découvertes Gallimard.

MUECKE Stephen & Paddy ROE, 1991, "Words from the other side", *Social Alternatives*, vol. 9 (4), p. 27-29.

MUNDIMBE Valentin-Yves, 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indian University Press.

MUIR, K., 1999, "Back Home to Stoke the Fires: the Outstations Movement in Western Australia", *Indigenous Law Bulletin* 4(19), p. 11–14.

MUNN Nancy, 1970, « The transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth » R.M. BERNDT, ed., *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands: University of Western Australia press, p. 141-163.

MYERS Fred R., 1994, "Beyond the intentional fallacy: art criticism and the ethnography of aboriginal acrylic painting", Cultural Anthropology, vol.6 (1), p. 26-62.

- 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western desert Aborigines*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

MYERS B., ALLAN G., BRADSTOCK R., DIAS L., DUFF G., JACKLYN P., LANDSBERG J., MORRISON J., RUSSELL-SMITH J., & WILLIAMS R. 2004, *Fire Management in the Rangelands*, Tropical Darwin: Savannas CRC.

NAKATA Martin, 2004, "Indigenous Australian Studies and the Higher Education": 2004 Biennial AIATSIS *Wentworth Lecture*, Canberra: AIATSIS, http://aiatsis.gov.au/lbry/dig_prgm/wentworth/a352185_a.pdf>

- 2003, “Better”, GROSSMAN Michele, ed., *Blacklines: Contemporary critical writing by Indigenous Australians*, Melbourne: Melbourne University Press, p. 132-144.

NANGAN Joe, 1976, *Joe Nangan’s Dreaming: Aboriginal legends of the southwest – Legends of a Nyigina songman*, Melbourne: Nelson.

NEALE Margo & Sylvia KLEINERT, eds., 2000, *The Oxford Companion to Aboriginal Art and* Culture, Melbourne: Oxford University Press.

ODERMANN Gisela, 1957, “Das Eigentum in Nordwestaustralien” [Property in North West Australia, unpublished translation by Christiane FENNELL], *Annali Lateranensi* n° 21, p. 30-97.

OLSON David R. & Nancy TORRANDS, eds., 1991, *Literacy and Orality*, Cambridge: Cambridge University Press.

ONG Walter J., 1982, *Orality and Literacy: The technologizing of the word*, London and New York: Methuen.

OSCAR June, 1994, *KALACC Strategic Plan 1995-1997*, unpublished report.

PALMER, Kingsley, 1983, “Owners and managers: ritual cooperation and mutual dependence in the maintenance of rights to land”, *Mankind*, vol. 13 (6), p. 517-526.

PALMER L., 2007, “Negotiating the Ritual and Social Order through Spectacle: the (Re)Production of Macassan-Yolngu Histories”, *Anthropological Forum* vol. 17 (1), p. 1-20.

PAVIS Patrice, 1990, *Le théâtre au croisement des cultures*, Paris : José Corti.

PEARSON Noel, 2000a, *Our right to take Responsibility*, Cairns: Noel Pearson and Associates.

- 2000b, “Passive Welfare and the Destruction of Indigenous Society in Australia”, SAUNDERS P., ed., *Reforming the Australian Welfare State*, Melbourne: Australian Institute of Family Studies, pp. 136-155

- 2000c, « Aboriginal disadvantage », GRATTAN Michelle, ed., *Reconciliation: essays on Australian reconciliation*, Melbourne: Bookman Press, p. 165 – 175.

PEDERSEN Howard & Banjo WOORUNMURRA, 1995, *Jandamarra and the Bunuba Resistance*, Broome: Magabala Books.

PETERSON Nicholas, 1998, "Welfare Colonialism and Citizenship: Politics, Economics and Agency", PETERSON Nicholas & Will SANDERS, eds., *Citizenship and Indigenous*, Cambridge: Cambridge University Press *Australians*, p. 101-117.

