State and Church Involvement in Aboriginal Reserves, Missions and Stations in New South Wales, 1900-1975

and

a translation into French of


Valerie Djenidi

Bachelor of Arts (Hons)

Thesis submitted in full requirement for the Degree of Doctor of Philosophy
The University of Newcastle
April 2008
This work contains no material which has been accepted for the award of any other degree or diploma in any university or other tertiary institution and to the best of my knowledge and belief, contains no material previously published or written by another person, except where due reference has been made in the text. I give consent to this copy of my thesis, when deposited in the University Library, being made available for loan and photocopying subject to the provisions of the Copyright Act 1968.

I hereby certify that the work embodied in this thesis is the result of original research and has not been submitted for a higher degree to any other University or Institution.

Signature: V. Djenidi 

Date: 19.01.2009
Acknowledgements

I take pleasure in thanking Emeritus Professor John Ramsland, who provided me with the opportunity of undertaking a historical research project that interested me. The idea to combine a historical project with a translation into French of a history book, while unusual, was what I wanted to do. During his supervision I have benefited from his interest and enthusiasm in my work and for these I will always be indebted to him.

I would like to thank Dr. Marie-Laure Vuaille-Barcan and Dr. Alistair Rolls from the School of Humanities and Social Science for their guidance.

I would like to also thank Professor John Maynard, Head of Wollotuka, for his contributions to my work.

Thank you to Olivier Rey-Lescure, Cartographer, School of Environmental and Life Sciences of the University of Newcastle, who drew several maps that allow a better visualising of the Missions' presence in NSW.

This thesis could not have been finalised without the administrative support of Renee Chambers, Adelle Grogan and Denise Emmerson from Wollotuka.

Finally, my sincere thanks to those who have provided support and encouragement: my husband Lyazid, my children Dorian and Lea, my Mum but also my friends Marie and Lisa.
Dedication

To acknowledge the significance of all primary sources as well as the cultural knowledge of Aboriginal children, I would like to open my work with the following story:

Once I was an egg-shell, and I thought if I could not get out I would be smothered; so I pecked at the shell until I came out, and I found myself in a soft, cosy nest made of horsehair, and lined with cobweb. It was on a tree, and in the nest were three other birds. When I came out of the egg-shell I was hungry, and a bird dropped a big caterpillar into my mouth, and I ate it up. That bird was my mother. Then, when I had wings, I felt them getting stronger, and at last I flew away, and sang, ‘Sweet pretty creature’. If anybody discovers my eggs I throw them out, because I know that naughty boys will kill my young ones if they know where my nest is. The people call me an insectivorous bird because I eat all the insects I can find. I fly on the horses backs, and there get insects to eat, and hair to make my nest with. Some people are good to me. They give my crumbs to eat and water to drink. I sing in the night as well as in the day, ‘Sweet, pretty creature,’ and sometimes I sing ‘Jirri Jirri’. There are many other birds like me who sing, ‘Sweet, pretty creature’ too. Before the [W]hite people came to Australia all of us were happy, but the naughty [W]hite children broke our eggs, and stole our babies, and threw stones at us, and [W]hite men shot at us. The [A]borigines did not kill little birds. They only killed those that they wanted to eat. If the [A]borigines’ children did pelt stones at us, the old women would say, ‘If you pelt stones at us, the little birds, the Great Spirit will turn you into stone’ and so they let us alone.1

---

Contents

Acknowledgements ........................................................................................................... iii
Dedication ......................................................................................................................... iv
Contents ............................................................................................................................. v - viii

Part 1 – Historical Research
List of Abbreviations ....................................................................................................... ix
List of Tables / List of Maps ............................................................................................ x
List of Illustrations ............................................................................................................ xi
Abstract ............................................................................................................................ xii - xiv

Introduction ....................................................................................................................... 2

1. The Project .................................................................................................................... 2
2. The Translation ............................................................................................................ 12
3. Postcolonialism and local histories .......................................................................... 20
4. Christianity .................................................................................................................. 29
5. Aboriginal Life Stories ............................................................................................. 34
6. A Common Gender ..................................................................................................... 40
7. The Writer ................................................................................................................... 41

Chapter 1 – Nineteenth Century Background ................................................................ 43

1. The First Missions ..................................................................................................... 44
2. The creation of Reserves ......................................................................................... 49
3. The first Mission Stations ....................................................................................... 50
4. The establishment of the Aborigines' Protection Board .......................................... 52
5. Aboriginal Reserves – Different perspectives ....................................................... 56
6. The Aborigines Protection Association .................................................................... 60
Chapter 2 – The Early Twentieth Century Aboriginal Missions .......66

1. Establishment of the UAM and the AIM.......................................................67
   • The emergence of the UAM.................................................................67
   • The organisation of the UAM.........................................................71
   • The Mission’s progress.................................................................74
   • The newsletter – a source of information......................................75
   • The creation of the AIM and the following strain..........................78

2. One common principle: the ‘faith principle’.....................................83
   • The principle and its consequences .................................................83
   • Its impact on the relations between Missions and Government...........86
     - A partnership of two White institutions........................................86
     - A partnership at times uneasy......................................................87

3. The Resistance of Aboriginal people .............................................89
4. The context of Missionaries’ involvement.....................................92

Chapter 3 – New South Wales Policies prior to 1940 .........................96

1. The Different Acts.............................................................................96
2. The system of education................................................................101
3. Expulsion of Aboriginal children..................................................102
4. Involvement of Missionaries in education....................................107
5. Education: a major sphere of influence.......................................112
6. The Aborigines’ Protection Board (APB)......................................113
7. The 1916 Syllabus for Aboriginal Schools....................................115
Chapter 4 - Ambiguous Partnerships: Missions, Government and the shaping of Aboriginal Schools

1. Government’s dependence on missionaries
2. Opening of Schools
3. Teachers’ appointments
4. The Syllabus – Sphere of full Collaboration

Chapter 5 – Missionary Endeavours and Government Policies, 1900 – late 1930s

1. The Missions’ Newsletters
   - Right to have access to Public School
   - Discrimination and lack of interest
2. Country Town Newspapers and Public Opinion – A context
3. The APB and Female Missionaries
4. Conflicts between Missionaries and Representatives of the Government
5. The Policy of Removal
6. Missions and Aboriginal children – One step further
7. Missions’ Will to affirm their Autonomy
8. Conflicts between Secular and Religious duties
9. Missions and Political Activism
10. Political Neutrality of the Missions
11. Refusal of any State Control
12. Late 1930s – The Government’s Will to Control the Missions

Chapter 6 – Notion of Citizenship: Church and Government Interventions, 1937-1950

1. Apathy of the White Community
2. Education
3. The notion of ‘full civil rights’ for Aborigines
4. ‘Indolence and absence of a sense of responsibility’
5. The administration .................................................................................. 229

**Chapter 7 – Towards Integration, 1950s-1975** ............................................. 236

1. *Dawn*, an education tool.......................................................................... 237
2. Social Responsibility.................................................................................... 243
3. Education..................................................................................................... 247
4. Citizens’ Association.................................................................................... 249
5. Indigenous Churches.................................................................................... 250
6. Missions’ Demise......................................................................................... 253
7. The Board and religious activities................................................................. 258
8. Status of Government Stations..................................................................... 261
9. Integration – A new Policy........................................................................ 265

**Conclusion** ............................................................................................... 269

**Appendices** .............................................................................................. 275

Appendix 1 - Excerpts of the Rules and Conditions governing the work of Missionaries on Aboriginal Reserves.......................................................... 275
Appendix 2 - Operation of Missionaries and Religious Organisations on Aboriginal Stations and Reserves.............................................................. 277
Appendix 3 – Table with Alphabetical List of Aboriginal Schools....................... 279-283

**Bibliography** ............................................................................................. 284-301

**Part 2 – Translation** ................................................................................... 302
List of Abbreviations

APA - Association for the Protection of the Aborigines - New South Wales Aborigines Protection Association (1880) – private voluntary organisation

AAPA - Australian Aboriginal Progressive Association organised in 1925 by Fred Maynard

AAL – Australian Aborigines’ League, established in 1932 by William Cooper.

APA – Aborigines’ Progressive Association launched at a public meeting in Dubbo (June 1937), President John Patten.

