Habitation Fixe ou campement de fortune ?

Les dynamiques résidentielles chez les Aborigènes d'Australie

Fixed dwelling or camping of fortune?

Laurent Dousset

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tc/5346>

DOI : 10.4000/tc.5346

ISBN : 1952-420X

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 septembre 2011

Pagination : 62-77

ISBN : 978-2-7351-1410-8

ISSN : 0248-6016

Référence électronique

Laurent Dousset, « Habitation Fixe ou campement de fortune ? », *Techniques & Culture* [En ligne], 56 | 2011, mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 29 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/tc/5346> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.5346>

© N. Tindale

HABITATION FIXE OU CAMPEMENT DE FORTUNE ?

Les dynamiques résidentielles chez les Aborigènes d'Australie

Afin de mieux saisir les enjeux que nous proposons de discuter dans cette contribution, il nous faut d'emblée évacuer deux idées reçues. La première concerne la thèse de l'isolat des sociétés australiennes ; la seconde celle de leur unité socioculturelle. Voici ce que nous pouvons dire au sujet de la première. Les Aborigènes d'Australie ont fasciné l'anthropologie à tel point que, comme l'écrivait Yengoyan (1979 : 393), « nombreuses de nos théories ont été construites à partir de l'ethnographie de cette culture unique, et [que] les théories développées en dehors du contexte aborigène avaient l'obligation de se soumettre aux tests et être validées à la lumière du corpus ethnographique australien ». La raison première de cette fascination tient à ce que le continent fut habité exclusivement par des sociétés du type « chasseurs-cueilleurs nomades », considéré être la forme ancestrale de l'existence humaine en société. Malthus (1986 [1798]) déjà pensait que les Aborigènes constituaient la civilisation la plus primitive parmi toutes les civilisations existantes. L'apparente absence de la notion de progrès dans ces sociétés fut, quand à elle, expliquée par leur isolement et donc par l'absence de contact avec d'autres formes culturelles qui auraient pu faire évoluer les structures et pratiques. Nous savons aujourd'hui que ce postulat est faux. Les Aborigènes échangeaient avec les sociétés de la Nouvelle-Guinée et travaillaient même sur les rizières saisonnières des Indonésiens de Macassar qui revenaient sur le continent chaque année depuis des siècles pour récolter la bêche-de-mer. Il n'y a pas lieu de discuter ici les théories qui ont été avancées pour argumenter ce qui ressemble bien davantage à un refus plutôt qu'à une incapacité à certains changements. Soulignons simplement que cette idée reçue demeure pourtant vivace aujourd'hui encore ; tout particulièrement parmi ces acteurs sur le terrain, membres d'ONG ou d'administrations, qui ont à charge

« les affaires aborigènes », et tout particulièrement la sédentarisation des indigènes et la mise en place de programmes de développement : selon eux, les Aborigènes sont incapables de progrès.

La seconde idée reçue concerne l'unité socioculturelle australienne. La colonisation du continent fut progressive et s'étala sur près de 200 ans. Les situations de premiers contacts, de sédentarisation, de christianisation, de tentatives d'assimilation des quelques 500 tribus australiennes et d'anglicisation des 250 langues aborigènes furent elles aussi progressives. Si les Aborigènes de la région de Sydney, première colonisée, sont au contact avec les Occidentaux depuis que ces derniers y ont mis les pieds, et constituent aujourd'hui des catégories sociales urbaines défavorisées, ceux des régions tropicales au nord ou désertiques au centre, dont le Désert de l'Ouest sur lequel porte cette contribution, n'ont vu les premiers Blancs que tardivement : pour certains à partir des années 1950 seulement. Le terme « Aborigènes », faussement générique, recouvre ainsi des situations historiques, coloniales, sociales et culturelles très diverses. Les constats établis dans une situation particulière ne peuvent en aucun cas être facilement extrapolés à d'autres. Pourtant, ici encore, aux yeux de nombreux acteurs dans le domaine du développement, l'Australie est caractéristique d'une unité de croyances et de pratiques qui nécessite des politiques d'intervention homogènes. Nous avons mis en évidence ces représentations stéréotypées ailleurs (Dousset 2011) : les Aborigènes, quelle que soit leur situation historique et sociale, n'auraient pas la capacité de résister à la culture occidentale et adopteraient rapidement les pratiques et surtout les techniques exogènes. En même temps, ils seraient pourtant incapables d'assimiler les valeurs occidentales associées à ces techniques, par exemple la valorisation de la propriété matérielle et les soins particuliers qu'elle exige ; l'habitat, sous la forme de maisons fixes, en fait partie.