- 1993, "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers", *American Anthropologist* (New Series), vol. 95 (4), p. 860-874.

- 1975, "Hunter-Gatherer Territoriality: The perspective from Australia", *American Anthropologist* n° 77, p. 53-68.

- 1969, "Secular and ritual links: two basic and opposed principles of Australian organization as illustrated by Walbiri ethnography", *Mankind* n° 7, p. 27-35.

PETRI Helmut, 1950, "Kurangara. Neue magische Kulte in Nordwest Australien" *Zeitschrift für Ethnologie*, vol.75, p. 43-51.

- 1950-51, "Kult Totemismus in Australien", *Paideuma* vol. V, p. 44-58.

- 1938-40, "Mytische Heroen und Urzeitlegende im Nördlichen Dapierland, Nordwest-Australien", *Paideuma* vol. I, p. 217-240

- 1954-58, "Dynamik im Stammesleben von Nordwestaustralien", *Paideuma* vol.VI, p. 152-168.

PETRI Helmut and Gisela PETRI-ODERMANN, 1988, "A Nativistic and Millenarian Movement in North West Australia", SWAIN Tony & Deborah Bird ROSE, eds., *Aboriginal Australians and Christian Missions: ethnographic and historical studies*, Bedford Park: Australian Association for the Study of Religions, p.391-411.

- 1970, "Stability and Change: Present-day Historic Aspects among Australian Aborigines", *in* R. M. BERNDT, ed., *Australian Aboriginal Anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian Aborigines*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 248-276.

POIRIER Sylvie, 2008, “Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics », *Anthropologica*, vol. 50 (1), p. 75-85.

- 2004a, « Ontology, Ancestral Order and Agencies among the Kukatja of the Australian Western Desert », in J. CLAMMER, S. POIRIER & E. SCHWIMMER, eds., *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, p. 58-82.

- 2004b, « La (dé)politisation de la culture? : Réflexions sur un concept pluriel», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, (1) p. 7-21.

- 2000, “Contemporanéités autochtones: Territoires et (Post)colonialisme », *Anthropologie et Société*, vol. 24 n°1, p. 137-153.

- 1996, *Les Jardins du Nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Munster : Lit Verlag [2005, *A world of relationships : itineraries, dreams, and events in the Australian Western Desert*, Toronto : University of Toronto Press].

- 1992, “Nomadic Rituals: Networks of Ritual Exchange among Women of the Australian Western Desert », *Man N.S.* 27 (4), p. 757-776.

PONSONNET Maïa, 2008, “Barbara Glowczeswski & Rosita Henry, eds, *Le Défi indigène. Entre spectacle et politique*”, *L’Homme* n° 187-188, p. 537-539.

POUCHEPADASS Jacques,2007, « Le projet critique des *postcolonial studies* entrehier et demain », SMOUTS M.-C., dir., *La Situation Postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de Sciences Po, p. 173-218

POVINELLI Elizabeth A., 2002, *The Cunning of Recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Durham: Duke University Press.

- 1999, “The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship”, *Critical Inquiry* 24, p. 575-610.

- 1995, “Do rocks listen the cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor”, *American Anthropologist*, 97 (3), p. 505-518.

PRÉAUD Martin, 2007, “Deux mises en scène interculturelles de l’histoire. Du rituel au théâtre chez les Yolngu et les Kija”, in B. GLOWCZEWSKI & R. HENRY, eds., *Le Defi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris : Aux Lieux d’Etre, p. 102-124.

- 2004a, *Théâtralité et Identité Culturelle : Rituel, Danse et Théâtre aborigènes de l'Australie contemporaine*, mémoire de DEA soutenu à l'EHESS.

- 2004b - *Preliminary Fieldwork & Research Report : Cairns - Arnhem Land - Kimberley - Perth*, rapport pour le programme de recherche international « Indigenous Startegies of Communication : Cultural Festivals and New Technologies », EHESS – Melbourne University – James Cook University.