APB – Aborigines’ Protection Board

AWB – Aborigines’ Welfare Board

AIM – Aborigines’ Inland Mission later Australian Indigenous Ministries

UAM – United Aborigines’ Mission or AAM – Australian Aborigines’ Mission
Tables

Table [1-1] - Population in Aboriginal ‘stations and camps under the control of Local Boards’……………………………………………………………………16-17

Table [1-2] - Further information given about the Aboriginal population in The Official Year Book of New South Wales……………………………………….19

Table [1-3] - The number of Aboriginal people and their age (1915-1917)………………….19

Table [3-1] - Number of Aboriginal schools and number of pupils attending Public Schools………………………………………………………………………105

Table [4-1] - Number of single women working in Aboriginal reserves…………………..132

Table [4-2] - Occupations of single women in reserves…………………………………..132

Table [4-3] - Appointments as teacher and/or manager………………………………….139

Table [4-4] - Decade of the appointment as teacher and/or manager……………………139

Table [7-1] - Couples appointed manager/matron and time spent working in Aboriginal Reserves…………………………………………………………………241

Table [7-2] - Placement of wards admitted and committed from 1953 to 1958………246

Maps

Map 1 - New South Wales Aboriginal Reserves with Missions……………………………1

Map 2 - Christian Missions 1870-1960………………………………………………………27

Map 3 - Map locating the Aborigines’ Inland Mission and the United Aborigines’ Mission in New South Wales…………………………………………………..28

Map 4 - Map locating New South Wales Aboriginal Schools……………………………106

Map 5 – Map locating Aboriginal Schools and the AIM and UAM Missions…………….112

Map 6 – 1936 AIM Field Map………………………………………………………………219
Map 7 – The United Aborigines’ Mission in Australia (1956)…………………………233
Map 8 – The three AIM New South Wales’ districts (1954)…………………………251

Illustrations

1- Bobby Peters at the time of the opening of the Church Building Darlington Point,
c.1930..............................................................................................................8
2 - Missionaries Cabin and Mission Church, Long Gully (Tingha) app. 1933...........9
3 - Old Church and Log Cabin, Long Gully. Tingha, January 1937.........................9
4 - New Church. AIM Long Gully, Tingha. Opened 28.08.1935...........................10
5 - The sewing class – Toomelah (Boomi) Miss M. McAulay and Miss Eadie, AIM
    Missionaries, May 1934.................................................................25
6 - AIM Missionaries - 1927 Conference.......................................................83
7 - Headings of the monthly newsletters published by the UAM.........................145
8 - Heading of the newsletter published by the AIM (1950)...............................146
9 - New heading of the newsletter published by the AIM (1952).........................147
10 - A group of the Walcha people round the Memorial Van with Mr. W. A. Long,
    January 1937.................................................................217
11 - Bible Training Institute...........................................................................220
12 - Bert Marr, Dawn, March 1956, Cover page.......................................223
13 - Cover Page, Dawn, December 1961......................................................257
Abstract

In this study, we examine the involvement of Churches and Government in New South Wales Aboriginal Reserves and Stations during the twentieth century (1900-1975). Two non-denominational Missions, the United Aborigines’ Mission (UAM) also called the Australian Aborigines’ Mission (AAM) and the Australian Inland Mission (AIM) were particularly active and they both started their work in New South Wales before extending it into other Australian States. Their action in New South Wales was distinctive because it mostly involved women and the missionaries were sent to live with Aboriginal communities. Therefore, unlike the ‘strictly authoritarian’ approach adopted in Northern Territory or Western Australia,² missionaries in NSW lived by themselves among people who had settled in Reserves and maintained as much as possible a sense of community.

The establishment of Aboriginal Schools gave Missions the opportunity to strengthen their influence among the communities. Elementary education was at the core of the intervention of the Government and the Missions. While the Missions’ involvement was accepted and even encouraged by the State Government at first, as soon as its agency, the Aborigines’ Protection Board was given the legislative power to control Aboriginal people, the Missions were induced to confine themselves to the religious sphere. The study demonstrates that while the White institutions sought to extend their authority over Aboriginal people, the latter were asserting their agency. Thus, some communities appear to have embraced evangelical forms of Christianity when the control of the administration was reaching its peak. As government managers were sent in Aboriginal reserves, in the 1930s, exclusive Native Church Conventions gained momentum.

² Andrew Markus, Governing Savages (Sydney: Allen & Unwin, 1990), 74.
In 1940, the new agency of the Government, the Aborigines’ Welfare Board, aimed at implementing a new policy: the assimilation of Aboriginal people. From that time, the Government became reluctant about the involvement of the Missions and encouraged town local denominational churches to open their congregations to accept Aborigines. This attempt failed as neither the Black nor the White congregations were disposed to integrate.

Thus the study highlights how the relations between the Church and the Government ebbed and flowed as both institutions wanted to assert their control over New South Wales Aboriginal communities. The research also demonstrates how Aboriginal people were able to resist within the constraints, revealing a constant negotiation - overt but also concealed - between these three groups.

The translation into French of an Australian history book about the relations between Aboriginal people and Europeans is closely related to the historical research. Indeed, the Manning Valley was one of the places where the Missions and later on the Native Churches were particularly influential. Therefore some people like Ella Simon and Bert Marr are present in both works - the thesis and the history book. It seems appropriate to end the thesis with the translation of an interview given by Ella Simon. As always she talks proudly of her Aboriginal culture and at times continues without addressing the interviewer’s question. Thus when the interviewer asked if she is telling a ‘true story and not a legend’, her only answer is: ‘it’s about Forster.’

---

The translation will hopefully offer a more informed view of Australian history and more specifically Aboriginal-European relations to a francophone readership. Although aware that ‘rewriting is a manipulation undertaken in the service of power’, we would like to think that ‘in its positive aspect’, rewriting or translating ‘can help in the evolution of a literature and a society.’

Map 1 – New South Wales fields of action of the two non-denominational Missions with the name of Aboriginal Reserves.¹

¹ Olivier Rey-Lescure, Cartographer, School of Environmental and Life Sciences, The University of Newcastle.
The power to narrate, or to block other narratives from forming and emerging is very important to culture and imperialism.’
Edward Said ²

‘White culture and white culture practitioners must be the focus of such investigations, not Indigenous people and Indigenous society.’
ZohlDé Ishtar ³

INTRODUCTION

The Project

This research project is twofold: an area of historical research is complemented with a translation of Custodians of the Soil. A History of Aboriginal-European Relationships in the Manning Valley of New South Wales. This book relates ‘the Aboriginal experience both before and after the incursion and settlement of Europeans.’ ⁴ As a local history it encompasses various experiences that are specific to the stated region. Local histories have been instrumental in demonstrating that Aboriginal people were not merely passive victims of White authority. As if using a magnifying glass, we can discover relations that challenge popular preconceptions as well as illustrate the agency of each individual, White or Black. Albert Widders and Harry Combo, for example, were two well-known Aboriginal horsemen

in New South Wales in the early days of the twentieth century. Their professional success challenges accepted policies as is demonstrated by the debates that followed when Harry was awarded a cask of wine as first prize at the Wingham Agricultural Show (debates published in the local newspaper). Recounting such an incident is essential not to forget the discrimination Aboriginal people have experienced. The chase of Jimmy Governor at the beginning of the twentieth century tells us as much about the ambiguous position of Aboriginal people of mixed descent as it says about the White community’s fears and misunderstanding of this increasing number of Aborigines who did not accept being discriminated against.

Translating a book written in English for an Australian audience for a Francophone readership offers a unique viewpoint of Australian history. John Ramsland is an Australian historian who has a thoughtful knowledge of the region. Historians have for a long time neglected coastal regions both north and south of the metropolis of Sydney. Yet as the following map illustrates, New South Wales is one of the States with an important Aboriginal population, in particular along the coast.

*Custodians of the Soil* is significant to my research for its history of the Purfleet station (Taree) where a missionary from the United Aborigines’ Mission (UAM) was sent at the beginning of the twentieth century and placed in charge by the New South Wales Protection Board in 1903. An Aboriginal School was created in the reserve to cater for the Aboriginal children of the station and neighbourhood. The missionary and the teacher apparently

5 Ramsland, *Custodians of the Soil*, 97.
worked well together. Indeed, the teacher asked the Department of Public Instruction to pay Miss Oldrey for the sewing lessons given to the girls after school.  