En analysant la structure résidentielle d'une communauté aborigène, l'objectif de cet article est de montrer que si les habitations de « fortune » sous la forme de campements mobiles sont préférées aux habitations fixes à l'occidentale, qui sont délaissées et démontées, c'est parce que ces dernières ne permettent pas de répondre aux principes de l'organisation sociale et territoriale particulière — et non pas générique à l'Australie entière — qui articulent les rapports sociaux dans la région qui nous intéresse. Avant de développer cette structure résidentielle, nous commencerons par présenter son contexte historique et géographique, pour analyser ensuite les conditions qui produisent ce que les acteurs occidentaux qualifient de « négligence » par rapport à l'entretien des technologies occidentales.

Le contexte historique et géographique

Les Ngaatjatjarra, groupe particulier qui nous intéresse ici, se situent dans ce qui fut appelé depuis Berndt (1959) le bloc culturel du Désert de l'Ouest, aire couvrant environ 600 000 km² parmi les plus désertiques du continent austral. Les habitants de ce bloc, au nombre de 8 000 environ aujourd'hui, constituent une quarantaine de groupes dialectaux qui ne peuvent être considérés comme des tribus à proprement parler, mais qui parlent des variétés identifiées d'une langue commune. Les habitants du Désert de l'Ouest, dont les Ngaatjatjarra, se caractérisent par leur système de parenté particulier¹, par des densités démographiques faibles, un nomadisme accentué, et des traits mythologiques et rituels qu'ils partagent.

Chasseurs-cueilleurs, ils ne pratiquaient ni stockage ni domestication animale ou végétale, hormis celle du chien. La base alimentaire était essentiellement végétale, enrichie de nombreux reptiles et de quelques mammifères plutôt rares. Vivant la majeure partie du temps en familles nucléaires parfois accompagnées d'un vieillard ou d'un orphelin, le groupe résidentiel se séparait le matin, femmes et enfants allant leur chemin collectant des végétaux et des petits animaux, les hommes allant le leur poursuivant du gros gibier, pour se retrouver le soir non loin d'une source d'eau et établir le campement de nuit. Les distances parcourues par ces nomades en périodes de sécheresse — qui étaient plutôt la norme — étaient considérables, vingt kilomètres au quotidien n'étant pas une exception. En ces périodes de nomadisme extensif, les campements étaient légers et temporaires, constitués de simples brises vents (*yuu*) abandonnés le lendemain (Figure 1). En périodes plus abondantes ou très froides les campements se caractérisaient par davantage de permanence sous forme de huttes (*wiltja*) (photo d'ouverture). Ce qui conditionnait la fréquence du nomadisme, et donc aussi le type d'habitat, n'était pas la rareté de l'eau en tant que telle, mais son imprévisibilité dans le temps et dans l'espace, qui avait aussi des conséquences sur une organisation territoriale flexible caractéristique du Désert de l'Ouest (Tonkinson 1991 : 65).

Les *yuu* traditionnels des Aborigènes du Désert de l'Ouest sont de simples brise-vents fabriqués avec des pierres, des tas de sable et des branches qui abritent également les effets personnels. Les *yuu* forment un arc protégeant des vents dominants et incluent plusieurs foyers, dont l'un pour la cuisson et d'autres pour réchauffer les nuits. Photographie prise en 1966 dans les environs de Warburton, Désert de l'Ouest. (Fig. 1)

© R. Tonkinson

Carte des aires prohibées

Les essais atomiques et les tests de lancement de missiles australo-britanniques. Le point au centre du couloir de lancement est l'emplacement de la station météorologique et de contrôle Giles, construite en 1956 en territoire Ngaatjatjarra. (Fig. 2)

Une autre conséquence de l'aridité environnementale a été un contact très tardif avec la société occidentale. Le bétail, moteur de la machine coloniale, ne pouvait subsister dans cette région qui avait été ainsi délaissée et même pensée inhabitée jusque tard dans le ^{xx}^e siècle. Le groupe dialectal des Ngaatjatjarra n'entrait en contact permanent avec les colons qu'à partir de 1956 (Dousset 2011). À la fin de la Seconde guerre mondiale, le Royaume Unis et l'Australie décidèrent d'entreprendre en commun des essais nucléaires. Des explosions eurent lieu à partir de 1952 sur les îles de Monte Bello, puis à Emu et Maralinga, dans le désert de Victoria, l'un des trois déserts du bloc culturel du Désert de l'Ouest. Simultanément, cette région fut l'objet d'expériences de lancements de missiles continentaux à partir de Woomera lesquels devaient s'écraser quelque part dans le Great Sandy Desert. Or, le contrôle de ces missiles s'avéra difficile et l'administration décida en octobre 1955

d'établir une station de contrôle à mi-chemin de leur trajectoire. C'est dans ce contexte que fut explorée la région des Rawlinson Ranges, territoire traditionnel des Ngaatjatjarra, et que la station de contrôle nommée Giles fut établie quelques mois plus tard (Figure 2).