- 2003, *L'art du désert occidental : Les Aborigènes d'Australie peignent à l'acrylique, 1970-2000*, mémoire de diplôme (maîtrise) présenté à l'EHESS.

PRITCHARD Stephen, 2006, « Cultural Calculus. Cultural Translation and the Politics of Indigenous Cultural Property », RUSSELL L., ed., *Boundary Writing: An exploration of race, culture, and gender binaries in contemporary Australia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 86-102.

QUERRIEN Anne, 2008, « les cartes et les ritournelles d'une panthère arc-en-ciel », *Multitudes* n° 34, p. 108-120

RAINBIRD Paul, 2001, "Deleuze Tumeric and Palau: rhizome thinking and rhizome use in the Caroline islands", *Journal de la Société des Océanistes* n°112 "Micronésie Plurielle", p. 12-19.

RAPPAPORT Roy R., 1979, "The Obvious Aspects of Ritual", in Roy A. Rappaport, ed., *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (California): North Atlantic Books, p. 173-221.

REDMOND Anthony, 2006, "Further on Up the Road: Community Trucks and the Moving Settlement", LEA Tess *et al.*, eds., *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*, Darwin: Charles Darwin University Press, p. 95-114.

- 2005, "Strange relatives: mutualities and dependencies between aborigines and pastoralists in the Northern Kimberley", *Oceania* vol. 75 (3), p. 234-246.

- 2001, "Places that Move", Alan RUMSEY and James F. WEINER, eds., *Emplaced Myth*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p.120-138.

REYNOLDS Henry, 2000, *Why weren't we told? A personal search for the truth about our history*, Ringwood Vic: Penguin.

- 1998, *This whispering in our hearts*, St Leonards NSW: Allen & Unwin.

- 1981, *The other side of the frontier: an interpretation of the Aboriginal response to the invasion and settlement of Australia*, Ringwood VIC: Penguin.

RICHARDS Eirlys & Joyce HUDSON, eds., 1990, *Walmajarri-English dictionary with English finder list*, Berrimah: Summer Institute of Linguistics.

ROE Paddy, 1983, *Gularabulu: stories from the West*, (edited by Stephen Muecke), Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.

ROSE Deborah Bird, 2001, "Sacred Site, Ancestral Clearing and Environmental Ethics", RUMSEY A. & J.-F. WEINER, eds., *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 99-119.

- 1998 "Ned Kelly died for our sins", CHARLESWORTH Max, ed., *Religious Business*, Cambridge, Melbourne: Cambridge University Press, p.103-119 [original publication under the same title in *Oceania*, vol. 65 (2), 1994, p. 175-186].

- 1996, *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*, Canberra: Australian Heritage Commission.

- 1984, "The saga of Captain Cook: morality in Aboriginal and European law", *Australian Aboriginal Studies* 2, p. 24-39.

ROWSE Tim, 1992, *Remote possibilities: The aboriginal domain and the administrative imagination*, Darwin: North Australia Research Unit, ANU.

- 1987, « 'Were you ever savages?' Aboriginal insiders and pastoralists' patronage », *Oceania*, vol.58 n°1, p.81-99.

RUMLEY Hilary & Sandy TOUSSAINT, 1990, "For their own benefit: a critical overview of Aboriginal policy and practice at Moola Bulla, East Kimberley, 1910-1955", *Aboriginal History*, vol. 14 (1), p. 80-103.

RUMSEY Alan, 2001, "Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond", A. RUMSEY & J.F. WEINER, eds., *Emplaced Myth: Space, Narrative*

and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea, Honolulu: University of Hawaii Press, p. 19-42.

- 1994, "The Dreaming, human agency and inscriptive practice", *Oceania* 65 (2), p.116-130.

- 1989, "Language Groups in Aboriginal Land Claims", *Anthropological Forum* 6, p.69-79.