This harmony was disturbed in 1932 when the administration stepped in with the appointment of a resident manager who was to control the mission. He was to supervise the reserve as well as teaching children and the Mission was asked to move out of the station. This move caught my attention and triggered an interest to find out more information about the intervention of the Missions and the Government in Aboriginal reserves. When the manager settled on the reserve, the mission house had been without a resident missionary for over three years and Bert Marr, a local native pastor, warned the UAM that ‘if your Council in any way is deeply concerned for the welfare of the souls of those people… send a missionary at once. If not, remember you have allowed a door to be opened, and others may come in and destroy the work of God.’ Purfleet is a typical example of a scenario that was repeated all over New South Wales with minor variations. Despite the Government’s will to exert an unlimited control over people living in reserves, the Missions gave a window of freedom to Aboriginal people. Indeed, the organisation of a Native church enabled them to maintain their traditional group solidarities, which might have helped them face the implementation of policies that limited their freedom. Purfleet was one major centre of ‘Native churches’. Indeed, the work of Purfleet’s Native Christians was given as an example

---

8 Bert Marr, The United Aborigines' Messenger, 1.08.1932 5. Bert Marr was congratulated for his 50 years’ service by the UAM but also by the Aborigines’ Welfare Board, in Dawn, March, 1956, photo on the cover of the magazine and caption: ‘By his deeds and his works he has set a fine example for his people to follow’, see Illustration no12.
in the newsletter published by the United Aborigines’ Mission.\textsuperscript{10} This explains how the book translated and my research are closely related. An overview of the intervention of the Church and Government in Aboriginal Stations and Reserves enables us to better understand the impact of White intervention but also to recognise Aboriginal people’s agency. Peter Read encapsulates the intervention of the Church and Government in Aboriginal reserves in his comment: ‘Aboriginal people chose the site. The missionaries chased the Aborigines. The State chased the missionaries.’\textsuperscript{11}

Aboriginal people did lobby to be allowed to stay on their own site within their traditional land. The land where they could settle has been given three different names - reserve, station or mission - according to the degree of control implemented over Aboriginal people and the White institution involved in its management. While these terms were at first easy to differentiate, they became terms used rather interchangeably both by Aboriginal communities and government authorities. An in-depth definition of the different terms is given in the first chapter (pp. 58-61). In the thesis, we have referred to these three terms to encompass any communities where a White institution was involved.

From the late nineteenth century, reserves were areas allocated by the Land’s Department where Aboriginal people could live and raise some crops or livestock or fish in coastal areas without being under the control of a White manager or missionary. In that case, they were supervised by members of the local police or a local dignitary who also issued rations, blankets and clothing on the Board’s behalf. The Aborigines’ Protection Board was established in 1883 but it had to wait for the 1909 Aborigines’ Protection Act to be given

\textsuperscript{10} The United Aborigines’ Messenger, 1.05.1951, 9.
\textsuperscript{11} Peter Read, “Shelley’s Mistake: The Parramatta Native Institution and the Stolen Generations,” in The Great Mistakes of Australian History, eds. Martin Crotty and David A. Roberts (Sydney: University of New South Wales, 2006), 34.
legal control of Aboriginal reserves. Nevertheless, the Board had already taken upon itself such powers without the necessary legislation.

There were more reserves than stations. A station or settlement was a community set up for Aboriginal people on a reserve which was supervised by a White manager. In 1937, the Board reported the existence of twenty-one Aboriginal stations.

Missions were stations initially controlled by the Aborigines’ Protection Association in the late nineteenth century. In the twentieth century, the term mission became increasingly used to refer to Aboriginal reserves where one of the two non-denominational Missions (AIM or UAM) was present or had sent a representative. Throughout the thesis, Mission(s) with a capital letter refers to the non-denominational Protestant organisations.

My research will demonstrate how both White institutions tried to control Aboriginal people in a way specific to New South Wales, the first State to dispossess Aboriginal people of their land. The predominance of non-denominational Protestant missions in New South Wales explains how Aboriginal people came to become ‘[N]ative helpers’ or later members of the clergy as preachers or pastors. Indeed, protestant denominations were more willing to recruit Indigenous members than Catholics. In 1950 four out of ten stations had a Native Church established with their own deacons and native pastors. Purfleet was one of the reserves that formed a self-governing Native Church within the UAM; it was named the “United Aborigines’ Mission Church Purfleet”. From 1930 annual Native Conventions

---

12 John Harris, “Anglicanism and Indigenous peoples,” in Anglicanism in Australia. A History, gen. ed. Bruce Kaye; ass. eds. Colin Holden, Geoff Treloar, Carlton South: Melbourne University Press, 2002, 234. Harris points out that ‘there were many outstanding Christians whose leadership was never nurtured…Only one person was ordained before the 1970s, James Noble, deaconed in 1925 (he was Ernest Gribble’s protégé)…No one else was ordained for another 50 years’.
13 The United Aborigines’ Messenger, 1.04.1950, 11.
14 The United Aborigines’ Messenger, 2.07.1956. The church was formed on the 3.06.1956 with a membership of 11.
were organised along the coast north of Sydney in various places to enable Native Christians to meet. The number of participants present, which would often reach more than two hundred people, illustrates their success. These meetings might also be viewed as opportunities to challenge the Aborigines Protection Board’s policies. Indeed, the administration at that time was trying to exert a total control of movements made by Aboriginal people. Yet the Minute Books of the Aborigines Protection Board do not refer at all to these conventions, thus not giving them any legal sanction or encouragement.

From the 1940s, the Missions experienced difficulties in maintaining a presence among the different communities. This absence was lessening their influence and the UAM, for example, realised that it was losing its grip as expressed by its secretary:

> [u]p to the present, the authorities have recognised this area as being UAM territory, and have not encouraged others to work there unless they are in sympathy with our aims, but, unless we can provide missionaries very soon, it seems that we will be forced to abandon all claim to the vacant stations of the North Coast. Already Roman Catholics and others who are not caring for the sheep as shepherds have been able to gain a strong foothold, because the multitude of our [N]ative folk on the North Coast are ‘scattered abroad, as sheep having no shepherd.  

Indeed, the Protestant Missions had to contend not only with the influences of Catholicism but also Seventh Day Adventism and many other religious organisations. Furthermore, many Aborigines along the north coast adopted the ideas of Pentecostalism. Later on, the Board declined to give the Missions permission to erect a Church building on Aboriginal Reserves

---

15 *The United Aborigines’ Messenger*, 1.08.1956, 7.
because ‘the erection of such a building [was] contrary to the Board’s policy, which was to encourage the participation of [A]borigines in the normal life of the community’.\textsuperscript{16}

The following photos represent the different kind of churches built by the Aboriginal Missions.

\begin{figure}[h]
\centering
\includegraphics[width=\textwidth]{image.png}
\caption{1 - Bobby Peters at the time of the opening of the Church Building Darlington Point, c.1930\textsuperscript{17}}
\end{figure}

\textsuperscript{16} Minute Book, Aborigines Welfare Board, 20.10.1959, 4/8546, NSW State Records. It should be noted that the ‘policy of refusing future application for the erection on Aboriginal Stations and Reserves of any buildings by missionary and similar organisation’ was adapted by the Aborigines Protection Board on the 10 April 1939. Minute Book, Aborigines Welfare Board, 10.05.1939, 4/8544, NSW States Records.

\textsuperscript{17} Records of the Australian Indigenous Ministries (ML ref. PXA 773 box 1), Mitchell Library, State Library of New South Wales.
2 - Missionaries Cabin and Mission Church, Long Gully (Tingha) app. 1933.¹⁸

3 - Old Church and Log Cabin, Long Gully, Tingha, January 1937.¹⁹


The Board encountered problems in asserting its control over Aboriginal settlements, as indicated by the resolution voted by a sub-committee of the Board on the 22 December 1949, that ‘the establishment of settlements in NSW and their maintenance is wholly the responsibility of the Government and there are not any settlements conducted by Missionary or religious bodies.’ Two decades later, the Board admitted its failure to impose recognised denominational Churches on Aboriginal people in the following statement: ‘although endeavours had been made to integrate Aborigines into normal Church congregations, these efforts had not been particularly successful’. Consequently, the Board became more open-minded and softened its stance. It granted, for example, permission to Pastor C. W. Grant, an

---

20 Records of the Australian Indigenous Ministries (ML ref. PXA 773 box 1), Mitchell Library, State Library of New South Wales.
Aborigine of the Australian Aborigines Evangelical Fellowship of Churches, to erect a hall/Church on the Aboriginal Reserve of Namina.23

Local histories are valuable because they give more details about the impact policies had on people and how they were resisted. Mark McKenna summarises the significance of local histories well:

[We] can not only show how the history of our region in Australia reflected the tensions and struggle in the national story, but also show the richness of history – a canvas that reveals much more than a singular tale of darkness and light.24

We may argue that the history of the intervention of Church and Government in New South Wales Aboriginal reserves and stations demonstrates how group solidarities have enabled Aboriginal people to assert their own agency despite White institutions’ attempts to control their lives.