Dans un premier temps, les familles Ngaatjatjarra se concentraient autour de cette nouvelle station, attirées par l'arrivée des étrangers et par la présence d'un puits fournissant de l'eau en permanence. L'administration n'avait pas prévu une telle affluence dans une région qu'elle pensait inhabitée et, l'opération « Giles » ayant été secrète, tenta dans un premier temps de chasser les familles, mais finit par les déporter quelques années plus tard vers la mission de Warburton à quelques 300 kilomètres à l'ouest de Giles. Dès le début des années 1970, les familles retournèrent s'installer sur leur territoire. Avec leurs voisins les Pitjantjatjara — qui avaient été déportés d'Ayers Rock à quelques 300 kms à l'est sous prétexte qu'ils « harcelaient les touristes » — ils s'établirent dans la première communauté officielle de cette région, Docker River, autour d'une ancienne station de distribution de rations alimentaires aux indigènes. Rapidement des *outstations* — petits hameaux autour d'une communauté centrale — furent créées. Elles devinrent pour certaines à leur tour des communautés résidentielles quelques années plus tard.

Définition et structure d'une communauté

L'exercice visant à comprendre les logiques qui sous-tendent l'habitat, sa structure matérielle et son articulation avec l'organisation sociale — que cet habitat soit « traditionnel » ou « contemporain » — ne peut, en aucun cas être fiable sans replacer cet habitat dans son contexte social plus général, en particulier l'organisation territoriale et la structure spatiale des communautés sédentarisées d'aujourd'hui. C'est en effet dans le dépassement d'une étude du « chez soi » qui se fonderait sur la seule matérialité que se retrouvent les logiques qui vont permettre son articulation sociale. Il nous faudra ainsi nous attarder sur la notion de « communauté », employée aujourd'hui par les groupes aborigènes eux-mêmes dans sa forme anglaise (*community*), même s'ils ne parlent pas toujours cette langue pour autant, et qui porte un sens bien particulier,

évoquant à la fois un certain degré de stabilité territoriale et une fluidité sociale. Dans un deuxième temps il nous faudra rapporter ce que nous connaissons de la structure résidentielle des anciens nomades du Désert de l'Ouest. Dans un troisième temps il nous faudra enfin articuler ces éléments dans l'analyse d'une structure communautaire contemporaine. Ce n'est qu'après avoir posé ces éléments préliminaires que nous pourrions convenablement aborder l'habitat.

La notion de communauté

La notion de communauté telle qu'elle est employée aujourd'hui par les Aborigènes eux-mêmes renvoie à deux réalités interconnectées. La première, imposée par l'appareillage administratif colonial, reflète l'obligation limpide pour tout groupe aborigène dont l'objectif est d'être reconnu et donc de pouvoir bénéficier des services sociaux comme la scolarisation, le versement des allocations familiales, ou encore une infirmerie, d'être *incorporated*, c'est-à-dire d'être enregistré comme une entité juridique avec les obligations comptables et gestionnaires qui y sont associées. Plus qu'un village, ce groupe aborigène doit ainsi mettre en place une véritable entreprise avec son conseil, son PDG et son comptable, tâches qui, hormis celle d'être membre du conseil, sont déléguées à des occidentaux qui résident sur place. La notion de « communauté » désigne ainsi un ensemble de familles dont les membres se sont regroupés spatialement pour se faire reconnaître en tant qu'entité résidentielle et qui en délèguent la gestion financière et logistique à des administrateurs salariés exogènes.

La seconde signification de la notion de « communauté » recouvre la première, mais peut aussi la dépasser en nombre d'individus et en étendue spatiale. Analysable en termes weberiens (Weber 1995 : 135, 143), elle suit en premier lieu le critère de l'autodéfinition que l'on fera, autant que possible, cohabiter avec l'idée de communauté administrative. Un sentiment partagé d'appartenance nourri et reproduit par le biais de pratiques économiques et par des identifications linguistiques, territoriales, religieuses et historiques communes en est la substance principale. Afin de mieux comprendre le contenu de cette communauté d'appartenance, il nous faut faire un détour par l'organisation territoriale dite traditionnelle.

Les membres du groupe dialectal des Ngaatjatjarra s'identifient à un ensemble culturel et linguistique plus vaste, articulé autour d'échanges économiques, cérémoniels et matrimoniaux. Leurs voisins les Pitjantjatjara, les Pintupi, les Ngaanyatjarra, ou encore les Manjiltjarra leur sont proches à tous égards, ils sont tous *kutju*, « un » ou « identiques », et « one mob » (un seul peuple), comme il est parfois expliqué en Anglais (cf. Glowczewski 1998). Les relations avec les groupes dialectaux voisins ne s'articulent pas autour d'oppositions fondamentales ou de différences culturelles fortes, mais autour de particularités qui au sein de « semblables » identifient des « plus semblables » encore. La distinction se situe ainsi sur une échelle croissante de différences culturelles et linguistiques qui sont corrélatives à la croissance de la distance spatiale qui sépare les groupes.