RUSSELL Lynette, 2006, "Introduction", RUSSELL L., ed., *Boundary Writing: An exploration of race, culture, and gender binaries in contemporary Australia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 1-17.

RUSSELL-SMITH Jeremy, 2006, *Indigenous fire practice in Western Arnhem Land: Lessons for today*, Darwin: Tropical Savannas Cooperative Research Centre, Charles Darwin University, <www.savanna.cdu.edu.au/downloads/indfire.pdf>.

SACKETT Lee, 1988, "Resisting arrests: Drinking, Development and Discipline in a Desert Context", *Social Analysis* n° 24, p. 66-77.

SAID Edward W., 1978, *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

SAEED Abdullah, 2003, *Islam in Australia*, Crows Nest: Allen & Unwin.

SAGGERS Sherry & Dennis Gray, 1998, *Dealing with alcohol: indigenous usage in Australia, New Zealand and Canada*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

SAHLINS Marshall, 2007 [1989], « Les Cosmologies du Capitalisme. Le 'Système-Monde' du Pacifique », SAHLINS Marshall, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, traduit de l'anglais par Claudie Voisenat, Paris : Gallimard (NRF, Bibliothèque des sciences humaines), p. 203-263.

- 2007 [1999], « Lumières de l'Anthropologie ? De quelques leçons du XXème siècle », SAHLINS Marshall, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, traduit de l'anglais par Claudie Voisenat, Paris : Gallimard (NRF, Bibliothèque des sciences humaines), p. 303-335.

- 1999, “Two or Three things I know about culture”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, p. 399-421.

- 1992, “The Economics of Develop-man in the Pacific”, *Res* vol. 21, p. 13-25.

SAINT-CLARE Andrish, 1999, «Notes on dramaturgy and the intercultural context», Darwin: Centre for Asia Pacific Arts, conference given on 11th May 1999, 12 pages, unpublished manuscript.

SANSOM Basil, 2001, “Irruptions of the dreaming in post-colonial Australia”, *Oceania* vol. 72 (1), p. 1-32.

- 1988, “A Grammar of Exchange” *in* Ian KEEN, ed., *Being Black: Aboriginal Cultures in “Settled” Australia*, Canberra: AIATSIS, p. 159-177.

- 1985, « Aborigines, Anthropologists and Leviathan », in Noel DYCK, ed., *Indigenous Peoples and the Nation-State: “Fourth-World” Politics in Canada, Australia and Norway*, Newfoundland: Institute of social and economic research, Memorial University of Newfoundland, p. 67-94,

- 1980, *The Camp at Wallaby Cross: Aboriginal fringe dwellers in Darwin*, Canberra: AIAS.

SAUVAGNARGUES Anne, 2008, « Un cavalier schizoanalytique sur le plateau du jeu d’échecs politique », *Multitudes* n° 34, p. 30-41.

SERCOMBE Howard, 2008, “Living in two camps: the strategies Goldfields Aboriginal people use to manage in the customary economy and the mainstream economyu at the same time”, *Australian Aboriginal Studies* n°2.

SEVERI Carlo, 2007, *Le Principe de la Chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris Editions rue d’Ulm,

SHELBY Tommie, 2005, *We who are black: the philosophical foundations of black solidarity*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.

SKYRING Fiona, 1998, *Ngurrara History report*, [in the Federal Court of Australia, WA District Registry, Between Annette Kogolo, Butcher Wise & Others, applicants, and the State of Western Australia & Others, respondents – WAG6077 of 1998], Broome: KLC.

SMITH Benjamin, 2006, « 'More than Love': Locality and Affects of Indigeneity in Northern Queensland », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 17 (3), 221-236.

- 2003, "Pastoralism, local knowledge and Australian Aboriginal Development in Northern Queensland", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 4 (1&2), p.88-104.

- 2002, "Pastoralism, land and Aboriginal existence in central Cape York Peninsula", *Anthropology in Action* n° 9, p. 21–30.