Local histories are important tools that help us better understand contemporary living conditions that are particularly difficult for Aboriginal people in these coastal regions. A study by Tony Vinson, Emeritus Professor of Social Work at the University of New South Wales, found that the Kempsey area emerged as one of New South Wales’ forty most socially disadvantaged postcodes.25 The report, *Dropping off the Edge*, highlights the need for the Government to fund long-term projects. It can also be argued that it demonstrates the importance of acknowledging the history of these local communities and the relations between Europeans and Aborigines.

---

The Translation

The translation will give a francophone readership the opportunity to discover a history of a region of New South Wales which differs from the conventional image people have of Australia and of Aboriginality. There is a tendency to associate Aboriginality with a traditional way of life. Consequently, the Aboriginality of people living in New South Wales tends to be dismissed because, in that State, the hunter-gathering lifestyle could not be sustained as a result of the invasion of the land. Despite such constraints, the Aboriginal population has been able to carry on and modify their traditional culture in a creative way, demonstrating the resilience of their culture. While Custodians of the Soil demonstrates that most Indigenous people faced similar segregation laws, it also asserts the specificities of the history of this northern coastal region of New South Wales.

For Indigenous people, the Eurocentric will to construct them as the ‘Other’ has not been empowering. They emphasise that Australian colonial history and its impact on Indigenous peoples must first be understood. The translation is a way to break down the dichotomy between two groups: one ‘Europe – Inside’ which is ‘historical and invents and progresses,’ while the other one ‘non-Europe - Outside’ is ‘historical stagnant and unchanging’. 26 As Eurocentric imperatives monopolise history, progress and interpretation’, a translation of an Australian history book, will give the ‘outsider’ the opportunity to have a voice. In this sense, the translation cannot be seen as reinforcing hegemonic versions of the

colonised, as it places the ‘objects of interest’ within their context, thus rejecting the status of what Edward Said called ‘representations, or object without history’.

For post-colonial translation theories, the relationship between source (Australian history book) and target (Francophone readership) cannot be a relationship of equals, but one containing a basic quality of power. The receptor (coloniser) claims the moral authority of domination over which texts are chosen as well as how they are to be translated. Our choice has not yet been subjected to such relations of power (it might when we try to have it published). Therefore, the translator has chosen not to let the target text diverge from the source text to not interfere with the writing. This was particularly important for primary sources, which may hold meanings to be explored. Indeed, they reflect contemporary discourses and contexts. Therefore the translator has opted for fidelity which is not, however, abusive as described by Philip E. Lewis with his concept of ‘abusive fidelity’ where fidelity means that the result sounds strange to most readers. The translator has also stepped in adding blue footnotes to facilitate the reading. Thus common Aboriginal words such as nulla nulla or tomahawk are explained and well-known Australian people are briefly introduced (Dame Mary Gilmore, Ned Kelly, Charles Perkins). It was also decided to translate titles of articles and books (English titles to be given in a bibliography). Names of places have not always been translated but two maps enable the readers to localise the major towns. Some typographical mistakes have been corrected, for example, Faulklands instead of Faulkland or Dobson instead of Dodson. When the words used have been considered important to keep, they have been translated with the English word(s) in bracket(s) (e.g.


[rogue darkies]). At other times, we have decided to translate literally as for ‘three-quarter cast’ Aborigine (‘trois-quart aborigène’). The names of two governmental agencies, the ‘Aborigines’ Protection Board’ and the ‘Aborigines’ Welfare Board’, have been translated to help readers understand the change of policies from ‘protection’ to ‘assistance’.

The translation enables us to compare the vocabulary used by French and English colonisers in the Pacific to describe the Native population of their newly acquired territories. A historical glimpse into the history of New Caledonia suggests a different approach towards the Indigenous population which enables to draw an analogy. Parallels can be drawn between these two distant colonies as both were used at first as penal settlements while giving to the French and English a strategic outpost in the Pacific. Despite such similarities, the policies implemented towards the Natives were quite divergent. The colour of the skin was not, for example, an essential method of segregation in New Caledonia. Therefore, a person whether White or Black would be identified as Kanak if she/he lived in one of the reserves. Consequently, words and phrases such as ‘full-blood’, ‘half-caste’, ‘quadroons’, ‘light-caste’ and ‘octrooons’ used to determine the Aboriginality of people are not common in French.

A similar vocabulary was used in the Francophile Islands of the Antilles with the word *mulâtre* while the Spanish and Portuguese used in their colonies *mulatto* or *mulato*31. They are still commonly used in these two languages. The French term *mulâtre* is

---

30 The following terms were used in the Antilles or in relation to Brazil as they were commonly used in Portuguese. The classification was dependent on the part of ‘black blood’ one person had. Therefore if a person was born from the union between one ‘black’ and one ‘white’ = ‘mulâtre’ (‘half-caste’); union ‘mulâtre’ – ‘white’ = ‘quarteron’ (‘quadroons’); union ‘quarteron’ – ‘white’ = ‘octavon’ (‘octrooons’); union ‘mulâtre’ – ‘noir’ = ‘câpre’ or ‘griffe’. In C. Biondi, “Le problème des gens de couleur aux colonies et en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle,” *Cromohs* 8 (2003):1-12 <http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/biondi.html> (21.06.2007).
31 From Spanish *mulo*, mule.
still used in the Antilles but not in France. It is however connected to slavery and has a derogatory meaning.

The literal translation of words such as ‘half-caste’, ‘quadroon’ or ‘octoroons’ would ensure that the concepts underlined are not forgotten or wiped out as they were essential to the Aboriginal policy of the New South Wales Government. Indeed, when reading personal accounts of Aboriginal people born in the first half of the twentieth century, one notices that they always specify the ‘category’ to which they belong. These words are, however, not used in *Custodians of the Soil*. We find three different words that refer to people born from parents of different ‘racial’ origins. ‘Half-caste’ was the term most widely used by the Governments and the media until the 1970s, while academics tended to use terms such as ‘part-Aborigine’ or ‘mixed-blood’. These differences are difficult to make in French. Instead of using the term ‘métis’ we have decided to translate them with the word ‘sang-mêlé’. This old-fashioned term appears more faithful to the historical context. The other term widely used by the New South Wales Government and its agencies or any newspapers was ‘full-blood’, which has been translated by ‘de race pure’. These two terms are instrumental to a good understanding of Australian history as they demonstrate how racist scientific theories and the belief in ‘races’ dominated the policies implemented.

In colonies other than South Africa and Australia, the concept of *métissage* was more common. *Métissage* was, however, a notion which could be seen as dangerous for the Governments for its propensity of undermining ‘both national identity and the Manichaean categories of ruler and ruled’\(^{32}\). This was especially the case in Australia where the union of the Federated States in 1901 was supported by the ‘White Australia’ policy. Ann Laura

Stoler argues that a reappearance of ‘symbolics of blood’ in nineteenth century science was not innocent; it aimed at consolidating racism.\textsuperscript{33} Table [1-1] illustrates the interest shown by the Government in the number of Aboriginal people living in New South Wales and their ‘caste’.

**Table [1-1]: Population in Aboriginal ‘stations and camps under the control of Local Boards’\textsuperscript{34}**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>‘Full-bloods’</th>
<th>‘Half-castes’</th>
<th>Total</th>
<th>Quadroons</th>
<th>Octoroosons</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1908</td>
<td>291</td>
<td>1,099</td>
<td>1,390</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1909</td>
<td>2,123</td>
<td>5,247</td>
<td>7,370</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1910</td>
<td>1,872</td>
<td>5,085</td>
<td>6,957</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1911</td>
<td>1,917</td>
<td>5,117</td>
<td>7,034</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1912</td>
<td>1,861</td>
<td>5,054</td>
<td>6,915</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1914</td>
<td>1,730</td>
<td>5,049</td>
<td>6,779</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1915</td>
<td>1,597</td>
<td>4,983</td>
<td>6,580</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1918</td>
<td>1,326</td>
<td>4,921</td>
<td>6,247</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1920</td>
<td>1,238</td>
<td>4,532</td>
<td>7,228</td>
<td>1,123</td>
<td>335</td>
</tr>
<tr>
<td>1921</td>
<td>1,281</td>
<td>4,867</td>
<td>7,551</td>
<td>1,047</td>
<td>356</td>
</tr>
<tr>
<td>1922</td>
<td>1,231</td>
<td>4,740</td>
<td>7,374</td>
<td>1,054</td>
<td>349</td>
</tr>
<tr>
<td>1923</td>
<td>1,214</td>
<td>4,783</td>
<td>7,322</td>
<td>1,021</td>
<td>304</td>
</tr>
<tr>
<td>1924</td>
<td>1,084 (675 men 2,871 men 225 children)</td>
<td>5,185 (2,516 women)</td>
<td>7,510</td>
<td>885</td>
<td>355</td>
</tr>
</tbody>
</table>

\textsuperscript{33} Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*, 151.