Le critère qui permet de situer les individus sur cette échelle est d'abord linguistique. Les gens qui parlent tel dialecte appartiennent à tel groupe. Toutefois, cette appartenance est loin d'être toujours univoque, même pour les habitants du Désert de l'Ouest eux-mêmes (Miller 1971). Plusieurs raisons expliquent cela, tout d'abord les différences entre groupes immédiatement voisins sont souvent minimes, ensuite les dialectes ne sont

pas associés à des individus mais à des espaces. Les manières de parler furent, selon la croyance locale, placées sur la géographie par des héros mythologiques, et les humains se doivent de les adopter dès lors qu'ils y résident, et ceci même si leur dialecte d'origine en diffère (Rumsey 1989).

Organisation foncière et identités collectives

Ce qui paraît comme une première source de confusion nous renvoie directement à l'organisation territoriale particulière des groupes du Désert de l'Ouest. Elle fit en effet couler beaucoup d'encre et fut à l'origine de conflits juridiques considérables dans le contexte des revendications foncières (Dousset & Glaskin 2007). L'organisation territoriale privilégie le vécu de l'individu et de ses proches, plutôt que d'être assise sur des critères corporatistes et facilement transmissibles. Les Ngaatjatjarra et leurs voisins ne reconnaissent ni clans ni lignages, et les dites « propriétés » foncières ne sont pas héritées de génération en génération. Davantage, les affiliations foncières ne concernent que très rarement des surfaces, mais articulent des responsabilités sur des sites particuliers. Ces responsabilités foncières se justifient à partir de l'accumulation individuelle de critères qui découlent du vécu. Le lieu de conception de l'enfant, le lieu de naissance, le lieu où le cordon ombilical sèche et finit par tomber, les lieux de résidences prolongées, ou encore les lieux sur lesquels une personne a acquis des savoirs mythologiques constituent parmi d'autres les éléments qui permettent aux individus d'être situés à la fois dans l'espace et dans les hiérarchies sociales qui définissent les responsabilités foncières. Plus un individu accumule de tels critères sur un site particulier, et plus sa parole à son sujet aura du pouvoir. Rares sont toutefois les individus qui accumulent des critères pour un seul site seulement, et fréquents sont ceux qui, par leurs voyages et leurs résidences, peuvent s'identifier à des sites souvent à grande distance les uns des autres.

Plusieurs familles nucléaires constituaient ensemble aussi ce que l'on peut nommer des « groupes régionaux », notion qui ne doit en aucun cas être confondue avec celle de « groupe local », dont la connotation anthropologique est lourde de conséquences (linéarité des principes de recrutement et de transmission, propriété exclusive d'un foncier délimité, etc.). Sans être défini par des principes corporatistes, ces familles se fréquentaient régulièrement car elles avaient l'habitude de nomadiser dans une même région, et les membres de ces groupes régionaux avaient ainsi, sans que ceci puisse être exprimé comme une règle, tendance à s'affilier à des sites situés sur l'espace qu'ils fréquentaient.

Sans avancer davantage dans la définition complexe de ces groupes régionaux, notons simplement ce qui sera nécessaire pour mieux comprendre la structure résidentielle contemporaine. Ces groupes n'étaient pas des propriétaires fonciers au sens strict du terme, et leurs membres n'avaient pas l'autorité d'interdire l'accès à ces territoires. Toutefois, par leur vécu et leur résidence prolongée, les individus membres des familles d'un tel groupe y accumulaient généralement un nombre considérable de critères d'affiliation territoriale qui définissaient leurs responsabilités et identités. De nos jours encore, les familles mêmes sédentarisées expriment avec grande émotion leur lien avec ces territoires parcourus jadis, et même les jeunes qui n'en auraient jamais vu la couleur soulignent l'importance de leur appartenance à l'un de ces groupes.

La communauté contemporaine

L'exemple de communauté que nous analyserons dans les pages qui suivent, Tjukurla, est l'une des cinq communautés habitées majoritairement par des individus se réclamant Ngaatjatjarra. Établie en 1976 en tant que *outstation* de Docker River, elle grandit subitement au début des années 1980 — à cause de la mort d'un personnage important à Docker River — et devint une communauté indépendante dès 1985. La norme veut que les familles quittent le lieu de décès d'un défunt après les funérailles² pour se diriger naturellement vers Tjukurla qui se trouve au cœur de l'espace traditionnel des Ngaatjatjarra. Les allocations familiales, première source de revenu, sont distribuées bi-mensuellement par l'administrateur dans la communauté dans laquelle un individu est officiellement enregistré,

diminuant ainsi le potentiel migratoire de ces anciens nomades. Pourtant, les communautés modernes restent caractéristiques de leur fort degré de nomadisme. D'abord au sein de l'aire résidentielle elle-même, comme nous le verrons plus loin. Ensuite par les flux migratoires entre communautés distantes de plusieurs centaines de kilomètres les unes des autres. Ces migrations répondent à des activités rituelles — initiations ou plus souvent funérailles — ou à des visites de courtoisie auprès de parents plus ou moins proches et peuvent durer plusieurs semaines, sinon plusieurs mois.