SMOUTS Marie-Claude, 2007, « Introduction, le postcolonial : pour quoi faire ? », in M.-C. SMOUTS, dir., *La Situation Postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de Sciences Po, 25-66.

SOUCAILLE Alexandre, 2007, "Chemin faisant en région sauvage. Rencontres entre Autres sur la terre de l'action politique", *Multitudes* n°29 "Réseaux Autochtones", p. 103-116.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1988, "Can the Subaltern Speak?", Cary NELSON & Lawrence GROSSBERG, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.

- 1985, « Discussion, Subaltern Studies: Deconstructing historiography », GUHA Ranajit, ed., *Subaltern Studies n°4: Writing on South Asian History and Society*, p. 330-364,

STANNER W. E. H., 1979 [1953] "The Dreaming", in STANNER W.E.H., *White Man got no Dreaming. Essays: 1938-1973*, Canberra, London, Norwalk: Australian National University Press, p. 23-40.

- 1933, "Ceremonial economics of the Mulluk Mulluk and Madngella tribes of the Daly River, North Australia. A preliminary paper", *Oceania* vol.4 (2), p. 156-175; vol. 4 (4) p.458-471.

STENGERS Isabelle, 1997, *Power and Invention*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

STORRS M., P. Cooke & P. Josif, 2003, « Caring for country: the rapidly developing formalised structure for aboriginal natural resource management in the northern land council region of the northern territory », *Proceeding of the National Landcare Conference 2003, 28 April*, Darwin: NLC.

STOCZKOWSKI Wiktor, 2008, "The 'fourth aim' of anthropology. Between knowledge and aesthetics", *Anthropological Theory* 8 (4), p. 345-356.

STOTZ Gertrude, 2001, "The colonizing vehicle", MILLER Daniel, ed., *Car Cultures*, Oxford: Berg, p.223-244.

STREHLOW Theodor. G. H., 1947, *Aranda traditions*, Melbourne: Melbourne University Press.

SULLIVAN Patrick, 2006, « Introduction: Culture without cultures – the culture effect », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 17 n°3, p. 253-264.

- 2005, *Strange bedfellows: Whole-of-government Policy and Shared Responsibility Agreements - Implications for Regional Governance*, Indigenous Community Governance Project Working Paper, Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University.

- 1996, *All free man Now. Culture, Community and Politics in the Kimberley region, North-Western Australia*, Canberra: AIATSIS.

- 1988, « Aboriginal Community Representative Organisations: Intermediate Cultural Processes in the Kimberley Region, Western Australia », *East Kimberley Impact Assessment Project, Working Paper* n° 20, Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University.

SUTTON Peter, 2001, "The Politics of Suffering: Indigenous policy in Australia since the 1970s", *Anthropological Forum*, vol. 11 (2), p. 125-171

- 1995, *Country: Aboriginal boundaries and land ownership in Australia*, Aboriginal History Monograph 3, Canberra: Aboriginal History Inc.

SWAIN Tony, 1993, *A place for strangers: towards a history of Australian Aboriginal being*, Melbourne: Cambridge University Press.

SWAIN Tony & Deborah Bird ROSE, eds., 1988, *Aboriginal Australians and Christian Missions: ethnographic and historical studies*, Bedford Park: Australian Association for the Study of Religions.

TAMISARI Franca, 2007, "The art of the encounter: the cheek, dram and subterfuge of performative tactics", G. LEROUX & L. STRIVAY, dir., *La revanche des genres: Art contemporain australien*, Paris: Aïnu editions & Diff'art Pacifique, p. 38-54.

- 2006, « 'Personal acquaintance': Essential Individuality and the Possibilities of Encounter », T. LEA, E. KOWAL & G. COWLISHAW, eds., *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*, Darwin: Charles Darwin university Press, p. 17-36.