\textsuperscript{34} Data from Official Year Books, Mitchell Library.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>‘Full-bloods’</th>
<th>‘Half-castes’</th>
<th>Total</th>
<th>Quadroons</th>
<th>Octoroons</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>1,036</td>
<td>6,035</td>
<td>7,071</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td>1926</td>
<td>592 men</td>
<td>3,223 men</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>439 women</td>
<td>2,812 women</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1928</td>
<td>1,201</td>
<td>6,844</td>
<td>8,045</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>687 men</td>
<td>3,732 men</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>514 women</td>
<td>3,112 women</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1929</td>
<td>1,234</td>
<td>7,108</td>
<td>8,342</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>720 men</td>
<td>3,829 men</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>514 women</td>
<td>3,279 women</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1930</td>
<td>992</td>
<td>7,926</td>
<td>8,918</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>582 men</td>
<td>4,318 men</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>410 women</td>
<td>3,608 women</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1931</td>
<td>867</td>
<td>8,503</td>
<td>9,370</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>530 men</td>
<td>4,554 men</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>337 women</td>
<td>3,949 women</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1933</td>
<td>1,229</td>
<td>8,485</td>
<td>9,714</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>715 men</td>
<td>4,606 men</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>514 women</td>
<td>3,879 women</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1934</td>
<td>1,008</td>
<td>9,373</td>
<td>10,381</td>
<td>N/A</td>
<td>N/A</td>
</tr>
</tbody>
</table>

During the first years of the twentieth century, these statistics enabled the Government to evaluate the fluctuation of the Aboriginal population and to quantify the number of ‘full-bloods’ and ‘half-castes’. It was only from 1920 to 1924 that the categories of ‘quadroons’ and ‘octoroons’ were used to clinically identify the lineage of Aboriginal people. As the contemporary popular belief stressed the imminent disappearance of the Aboriginal population, the Government was expecting to notice a decline in the total number. From 35

35 From 1928 other data were given such as number of people nomadic, in regular employment and on reserves.
1929, the statisticians were much more concerned about the way of life of the Aboriginal population. Thus, while the Aboriginal people were still separated into two categories ‘half-castes’ and ‘full-bloods’, their work status was stated. Three categories were given: nomadic, regular employment or living on reserve. Such a classification meant that people living a nomadic life were not considered as having regular employment. This need to classify was a common feature of colonial politics; it assisted the construction of categories to better control and exclude. When the Government realised that Aboriginal people were not ‘dying out’, it sought more details about their way of life. Table [1-2] demonstrates a will to quantify the number of persons living on reserves. Those living outside reserves might have been difficult to count accurately due to their nomadic way of life. Table [1-3] demonstrates a concern from 1915 about the distribution number of Aboriginal people regarding their age. We note a constant increase of Aboriginal people under the age of twenty.

In 1951, the Board declared that ‘[i]n view of certain inconsistencies in describing the caste of mixed bloods, the Board approved of the principle that for administrative purposes the description [of the caste of ‘mixed bloods’] should be restricted to ‘half-castes’ and ‘light-castes’ and that an [A]borigine should not be referred to as a ‘full-blood’ unless it is reasonably clear that there is no admixture of any blood other than [A]boriginal.’ The colour of one’s skin was still seen as a sign of his/her race. 

---

36 Minute Book, Aborigines Welfare Board, 15.05.1951, 4/8545, NSW State Records.
Table [1-2]: Further information given about the Aboriginal population in *The Official Year Book of New South Wales*\(^{37}\)

<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>‘Full-bloods’</th>
<th>‘half-castes’</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1929</td>
<td>156 nomadic</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>306 regular employment</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>429 on reserves</td>
<td>840 nomadic</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>1,940 on reserves</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1930</td>
<td>176 nomadic</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>188 regular employment</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>361 on reserves</td>
<td>1,085 nomadic</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>2,238 on reserves</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1931</td>
<td>133 nomadic</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>120 employed</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>290 on reserves</td>
<td>1,106 nomadic</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>2,685 on reserves</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1933</td>
<td>177 nomadic</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>108 employed</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>699 on reserves</td>
<td>959 nomadic</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>3,015 on reserves</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1934</td>
<td>547 on reserves</td>
<td>3,491</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Table [1-3]: The number of Aboriginal people and their age (1915-1917)\(^{38}\)

<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>Under 20</th>
<th>20-40</th>
<th>40-60</th>
<th>Over 60</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1915</td>
<td>3,248</td>
<td>1,949</td>
<td>1,036</td>
<td>347</td>
</tr>
<tr>
<td>1916</td>
<td>3,175</td>
<td>1,951</td>
<td>1,079</td>
<td>394</td>
</tr>
<tr>
<td>1917</td>
<td>3,081</td>
<td>1,804</td>
<td>1,029</td>
<td>333</td>
</tr>
</tbody>
</table>

\(^{37}\) The Official Year Books, Mitchell Library.

\(^{38}\) The Official Year Books, Mitchell Library.
Postcolonialism and local histories
Post colonialism has highlighted the significance of local histories as well as the need to acknowledge the accounts of events given by their participants. History cannot be written anymore without a careful analysis of the primary source documents found in archives. One needs to deconstruct and analyse the dominant texts and discourses because of the relative historical absence or silence of minority groups such as Indigenous people or women. As Bronwen Douglas points out, ‘ethnographic, feminist and social historians [are] necessarily reliant on alien, hostile or indifferent texts which require creative critical reading, across the grain of their often repugnant politics and morality.’39 My official source material was found in the New South Wales Government archives, in particular the files of the Department of Education and other Government agencies such as the New South Wales Aborigines Protection Board. The Missions’ newsletters have given an interesting insight of their aims and their views about Government policies and Aboriginal people.

The information found in the archives, written by White administrators or missionaries, and stories narrated in Aboriginal life writings relating to the same period give different versions of events that are like many pieces we can add to the jig-saw puzzle, which help draw a more accurate picture of history. Jackie Huggins points out that ‘had Aboriginals been interviewed during the [M]ission and Government reserve period, for example, their accounts would have been entirely different from those written by missionaries to their church societies and by administrators in their annual reports to the

Government.'

This is illustrated by an account regarding the Burrabeedee mission (fifteen kilometres out of Coonabarabran):

From the manager’s point of view the mission was disbanded ‘because we lived like [W]hite people’ and ‘should never have had a mission in the first place’… These comments ignored the fact ‘that the people live there because they chose to, that it was their place and the official status of Burrabeedee was originally by invitation. Mary Jane Cain wanted the children to be educated at a school there, and so agitated for a formal reserve to be set up for her people.’

Different writings, such as archive material, newspapers and newsletters can be used to write a social history of the intervention of Missions and Government in Aboriginal reserves. To use such sources one needs to acknowledge how important it is to know how knowledge is constructed. The contemporary political context helps to better understand the political positions of the ‘knowers’. Indeed, people’s memories are shaped by contemporary concerns and dominant historical narratives. When using newsletters or newspapers, one needs to recognise their subjectivity and the particular jargon or language that they habitually use. When the writing is a life story, it is influenced by the personal context of the writer. The contemporary context also influences the publication of any writing and ‘is not and cannot be value-neutral.’ It is important to envisage the issues related to how and why papers were written. Newspapers and newsletters published by the Missions had, for example, a specific readership and doctrinal purpose. The information printed aimed at obtaining public support and ensuring the donation of funds from individuals or institutions. At times, they used their newsletter as a means to point out their autonomy from the Government, that is, a non-

conformist theological viewpoint. A historical-sociological framework enables the integrative construction of historical transcription (events, facts, people) with the explanatory rigour of theories of power (agency and structure). Thus the use of sources as diverse as Government files, missionaries’ reports and Aboriginal writings will assist in reconstructing a more comprehensive history of the intervention of Missions and Government in New South Wales Aboriginal reserves.