Ainsi, les fluctuations démographiques que nous avons enregistrées depuis 1994 sont considérables. Tjukurla compte parfois pendant des semaines une vingtaine d'habitants seulement, mais à d'autres périodes dépasse les deux-cents. La liste officielle des allocations familiales reflète la moyenne du nombre de résidents constatée qui se situe autour de cent personnes, enfants compris. À ces cent individus sont allouées dix-neuf baraques en tôle, soit un peu plus de cinq habitants par baraque en période moyenne, et plus de dix habitants par baraque en période de pression démographique.

La communauté est nettement divisée en trois aires générales (Figure 3). À l'ouest se situe la zone des résidences administratives destinées à l'administrateur, l'instituteur, l'infirmier, parfois un homme bricoleur-mécanicien, et une résidence inhabitée pour d'éventuels visiteurs officiels. Les habitations de ce quartier se distinguent des habitations aborigènes. Elles sont toutes en brique, couvertes de tôle mais aux combles isolés, possèdent des cuisines aménagées, l'eau courante et l'électricité, l'air conditionné, deux à trois chambres à coucher, un salon-salle à manger, des toilettes, une salle de bain, un jardin aménagé et un *car port*.

Le quartier aborigène se situe à l'autre extrémité de la communauté, séparé de l'aire de résidence administrative par les lieux communs. Ce quartier est composé de dix-neuf baraques entièrement en tôle, vissées sur des socles en béton. Elles possèdent deux pièces et

Photographie par satellite de la communauté de Tjukurla

À droite (aire jaune)
le quartier aborigène ;
à gauche (aire bleu) les résidences
administratives ; entre les
deux se situent les services
communautaires (chambre froide,
infirmier, gestion, école).
Source, Google Earth.
(Fig. 3)

parfois une antichambre réaménagée en auvent. Environ la moitié d'entre elles possèdent les installations nécessaires pour l'arrivée de l'eau et de l'électricité, mais aucune n'est alimentée. Les toilettes se situent à l'extérieur de l'habitation et sont partagées entre quatre à cinq baraques.

À la satisfaction générale de l'ensemble des catégories de résidents, les deux quartiers sont clairement séparés par les lieux communs : l'école, l'infirmerie, l'atelier qui abrite le générateur de la communauté, l'administration et le « magasin » qui est constitué d'une pièce de stockage d'aliments secs et de boîtes de conserve, et d'une chambre froide pour le stockage de la viande, majoritairement des queues de kangourou et des poulets. À Tjukurla, la gestion de ce magasin était le plus souvent confiée à l'épouse de l'administrateur qui, ceci dit au passage, est un Africain du Sud ayant choisi de quitter son pays natal à la fin de l'Apartheid. Par cette séparation spatiale, à aucun moment les occidentaux ne sont obligés de traverser, ni même de s'approcher, des résidences aborigènes pour se rendre sur leur lieu de travail ; et à aucun moment les Aborigènes ne sont obligés de traverser le quartier des occidentaux pour accéder aux services communautaires. Nous allons dorénavant nous intéresser au quartier aborigène seulement, laissant de côté l'aire centrale des services et le quartier des « Blancs ».

L'habitation aborigène

Lorsque nous sommes arrivés pour la première fois dans la communauté en 1994, une partie importante des baraques venait d'être construite. Auparavant, les familles résidaient dans des campements « de fortune » sur lesquels nous reviendrons ci-dessous. Après une première occupation enthousiaste par les Ngaatjatjarra, ces baraques furent pourtant rapidement et majoritairement abandonnées et les familles rétablirent leurs campements dans l'espace situé entre les maisons. En 1999 déjà, ces baraques étaient dans un état fortement dégradé, confirmant ainsi l'a priori de l'administration pour qui les Aborigènes sont incapables de maintenir en état de fonctionnement la « matérialité » occidentale. Certaines plaques de tôle qui constituaient les parois avaient disparu, transformant les pièces en véranda n'ayant pour utilité que celle de protéger les feux des averses sporadiques (Figure 4).

Les gens résident aujourd'hui dans deux types d'habitations « de fortune » qui ressemblent fortement aux habitations traditionnelles dont nous parlions plus haut, à savoir les huttes de type *wiltja* (Figure 5) et les brise-vents de type *yuu* (Figure 6). Les *wiltja* fonctionnent comme des habitations collectives pour les veuves qui se regroupent ainsi dans ce qui est nommé un *yarlukuru*, ou les veufs qui s'installent ensemble dans un *tawarra*. Les autres habitations, de type *yuu*, sont nommées *ngurra*, terme qui désigne à la fois le territoire global d'un groupe, la communauté résidentielle dans son ensemble, ainsi que les foyers individuels qui s'y situent.