- 2000, «The Meaning of the Steps is in Between: Dancing and the curse of compliments », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 11 (3), p. 274-287.

- 1998, «Body, vision and movement», *Oceania* vol. 68 (4), p. 249-271.

TAUSSIG Michael, 1993, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, New York: Routledge.

TAYLOR Luke, 1989, "Seeing the 'inside': Kunwinjku paintings and the symbol of the divided body" in H. Morphy, ed., *Animals into Art*, London: Unwin Hyman, p. 371-89.

THOMSON Donald F., 1949, *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*, Melbourne: MacMillan & Co Ltd.

TILLEY Charles, 1994, *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, Monuments*, Oxford, Providence: Berg Publishers.

TINDALE Norman B. 1974, *Aboriginal tribes of Australia: their terrain, environmental controls, distribution, limits, and proper names*, Berkeley: University of California Press.

- 1959, "Ecology of primitive aboriginal man in Australia", A. KEAST, E. L. COCKER, and C.S. CHRISTIAN, eds., *Biogeography and ecology in Australia*, The Hague: Junk, p. 36-38.

TONKINSON Robert, 1991 [1978], *The Mardu aborigines: living the dream in Australia's desert*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

- 1984, « Semen versus spirit-child in a Western Desert culture", CHARLESWORTH, M., H. MORPHY, D. BELL and K. MADOCK, eds., *Religion in Aboriginal Australian: an anthology*, St. Lucia; University of Queensland Press, p. 106-23.

- 1979, "The Desert Experience", BERNDT R. M. & C. H. BERNDT, eds., *Aborigines of the West: Their Past and their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 140-150.

TOUSSAINT Sandy, 1995, "Western Australia", Ann MCGRATH, ed., *Contested Ground: Australian Aborigines under the British Crown*, St Leonards: Allen & Unwin, p. 240 – 268.

TRIGGER, David, 1986, "Blackfellas and whitefellas: the concepts of domain and social closure in the analysis of race relations", *Mankind* vol. 16 (2): 99–117.

TRUDGEN Richard, 2000, *Why Warrior Lie Down & Die. Towards an understanding of why the Aboriginal people of Arnhem Land face the greatest crisis in health and education since European contact*, Darwin: Aboriginal Resource and Development Services Inc.

TULLY James, 1995, *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, New York: Cambridge University Press.

TURNER Victor, 1982, *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, New York: Performing Arts Journal Publications.

VACHON Daniel, 2006, *The serpent, the word and the lie of the land: the discipline of living in the Great Sandy Desert of Australia*, PhD thesis University of Toronto.

VARELA Francisco, 1992, "Autopoiesis and a Biology of Intentionality", B. MCMULLIN and N. MURPHY, eds., *Autopoiesis and Perception: A Workshop with ESPRIT BRA 3352*, Dublin: Dublin City University, p. 4-14.

- 1989, *Autonomie et connaissance*, trad. Paul Dumouchel et Paul Bourgine, Paris : Seuil, [1979, *Principles of Biological Autonomy*] ;

VARELA Francisco., E. THOMSON, E. ROSCH, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit*, trad. Véronique HAVELANGE, Paris: Seuil [original publication 1991, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Mass.), MIT Press].

VENUTI Laurence, 1998, *The scandals of translation: towards an ethics of difference*, London and New York: Routledge.

VON KLEIST Heinrich, 1991, *Sur le Théâtre de Marionettes. Suivi de : de l'élaboration progressive des idées dans le discours*, traduction française de Jean-Claude Schneider, Rezé : Séquences.

VON STURMER J. R., 1984. 'The different domains', in Australian Institute of Aboriginal Studies, *Aborigines and Uranium: Consolidated Report on the Social Impact of Uranium Mining on the Aborigines of the Northern Territory*, AIAS , Canberra.

- 1981, "Talking with Aborigines", *Australian Institute of Aboriginal Studies Newsletter* n°15, p. 13-30.