Accounts left by White administrators are highly subjective and they can be hostile and ignorant of the culture. Their reading helps in understanding more completely the context in which they were written. The binary Black/White is not the only one present in such writings. Indeed, Government documents are sources recorded by White people who were also, on the main, middle-class males. Thus the concepts of gender and class need to be taken into account. In the newsletters published by the two non-denominational Missions in New South Wales, the United Aborigines Mission (UAM) and the Australian Inland Mission (AIM), there are reports written by women missionaries. Interestingly, women were at the forefront of these two Missions. The first people to be sent at the beginning of the twentieth century by the UAM to evangelise Aboriginal communities were women, usually single and dedicated. Their experience gave these women a unique knowledge of Aboriginal communities and explains their influence on Aboriginal people. Yet, they tended not to pay much attention to the material conditions of life as they were more interested in shaping the spiritual life of their flock. Their actions were atypical. Indeed, these intrepid young women did not hesitate to go and live among Aboriginal people often in remote places. Contrary to other States such as Western Australia (Kimberley) or the Northern Territory, the gender
order perpetuated and held up by the Catholic Church was not reflected in non-denominational Missions. Indeed, female missionaries were the first to go and live in New South Wales Aboriginal reserves. The non-denominational Missions were following the example set up by missionaries sent to China (for example, the China Inland Mission that was London-based). The New South Wales missionaries did not come, however, from the ‘mother country’ or another European state but from local evangelical societies usually based in Sydney and its suburbs. These missionaries had a distinctive position in Australian society. Indeed, while they belonged to the White community, their action disconnected them from it. At that time, women were supposed to be the ‘custodians of family welfare and respectability and dedicated and willing subordinates to and supporters of men.’ Yet these single women were choosing a life that did not tie them to the domestic sphere, which had been celebrated by Archbishop William Saumarez Smith in a sermon given to the 1902 annual service of the Mother’s Union in Sydney. Not only did he deplore ‘intemperance, impurity and gambling as the “great evils” of the day’ but he also argued that they were ‘ills that were incurable through legislation’. His solution was to emphasise the importance of ‘domestic Christianity’: ‘home teaching, home discipline, home religion were the remedies’ and women were its guardians. Most female missionaries left the Missions after getting married, unless their partner was also keen to work in the same field. Nevertheless, one

43 Christine Choo, Mission Girls. Aboriginal Women on Catholic Missions in the Kimberley, Western Australia, 1900-1950 (Crawley: University of Western Australia Press, 2001), 60.
44 Stoler, Carnal Knowledge, 61.
45 It is always interesting to recall such discourses which illustrate that these ‘ills’ existed in White communities and were not exclusive to Aboriginal communities. The 1882 organisation of the Women’s Christian Temperance Union united women from all the main Protestant denominations to combat the growing secular culture and the decline of public morality (Sunday observance, drunkenness).
47 If a missionary male or female married a person who did not belong to the Mission, he/she was immediately excluded.
could argue that their ability to live by themselves was unsettling the accepted status of women long before there was an awareness of this issue in their own society. This can explain why most of the time they were not well accepted by country people who could not understand their decision to stand by Aboriginal people. My study does not cover the impact women missionaries had on Aboriginal communities regarding gender relations. Barry Morris has, however, mentioned how Aboriginal men avoided them. This avoidance can be illustrated by the report written by a woman missionary stating that after having lived in a mission for some thirteen months, she ‘[had seen] very little of the male part of the community’. For the Aboriginal communities, missionaries were White and were consequently seen as an authority even though it was distinct from the Government. Whether they worked for Missions or for the administration, the experiences of White women have not been fully acknowledged.

49 The antipathy of the White community towards the Missions can also be explained by their occupation of Crown lands which were coveted by settlers.
51 Anna Cole argues that ‘other than the stories of missionary women, for the most part the story of women’s work in the colonial administration has been shunted to the sidings of history.’, Anna Cole, “Unwitting soldiers. The Working life of Matron Hiscox at the Cootamundra Girls Home,” Aboriginal History 27 (2003): 148.
The missionaries’ attempt to control Aboriginal people’s spiritual life was resisted as evidenced by the organisation of their own church (Pentecostalism). This will be expanded upon later. C.D. Rowley has contrasted the impact of Missions in Australia and in Melanesia and wondered how to explain that ‘the religious movements which [Aboriginal people] tend to support, in areas where they have accepted Christianity, tend to be those which win least support from other Australians?’ We will show that the expansion of a Native Church seems to have been an answer to a tightening of the administration’s control in the 1930s. This sphere of freedom given by the two non-denominational Missions was a sphere of resistance that has not been recognised. For example, after a decade, the UAM was losing its grip on the organisation of the Conventions and consequently had to recognise Frank

---

53 C.D. Rowley, “‘And some fell upon Stoney Places’. Some Thoughts on why Missions on the Australian Continent have been less successful than Missions to the Melanesians,” *Journal de la Société des Océanistes. Les missions dans le Pacifique* 25 (1969): 137.
Roberts Senior as a pastor. \(^{54}\) For many years he was considered only as a ‘[N]ative helper’, as were many other Aboriginal people who worked for years for the Mission but received little acknowledgement. This is particularly the case for two Aboriginal personalities who lived in Purfleet: Bert Marr Senior and Ella Simon.

Yet, many Aboriginal people have embraced various forms of Christianity. The map representing Christian missions published in the *Macquarie Atlas of Indigenous Australia* illustrates the lack of acknowledgement of the work done by the UAM and the AIM in New South Wales. It can be compared with a map, drawn with data taken from the Missions’ newsletters, which shows the presence of these two Missions in New South Wales.

\(^{54}\) Pastor Frank Roberts Senior appears to have been a person who always stood up to defend his territory and his independence (see Chapter 6).
Map 2 – Christian Missions 1870-1960

55 Map 8.28, In Interactive Macquarie Atlas of Indigenous Australia, Ltd. 
Map 3 - Map locating the Aborigines' Inland Mission and the United Aborigines' Mission in New South Wales.\textsuperscript{56}

\textsuperscript{56} Olivier Rey-Lescure, University of Newcastle.
Christianity

In the 1970s, Charles Rowley pointed out that we could not ignore that ‘Aboriginal Christianity is [and was] an important dimension of Aboriginal life’. The 2001 census confirms this statement since around 283,000 Indigenous people (nearly 70% of the total Indigenous population) recognise that they have a Christian religious affiliation. Of these, the majority are Anglicans (34%) or Catholics (33%). The Uniting Church accounts for 9% and Evangelical churches (Baptists and Aboriginal Evangelical Mission) for 8%. The Lutheran Church and Pentecostalism each represented 4%. Aboriginal people such as the Bandjalang have been able to achieve status and authority within the Pentecostal sect. It was one of the first spheres in which Aboriginal people could make a decision without interference from White people. They would for example organise an annual conference with only Aboriginal people attending. In 1940, Frank Roberts Senior organised, with his oldest son and independently of the UAM, the first annual convention at Cubawee ‘for the deepening of the spiritual life’. Afterwards, the idea of an autonomous Indigenous Church gathered support within the Missions.

In the late 1960s, while Kath Walker (Oodgeroo Noonuccal) was asking that ‘Church personnel should be fully trained to work in this field’, she was also minimising this remark by adding that she wanted ‘to express [her] appreciation of the work done by the churches in the past: had they not taken an interest the Aboriginal race could have met with a far worse

---

fate than it has.\textsuperscript{61} This is a viewpoint which is often overlooked because the Church personnel’s cooperation with the Government and its policies has been emphasised. Yet, contrary to the majority of White people, these missionaries were some of the few Whites who rejected the idea that ‘extinction was a law of God or of nature.’\textsuperscript{62}

The dearth of study about New South Wales’ twentieth century missionaries can be explained by the rejection of their ‘legacy’ as a younger generation of Aborigines rejected White values to more strongly assert their culture. This lack of interest contrasts with the discussions related to the missionaries to Aborigines of the second quarter of the nineteenth century. Indeed, it has been pointed out that no group of colonial clergy has been so much discussed as these few dozen men who, in their day, enjoyed little notice and less success.\textsuperscript{63}

The decision to send missionaries to work exclusively among the Aboriginal population was taken quite late since the first missionary was sent in 1821, thirty-three years after the European settlement. The British Government was clearly not interested in ‘civilising’ or ‘evangelising’ the Natives of Australia. Although twelve copies of \textit{Wilson’s Instructions for the Indians}\textsuperscript{64} were among the books brought in the first fleet, the first chaplain, Richard Johnson, made no effort to make contact with Aboriginal people.\textsuperscript{65} The lack of concern about the ‘evangelisation’ of the Australian colony is demonstrated by the response to

\begin{itemize}
\item \textsuperscript{63} J. D. Bollen, “English Missionary Societies and the Australian Aborigine,” \textit{The Journal of Religious History} 9 (1976-77): 263.
\item \textsuperscript{64} This book was published by the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts in R. C. Petersen, “Instructing the Indians at Botany Bay,” \textit{Aboriginal History} 24 (2000): 132.
\item \textsuperscript{65} John Harris, \textit{One Blood. 200 years of Aboriginal Encounters with Christianity, A story of hope} (Sydney: Albatross, 1990), 40-41.
\end{itemize}
Johnson’s request in 1792 for two missionaries to be sent out to teach Aborigines. His demand was not even answered.\textsuperscript{66}