Pourquoi les gens avaient-ils quitté ces baraques neuves pour s'installer dans des *wiltja* et des *yuu* « de fortune » ? Qui ou quoi était la source de cette négligence et de cette incapacité, qu'avancent nombreux acteurs occidentaux, à faire le pas vers la modernité ? Nous allons montrer que, au contraire, la structure résidentielle en *wiltja* et *yuu* témoigne d'une formidable capacité d'adaptation à des conditions nouvelles — la sédentarisation dans une communauté « administrative » — tout en répondant à des normes associées à la communauté d'appartenance qui en constitue la substance. En effet, l'aspect problématique de ces baraques occidentales n'est pas seulement lié à

© L. Dousset

Quelques années seulement après leur construction, les baraques en tôle étaient en mauvais état et ne servaient le plus souvent que pour abriter les feux en temps de pluie. (Fig. 4)

© L. Dousset

Un *wiltja* moderne construit à partir de tôle ondulée, ici les restes d'un ancien réservoir d'eau. Ce type d'habitation est le plus souvent collectif, dans ce cas particulier il s'agit de la maison des veuves. (Fig. 5)

la chaleur intenable que dégagent les tôles en été, mais bien davantage à l'incapacité de les déplacer et de les orienter selon des principes sociaux.

Orientation et emplacement des campements « de fortune »

Comme le montrait déjà White en 1977 pour la communauté de Yalata dans la partie méridionale du Désert de l'Ouest, la sédentarisation engendre des problèmes importants, dont l'un des plus significatifs est la diminution rapide des ressources alimentaires et du bois de chauffe et de cuisson dans les alentours de la communauté résidentielle. Mais la conséquence la plus importante est liée à la fixité de l'habitation occidentale : les voisins restent les mêmes, et les distances entre les familles sont équidistantes et ne peuvent être adaptées aux relations particulières entre les individus qui les habitent. L'habitation « de fortune », quant à elle, permet au contraire de répondre à trois des principes sociaux que nous avons identifiés dans ce contexte : l'emplacement des foyers en direction du groupe régional d'appartenance, la régulation des distances entre foyers selon les rapports de parenté, et la nécessaire transparence sur les avoirs économiques dans un contexte de sollicitation permanente.

L'affiliation à un groupe régional

Comme nous l'avons indiqué, l'affiliation à des groupes régionaux est d'une grande importance sociale et identitaire. Par l'accumulation de critères d'affiliation foncière qui correspondent à autant d'événements qui construisent l'individu, les personnes se placent dans un espace fondamentalement humanisé qui constitue ainsi l'axe central de leur identité en relation avec autrui. Malgré la reconnaissance de cette communauté nouvelle que constitue Tjukurla en étant un *ngurra*, un « chez soi à soi », l'importance de l'affiliation à ces groupes régionaux reste forte. Les individus bougent ainsi leurs campements au sein de la communauté afin d'être au plus près de leurs origines régionales qui les attirent comme de véritables aimants. Plus une famille ou un individu revendique la multiplicité de critères d'affiliation régionale, plus ils atteignent une importance à la fois religieuse et politique au sujet de sites sacrés, et plus ils se décentraliseront pour rester en périphérie de l'aire résidentielle de la communauté. L'appartenance à ces groupes régionaux constitue ainsi le premier critère qui influe sur une organisation spatiale nécessairement flexible, rendue difficile par l'habitation fixe.

Les relations de parenté

En Australie comme ailleurs, l'interaction sociale n'est à terme pas envisageable sans pouvoir l'étiqueter par le biais des catégories de parenté qui lui fournissent un sens premier. Ceci est vrai même pour les visiteurs étrangers — l'administrateur ou encore l'anthropologue — auxquels une catégorie de parenté est attribuée. Elle doit leur permettre de calculer la toile des relations qui les lie à chaque autre individu de la communauté. Aux diverses catégories de parents que connaissent les Ngaatjatjarra sont associés des types de comportements formels qui peuvent certes varier en intensité selon les relations personnelles particulières, mais qui fonctionnent néanmoins comme des grilles

© L. Dousset

Un yuu contemporain

Comme pour le yuu traditionnel, il s'agit d'un simple brise-vent construit à partir des matériaux à disposition dans les alentours (sable, pierres, grillage, branches, etc.). Ce qui paraît un espace désordonné est en réalité bien organisé et codifié. L'espace domestique possède deux foyers, celui situé au premier plan est utilisé pour la cuisson, celui plus près du brise-vent pour réchauffer les dormeurs la nuit. Les effets personnels sont cachés dans le yuu lui-même, au fond, qui est la partie la plus privée de l'espace. Le foyer de cuisson au premier plan est dirigé vers l'entrée publique. Personne, hormis les résidents eux-mêmes, ne se permettra de pénétrer cet espace aux limites invisibles sans y avoir été invité, et les visiteurs entreront par le côté public s'asseyant autour du premier foyer sans s'approcher davantage du yuu lui-même (1994). (Fig. 6)

comportementales générales et indispensables. En suivant des opérations algorithmiques reconnues, tout individu est ainsi classé dans une catégorie de parenté et à chaque catégorie est associé un comportement formel. Les plus généraux sont le respect et l'obéissance envers les sœurs de père et les frères de mère, l'évitement des belles-mères et des beaux-pères, le respect de la hiérarchie envers les mères, les pères et les germains aînés, et, au contraire, la proximité et la réciprocité envers les cousins croisés, les grands-parents et les petits-enfants.