WAGNER Roy, 1980, *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

WATSON Christine, 2003, *Piercing the ground: Balgo women's image making and relationship to country*, Fremantle: Fremantle arts Centre Press.

WATSON Pamela, 1983, *This Precious Foliage: study of the Aboriginal psycho-active drug Pituri* », Oceania Monograph n°26, Sydney: University of Sydney.

WEAVER Sally, 1985, "Political representivity and Indigenous Minorities in Canada and Australia", in Dyck Noel, ed., *Indigenous People and the nation-state: 'Fourth World' politics in Canada, Australia and Norway*, Social; and Economic papers No 14, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research – Memorial university of Newfoundland, p.113-150.

WEINER Annette, 1992, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley: University of California Press.

WEINER James F. & Katie GLASKIN, 2006, “Introduction: The (Re-)Invention of Indigenous Law and Customs”, in WEINER & GLASKIN, eds., *Custom: Indigenous Tradition and Law in the Twenty-First Century*, Special Issue *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol.7 (1), p. 1-13

WEST Margie, 2000, “Eye of the storm: the Kathleen Petyarre case” in *Transitions: 17 years of the National Aboriginal & Torres Strait Islander Art Award*, Darwin: Museum and Art Gallery of Northern Territory.

WIDLOCK Thomas, 1997, « Traditions of transformation: Travelling rituals in Australia », in Otto TON and Ad BORSBOOM, eds., *Cultural dynamics of religious change in Oceania*, Leiden: KITLV Press, p.11-22

- 1992, “Practice, politics and ideology of the ‘travelling business’ in Aboriginal religion” *Oceania* vol. 63 (2), p. 114-136.

WILLIAMS Nancy M, 1985, « On Aboriginal Decision-Making », in Diane E. BARWICK, Jeremy BECKETT, Marie REAY (eds.), *Metaphors of interpretation: essays in honour of W.E.H. Stanner*, Canberra: Australian National University Press, p. 240-269.

WIMMER Andreas, 2008, “The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory”, *American Journal of Sociology*, vol. 113 n°4, p. 970-1022.

WINDSCHUTTLE, Keith 2002. *The fabrication of Aboriginal History, vol.1: Van Diemen's Land, 1803-1847*, Sydney: Macleary Press.

WORMS E.A., 1942, “Die Goranara-Feier im australischen Kimberley”, *Anna Lateranensi VI*, p. 207-35.

WRIGHT Susan, 1994, “Culture in anthropology and organizational studies” in Susan Wright ed., *Anthropology of organizations*, London & New York: Routledge, p. 1-34.

YU Peter, 1997, “Multilateral Agreements: a New accountability in Aboriginal Affairs”, YUNUPINGU G., ed., *Our Land is Our Life. Land Rights – Past, Present and Future*, p.168-180.

- 1994, “The Kimberley: from welfare colonialism to self-determination”, *Race and Class*, vol. 35 (4) “Aboriginal Australia: Land, law and culture”, p. 21-34.

II – WEB SITES & MULTIMEDIA

1. Web Sites

a) Documentray Resources

www.aiatsis.gov.au.

www.anu.edu.au/caepr/index.php.

www.jcu.edu.au.

www.ciolek.com/WWWVL-Aboriginal.html.

www.austlii.edu.au/au.

www.atns.net.au.

www.cdu.edu.au/yolngustudies, portail des études yolngu de l’université Charles Darwin.

www.fatsil.org.au/.

www.capeyorkpartnerships.com/.

www.nlc.org.au/html/care_menu.html.

www.nailsma.org.au.

www.caringforcountry.com.

www.archivesaudiovisuelles.fr.

b) Indigenous Kimberley

www.kalacc.org.au.

www.klc.org.au.

www.yiriman.org.au.

www.jarlmadangah.com.

www.ankaaa.org.au.

www.mangkaja.com.

c) Media

www.abc.net.au/message.