The role of religion in Australian history tends to be a neglected topic.\textsuperscript{67} Yet the influence played by different Missions is important to acknowledge because it has created divisions in Aboriginal communities. Pastor Bill Hollingsworth has for example pointed out that it ‘has been a major source in reducing Aboriginal solidarity with one another on major issues such as land rights’.\textsuperscript{68} Indeed, some Aboriginal people rejected completely the intrusion of these two White institutions. Fred Maynard, leader of the Australian Aboriginal Progressive Association (AAPA) in the 1920s, was suspicious of the Aborigines Protection Board and the missionaries’ motives and he warned his people against ‘these so called civilised methods of rule, under Christianised ideals, as they claim of civilising our people under the pretence of love’.\textsuperscript{69}

William Cooper, Secretary of the Australian Aborigines’ League (AAL) and Mr. J. T. Patten, President of the Aborigines’ Progressive Association (APA) did not agree. Indeed, W. Cooper wrote a letter to the Minister of the Interior John McEwen in 1939 to ‘dissociate [himself] and the league from the published utterances of the President of the newly formed Aboriginal organisation [APA]’ regarding missionaries and Missions which were labelled as ‘our greatest enemies’.\textsuperscript{70}

\textsuperscript{66} Petersen, “Instructing the Indians at Botany Bay,” \textit{Aboriginal History} (2000), 138.
The role the missionaries played in twentieth century New South Wales is a sensitive issue. Indeed, their mission to ‘civilise’ the Aboriginal population meant that they were the agents of White society. Their involvement in the implementation of the assimilation policy demonstrates that they accepted the concept that Aboriginal people had to conform to White society’s expectations. Missionaries seem to have been aware that a distinction between Christianity and Western civilisation had to be made. Such a remark was made in the 1930s in the newspaper published by the UAM:

> Western civilisation is not quite the same thing as Christianity. To make a native wear pants, sit at a table, eating a three-course meal, does not necessarily indicate the possession of Christianity; it may be the outcome of it, but it is not identical with it.  

For Charles Perkins, this was sufficient to find them guilty of racism. In his autobiography, he points out the effect of his frank criticism of religious people:

> My attacks on [W]hite racism were most bitterly resented by church groups to whom I often spoke. The leaders became very hot under the collar about it because I dared to say that many religious people who had given half their lives to Aborigines had really wasted their time. This was a terrible thing to say to people who had devoted their life to something.  

Frantz Fanon has also denounced the role of missionaries in colonies without any compromise: ‘We shall have no mercy for the former governors, the former missionaries. To us, the man who adores the Negro is as “sick” as the man who abominates him.’

A more recent view is given by Aileen Moreton Robinson who remarks that Christianity has played ‘an important part in the containment of Aboriginal women on

---

71 Mr. Jas. Page, “A Big Task,” _The United Aborigines’ Messenger_, 01.09.1933, 3.
72 Charles Perkins, _A Bastard like Me_ (Sydney: Ure Smith, 1975), 184-5.
reserves and missions’. There is no doubt that the transformation of Indigenous women was seen as a way to ‘civilise’ their families and communities to facilitate the British imperial expansion. Moreton-Robinson points out, however, that ‘Christianity served as a tool of resistance in some contexts by contributing to the moral grounds for projecting Aboriginal women’s rights and value as human beings.’ We can therefore argue that the impact of missionaries is ambivalent. On the one hand it could reinforce women’s self-esteem while on the other hand it contained women in their so-called ‘sphere’. Missionaries had a stronger impact on women because they were more likely to stay in the reserve while the men had to go and work outside the reserves. Furthermore, women and children were of particular interest to the missionaries as they were their primary ‘targets’. Nonetheless, while Christianity ensured ‘the compliance and docility’ of Aboriginal people, ‘it also exposed to them the hypocrisy of its own teachings through the gap between white practice and beliefs.’ This is a viewpoint which is often pointed out in autobiographies. To understand the impact missionaries had on Aboriginal communities, it is important to read accounts narrated by Aboriginal people. Despite the presence of a ‘white ghost’, they give an opportunity to people to speak back to the colonial archives. They can be found in published life stories, in the Bringing them Home Report and interviews. Since the 1980s, more than three dozen Indigenous Australian women’s life writings have been published in Australia.

---

77 Cf Ella Simon and Margaret Tucker.
Aboriginal Life Stories

Life stories have played an important role in my understanding of Christianity. The specificity of writings such as autobiographies, life writings or biographies is therefore important to acknowledge. Books which relate the life stories of Aboriginal identities and Aboriginal women in particular constitute a specific genre. Indeed, the first ‘autobiographies’ published cannot be characterised as such because they were written by another person, called the ‘white ghost’ because she/he was not always named. For example, the help of a non-Aboriginal person was not even acknowledged in the first edition of Ella Simon’s book. The process of the writing is only explained in the second edition and the name of the person is also given. Jennifer Anne Jones demonstrates how editors and/or the person(s) helping the narrator can influence her/him.

It is important however not to overemphasise the role played by Christianity. Indeed, the first life stories published point out that the acceptance of the Christian faith did not impact on the importance given to Aboriginal culture. Thus, the story narrated by Ella Simon for example stresses her Aboriginality and her Christianity while giving credit for these two essential aspects of her personality to her Aboriginal grandmother. Thus, she does not consider the missionaries, who were living in Purfleet on the Reserve during her childhood, as her main mentors. This demonstrates that a narration of a life history can be seen as a process of reconstruction rather than simply resurrecting the past. Therefore the person is ‘creating herself with the telling, a process of self-narration in its double sense.’ Despite this

resistance, Ella points out how missionaries helped some Aboriginal people keep their self-esteem. Margaret Tucker who belonged to the same generation as that of Ella (born in the early 1900s) also presents Christianity as a positive tool that stressed the importance of one’s character, while affirming that colour did not matter. Missionaries were often the first White persons to treat Aborigines as human beings and have them feel that way. Although such narratives are, as any autobiography, subjective and were edited by publishers and others, they demonstrate that, while many contemporaries of the missionaries respected them, they did not blindly follow their teachings but incorporated them into their traditional beliefs.

Ella Simon’s acknowledgement that her two formative influences were Christianity and Aboriginal culture and traditions has particularly triggered my interest. One can read the following dedication on the first page of her book:

This book is dedicated to my grandmother, who taught me about being both Aboriginal and Christian and who cared so much for all people; and to my father for his honesty with the people he knew he had wronged. It has been made possible through my faith in God who enables me to love.  

Margaret Tucker also seems to resist the idea that missionaries could have a total ascendency on her people. This can be illustrated by an anecdote about an elder called Nkuppa Taylor, who was the children’s ‘favourite teller of stories about olden times’. While he was telling them tales one day before Sunday school, the children were so captivated that they forgot the time until they heard the voice of Miss Brown, the reserve’s missionary, calling them. Margaret recalls that they:

all jumped up guiltily, but dear old Nkuppa said half in the language and half in English: ‘Do you know we had the Good Spirit a long

---

81 Pamphilon, “Telling Tales out of School,” 35.
time before you [W]hite people came here? The Good Spirit is everywhere. We know Him long before you [W]hite people come, everywhere in the bush He live, Him Good Spirit.\textsuperscript{83}

By pointing out the traditional spirituality of Aboriginal people, Margaret Tucker downplays the influence of Christianity and missionaries.

Della Walker remarks that her faith in Christianity allowed her to better confront her problems: ‘If I wasn’t a Christian woman I’d have been in a mental home with all the worries and struggles I’ve had in life. It’s lovely to have a Saviour that you can look to’.\textsuperscript{84}

For people from that generation, Christianity was a belief that helped Aboriginal women hope for better times: MumShirl points out that her ‘mother was a very pious woman, as many of the women at Erambie were.’ And she justifies this devotion by a need to stick ‘to the religion because there was so little Aboriginal women could cling to’.\textsuperscript{85}

We can also argue that companionship was an important reason for going to church as it gave women an opportunity to socialise when their movements were restricted by the administration. When Marie Dundas mentions the missionaries who lived on the reserve she remarks that:

most of the stories about Christmas and religious celebrations include something of Miss Knight and Miss Barnett, who came to Burrabeedee as missionaries by horse and sulkie [sic] in about 1924. They lived and worked with the people for thirty years and were very much an institution in Burrabeedee life.\textsuperscript{86}

They come from somewhere, I dunno. They never had no husbands, no kids, only their two selves they were, just two women alone and they come here to Burrabeedee.