Les distances entre les foyers sont nécessairement ajustées en suivant ces normes comportementales. Un père de famille éloignera son campement si ses voisins immédiats sont des beaux-parents, réels ou classificatoires, ou au contraire le rapprochera lorsqu'il s'agit d'une tante paternelle ou d'un oncle maternel proches. Des cousins croisés ne cacheront guère leur vie privée les uns aux autres, alors qu'ils orienteront leurs campements de sorte à pouvoir bénéficier de davantage d'intimité par rapport à des mères, des pères

et des germains. Les orientations et les distances entre les campements subissent ainsi des réajustements réguliers en suivant les relations de parenté qui existent entre les membres des différents foyers.

Transparence des ressources économiques

Enfin, le dernier critère que nous relevons pour expliquer l'abandon des habitations en tôle concerne les mécanismes de redistribution économique. Les sociétés aborigènes ont été décrites comme des sociétés de la non-accumulation des richesses et de la redistribution des biens. Testart (1985) parlait même d'un communisme primitif, et d'autres, plus romantiques, ont utilisé le concept d'altruisme à leur égard. C'est la notion de *demand-sharing* proposée par Peterson (1993) qui reflète la réalité des rapports économiques. Les Aborigènes, explique-t-il, ne redistribuent pas volontairement et de manière altruiste les biens qu'ils possèdent. La redistribution doit être exigée par ceux qui en ont le droit en suivant les relations de parenté. Ainsi, le partage n'est pas volontaire, mais sollicité. À cette notion simple et pourtant fondamentale, il nous faut ajouter une condition essentielle : encore faut-il être au courant des propriétés d'autrui avant de pouvoir exiger. Toute personne qui vivrait « cachée » dans une maison en tôle fermée serait suspecte de cacher des richesses et ferait l'objet de sollicitations permanentes. Le campement de « fortune » de type *yuu* (voir Figure 7) permet au contraire de faire preuve de transparence, car aucun objet ou paroi empêche de voir ce qui se trouve à l'intérieur de l'espace privé. Les distances entre les campements et leur orientation sont ainsi établies de sorte à être observé sans être entendu.

&

La ressemblance entre les campements traditionnels et les campements contemporains des Aborigènes du Désert de l'Ouest, qui délaissent majoritairement les habitations modernes construites par ou sous l'impulsion de l'administration australienne, est indéniable. Cette ressemblance ne doit pas être expliquée comme un renouveau culturel ou une inadaptation à la modernité, mais bien au contraire comme une réponse à des idéaux qui articulent les rapports sociaux au sein des communautés résidentielles nouvelles : la forme générale de la communauté répond aux exigences exogènes, l'habitation en elle-même par contre réalise l'organisation socio-territoriale endogène. Ces idéaux relèvent de trois domaines. Le premier est foncier et articule l'affiliation des individus à des espaces géographiques particuliers qu'ils identifient aux groupes régionaux traditionnels. Le deuxième obéit aux règles comportementales élémentaires qui sont définies par les catégories de parenté. Le troisième répond aux pressions économiques dans le cadre des redistributions exigées.

Les habitations « de fortune » possèdent ainsi des avantages indiscutables, car elles permettent de concilier l'espace résidentiel avec l'espace social et la communauté administrative avec la communauté d'appartenance. Ces habitations sont de deux types.

Le premier, le *wiltja*, se caractérise par une certaine permanence, des matériaux choisis pour durer, et des emplacements qui ne sont que rarement modifiés. Mais leur utilisation est limitée à des contextes particuliers, comme des réunions cérémonielles prolongées ou les campements des veufs et des veuves. Le *yuu*, au contraire, constitue l'habitation la plus souvent déployée. Il est un espace structuré mais ouvert et transparent. Les matériaux utilisés sont ceux à disposition à proximité. Ils sont facilement abandonnés dès que le campement nécessite réorientation ou déplacement. En privilégiant le *yuu*, les Ngaatjatjarra, et avec eux d'autres groupes du Désert de l'Ouest, sont restés des nomades au sein de leur propre communauté, permettant à la structure résidentielle de fonctionner comme une cartographie des rapports sociaux et des normes et valeurs qui les qualifient.