www.vibe.com.au.

www.koorimail.com/.

www.nit.com.au.

www.theaustralian.news.com.au.

www.abc.net.au

d) Official

www.un.org/esa/socdev/unpfii/index.html (Un Permanent Forum on Indigenous Peoples).

www.oipc.gov.au/.

www.indigenous.gov.au/.

www.hreoc.gov.au.

www.abs.gov.au/.

www.environment.gov.au.

www.sdwk.wa.gov.au/ (Shire of Derby West Kimberley).

www.kdc.wa.gov.au/ (Kimberley Development Commission).

www.tsra.gov.au (Torres Strait Regional Authority).

2. MultiMedia

Cultural Diversity and Indigenous Peoples: oral, written expressions and new technologies, CD-Rom directed by the Division of Cultural Policies and Inditercultural Dialog, B. Glowczewski, L. Pourchez, J. Rotkowski & J. Stanton, UNESCO Publishing, 2004.

Des Peuples Autochtones Francophones en Mouvement, CD-Rom directed by Irène Bellier with the Francophone Indigenous Coordination, GITPA-IWGIA France, DIALOG, UNESCO Publishing, 2008.

Dream Tracker (Pistes de Rêve. Art et Savoir des Yapa du désert australien), CD-Rom by B. Glowczeski with fifty warlpiri artists and stroy-tellers, Warnayaka Arts Centre & UNESCO Publishing, 2000.

Encyclopedia of Aboriginal Australia, Davd Horton, ed., CD-Rom developed by Kim Mc-Kenzie, AIATSIS, Canberra, Aboriginal Studies Press, 2000.

III - FILMOGRAPHY

BARKER Wayne, 1993, *Milli milli*, 55 min., documentary.

- 1983, *Cass – No Saucepan Diver*, 12 min., documentary.

BARKER Wayne & Barbara GLOWCZEWSKI, 2002, *L'Esprit de l'Ancre/Spirit of Anchor*, 53 min., documentary.

BROOME INDIGENOUS MUSICIANS ABORIGINAL CORPORATION, 1992, *Stompen Ground*, 419 min. video.

BATTY, D. 1998 *Jila: Painted Waters of the Great Sandy Desert*, Mangkaja Arts, Kimberley Land Council & SBS Broadcasting, 52 min., documentary.

DE HEER Rolf, 2006, *Ten* Canoes, 90 min., DV, feature film.

- 2002, *The Tracker*, 98 min. 16 mm, feature film.

EDOLS Michael, 1985, *When the snake bites the sun…*, 58 min, 16mm, documentary.

- 1973, *Floating…Like wind blow'em about* [also known as *Floating…this time*], 60 min. 16 mm, documentary.

- 1972, *Lalai Dreamtime*, 60 min., 16 mm, short movie.

HOWES Oliver, 1980, *On sacred Ground*, 50 min., documentary.

HUGHES, J. 2000 *Willigan's Fitzroy*, Film Australia and the Australian Broadcasting Corporation, Sydney, documentary.

KALACC, 2005, *Majarrka Festival*, video.

- 2001, *Biya Festival*, video.

- 1998, (avec Goolarri Media), *Ardiyoolon festival*, série of 18 films by Wayne BARKER.

- 1994, *Yirra festival*, video.

- 1984, *Ngumpan Aboriginal Festival*, video de Wayne Barker.

KLC, 1997, *Fieldtrip to Kurtal*, 4hrs., video.

MA Nicole, 2002, *Message Stick – Kurtal: Snake Spirit*, 28 min., documentary.

MILROY David, Frank HAYNES *et al.*, 2007, *Dark Science*, DV, 52 min., documentary.

NOYCE Philip, 2002 *Rabbit-Proof Fence* [Les chemins de la liberté], 94 min., feature film.

TORRES Mitch, 2001, This Whispering in Our Hearts: The Mowla Bluff Massacre, 52 min. documentary.