NOTES

Photo d'ouverture : Les *Wiltja*. Les *wiltja* sont des habitations plus permanentes que les *yuu* et construites dans des contextes de mobilité réduite, par exemple pendant les cérémonies ou lorsque les conditions climatiques sont particulièrement rudes. De l'herbe spiniflex (*Triodia spp.*) et des tiges d'acacias sont posées sur une armature de branches épaisses (cf. Memmott 2007). Les parois intérieures abritent, comme pour le *yuu*, les effets personnels. Photographie prise en 1967 à Kudjuntari, à proximité de la station météorologique Giles (reproduite avec l'autorisation du South Australian Museum, Adelaide).

1. Leur système terminologique, nommé Aluridja suite à Elkin (1938-40), fut classé par Lévi-Strauss (1967 [1947]) parmi les systèmes qu'il appelait « aberrants » (mais voir Dousset 2003).
2. Ici encore il n'est pas possible d'entrer dans les détails. Notons seulement que cette norme n'est appliquée aujourd'hui que lorsque le défunt était un personnage d'une importance politique et cérémonielle certaine.

RÉFÉRENCES

- Berndt, R. M. 1959 The Concept of «The Tribe» in the Western Desert of Australia, *Oceania* 30 (2) : 81-107.
- Dousset, L. & Glaskin, K. 2007 Western Desert and native title : how models become myths, *Anthropological Forum* 17 (2) : 127-148.
- Dousset, L. 2003 On The Misinterpretation of the Aluridja kinship system type (Australian Western Desert), *Social Anthropology* 11 (1) : 43-61.
- Dousset, L. 2011 *Mythes, missiles et cannibales : Le récit d'un premier contact en Australie*. Paris : Société des Océanistes.
- Elkin, A. P. 1938-40 Kinship in South Australia, *Oceania* 8 (4) ; 9 (1) ; 10 (2) ; 10 (3) ; 10 (4) : 419-452 ; 41-78 ; 198-234 ; 295-349 ; 369-89.
- Glowczewski, B. 1998 «All One but Different» : Aboriginality: National Identity versus Local Diversification in Australia. In Jürg Wassmann (ed.), *Pacific Answers to Western Hegemony*. Oxford : Berg : 335-354.
- Levi-Strauss, C. 1967 [1947] *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton.
- Malthus, T. R. 1986 [1798] *An Essay on the Principle of Population*. Londres : William Pickering.
- Memmott, P. 2007 *Gunyah, Goondie + Wurley : The Aboriginal Architecture of Australia*. Brisbane : University of Queensland Press.
- Miller Wick, R. 1971 Dialect Differentiation in the Western Desert Language, *Anthropological Forum* 3 (1) : 61-78.
- Peterson, N. 1993 Demand sharing : Reciprocity and the pressure for generosity among foragers, *American Anthropologist* 95 (4) : 860-74.
- Rumsey, A. 1989 Language Groups in Australian Aboriginal Land Claims, *Anthropological Forum* 6 (1) : 69- 79.
- Testart, A. 1985 *Le Communisme primitif. Economie et idéologie*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- Tonkinson, R. 1991 [1978] *The Mardu Aborigines : Living the Dream in Australia's Desert*. New York : Holt, Rinehart & Winston (« Case Studies in Cultural Anthropology »).
- Weber, M. 1995 *Economie et société 2 : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Paris : Plon (« Agora »).
- White, I. M. 1977 From Camp to village: some problems of adaptation. In Ronald M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change : Australia in the '70s*. Canberra, AIAS (« Social Anthropology Series 11 ») : 100-105.
- Yengoyan, A. 1979 Economy, Society, and Myth in Aboriginal Australia, *Annual Review of Anthropology* 8 : 393-415.

RÉSUMÉ

Habitation fixe ou campement de fortune ? Dans certaines communautés rurales, en particulier dans les régions désertiques qui sont entrées tardivement en contact avec la civilisation occidentale, les Aborigènes d'Australie délaissent et négligent les habitations construites par l'administration pour s'installer dans des campements de « fortune ». L'article montre que ces pratiques permettent de réconcilier la communauté résidentielle nouvelle imposée par le système colonial avec la communauté d'appartenance sociale en satisfaisant ses normes et valeurs. Ces normes et valeurs sont l'affiliation aux territoires traditionnels, la gestion des catégories de parenté et la transparence économique.

ABSTRACT

Fixed dwelling or camping of fortune ? In some remote Australian communities, in particular those that have entered only late in contact with the western world, Aboriginal people abandon and neglect housing built by the Australian administration and prefer to live in temporary camps. This paper shows that these practices allow for a reconciliation of the new and imposed residential community with the community of social belonging and its social values and norms. These norms are of the domain of affiliation to traditional country, respect of kinship categories and transparency of economic possessions.

MOTS CLÉS

Australie, Désert de l'Ouest, résidence, habitat, campement, organisation sociale

KEYWORDS

Australia, Western Desert, settlement, camp, housing, social organization