\textsuperscript{83} Margaret Tucker, \textit{If Everyone Cared}, 58.
\textsuperscript{84} Della Walker, \textit{Me and You. The Life Story of Della Walker as told to Tina Coutts} (Canberra: Aboriginal Studies Press, 1989), 68.
\textsuperscript{85} MumShirl. \textit{An Autobiography with the assistance of Bobbi Sykes} (Heinemann Educational Australia, Richmond, 1987), 18.
\textsuperscript{86} Margaret Somerville with Marie Dundas et al., \textit{The Sun Dancin’}, 102.
We always thought Miss Knight was Miss Barnett’s husband (laughing), but they both wore dresses (much laughing).\textsuperscript{87}

We used to have Sunday School in the morning at the mission and then we’d go up to Aunty Charlotte’s…Then everybody’d go to church in the afternoon. Thirty years they was with us and they’re buried up ’ere in the cemetery in town.\textsuperscript{88}

Historian John Harris also refers to the narratives of Margaret Tucker, Ella Simon and Glenyse Ward for documentation in his comprehensive study of Aboriginal encounter with Christianity and the emergence of an Indigenous Aboriginal church.\textsuperscript{89} Their accounts have tended, however, to be silenced by a new generation of autobiographies which are more radical. Rosamund Dalziel argues that these more recent autobiographies aimed at countering ‘the shame derived from institutionalised and attitudinal racism by constructing narratives that offer alternative perspectives to European myths of Aboriginal inferiority’.\textsuperscript{90} Dalziel believes that these first Aboriginal narratives are silenced because people are uncomfortable with ‘unfashionable commitment to the religious values introduced by European missionaries’.\textsuperscript{91} This constitutes what she calls a shaming mechanism which silences some of the first narratives. Despite their beliefs, they do criticise and denounce the Government policies by illustrating their impacts on Aboriginal communities.

Ella Simon’s life story has been published by two different editors. The difference between the two editions demonstrates how important it is to know the contemporary context to the writing but also to the publication of a book. Indeed, the foreword printed in the first edition (in 1978) was written by the famous University of Sydney anthropologist

\textsuperscript{87} Marie Dundas in \textit{The Sun Dancin’}, 103.

\textsuperscript{88} Janet Robinson in \textit{The Sun Dancin’}, 124.

\textsuperscript{89} Harris, \textit{One Blood: 200 years}, Simon: 585, 589, 601-603; Tucker: 569, 579, 598-599, 621, 629; Ward: 558.

\textsuperscript{90} Rosamund Dalziell, \textit{ Shameful Autobiographies. Shame in Contemporary Australian Autobiographies and Culture} (Carlton South: Melbourne University Press, 1999), 172.

\textsuperscript{91} Dalziell, \textit{Shameful Autobiographies}, 173.
Adolphus Peter Elkin and it emphasises Ella’s conformity to the expectations of the white society. The second one, published in 1987 had a different foreword written by the poet Les Murray. It is a posthumous edition of the book as Ella died in 1981. The first page of the book is entitled ‘Changes to the edition’ and it points out that:

Ella was not happy with the original Foreword and this has been replaced by one that she did like. It originally appeared as a book review in the *Sydney Morning Herald* and Les Murray has generously rewritten the article for this edition. He also suggested adding the Afterword, about how the book came to be written, and helped with its creation.  

Murray’s influence in this book is important to acknowledge as his suggestion to add an ‘afterword’ made the ‘white ghost’ Ann Ruprecht visible.

We could argue that her story could be considered as a ‘battler autobiography’ as Mudrooroo defines it.  

Indeed, despite ‘her handicaps of race and social position’ Ella manages to become justice of the peace, president of the local Country Women’s Association Branch and manager of a shop selling Aboriginal artefacts. Thus her account supports the myth of the battler according to which anyone, even Indigenous persons, can be successful if they are determined enough. Unlike Indigenous writers who grew up in the assimilation period and revolted against it, Ella’s account was more about sharing her Aboriginal culture while denouncing the discrimination she encountered all her life. She points out the lack of tolerance and the injustices Aboriginal people suffered in a social and economic structure which rejected them. She mentions at the end of the book that she could not help thinking about what she would have become if she had been able to train for the job she had always

---

wanted to do, nursing. Her last sentence in the book is: ‘But, you know, I don’t think I’ll ever stop wondering what I might have been…’. Ella recorded her life story when she was living in town after the administration had forced her to move and leave her unsafe house which had been condemned. This move away from the place she had always been associated with must have been heartbreaking. Her husband was dead and she was by herself and noted that she still did not feel welcome in town. She could still hear “[t]he same old hurtful remark ‘I wonder why this old black woman got a house when so many whites need homes?’” And Ella comments: ‘There I was having to cope with having to be uprooted, alone and having a strong sense that my memories were being smashed all to pieces as they pulled down my old home and ruined my beautiful garden’. Thus Ella’s recordings were done after her memories were destroyed following a decision taken by the administration.

Her account is important because it illustrates the difficulties encountered by Aboriginal people in New South Wales. Yet, Mudrooroo argues that it is a literature of understanding which aims at explaining the experiences of Indigenous individuals to a White readership. His regret is that such accounts are becoming more common and they are taking over the activist literature. Indeed, there has been a sharp increase in the publication of Aboriginal life stories.

This increasing numbers of life narratives have, however, contributed to a resistance literature which is reorganising global knowledge. They are instrumental in the restoration of

---

94 Simon, Through My Eyes, 172.
95 Simon, Through My Eyes, 173.
96 Simon, Through My Eyes, 162.
97 Simon, Through My Eyes, 163.
98 Simon, Through My Eyes, 163.
99 In an interview given by Ella Simon, she exclusively talks about Aboriginal knowledge of her region (traditional stories or legends, way of life, name of places and their explanation). The interviewer seems fascinated and asks: 'tell us more'. This knowledge is not given in detail in her book, it was clearly not its aim. See transcript in Ramsland, Custodians of the Soil, 177-189.
the individual agency of minority groups. Such writings demonstrate how social memory is constantly subject to revision, amplification and ‘forgetting’.\textsuperscript{100} Ironically, the first people to have acknowledged the importance of the missions’ influence have been the Aboriginal people in these first accounts of their personal life published in Australia. The publication of their stories might have been decided by the publisher for their propensity to be considered as good examples of Aboriginal citizenship. Their stories are significant because they enable us to have accounts written from perspectives which better demonstrate the impact of the intervention of Church and Government in Aboriginal reserves and stations.

A Common Gender

Missionaries from non-denominational missions were mostly women and the first autobiographies mentioning the influence played by Christianity were written by women. Ella Simon was helped by Anne Ruprecht who later studied theology. Theirs was a shared belief in Christianity. Christianity might have played a more important role for Aboriginal women who were more likely to be staying in reserves or doing domestic work. The values of Christianity might have appeared to be essential to civilise them and inculcate the values expected of a woman. Aboriginal men had a different experience to women because their contact with their White counterparts was different when they were working in the farms. Unlike women who were working in a domestic sphere where their White counterparts were the ‘boss’, men’s White counterparts were often fellow workers. Therefore their relationships were more equitable.

\textsuperscript{100} Gilliam Whitlock, \textit{The Intimate Empire. Reading Women’s Autobiography} (London: Cassell, 2000), 181.
The writer

An interview of Leslie A. Ridgeway, a Worimi elder, reinforced my will to study the intervention of the missionaries and the Government in Aboriginal communities. Born in 1928 in the Port Stephens area, Les and his siblings were greatly influenced by the missionaries from the Australian Inland Mission. Les Ridgeway was the first Aboriginal man to work as a manager for the Aborigines’ Welfare Board. He was one of only three Aboriginal Mission Managers in New South Wales. He was a relief manager and had to move from place to place.\(^{101}\) He pointed out to me the importance of Christianity in inculcating moral values and forming good citizens while at the same time criticising the New South Wales Aborigines’ Protection Board for stepping in and ‘eventually getting rid of those people [the missionaries] because they were teaching us all the fine points.’\(^{102}\) Thus, he was bringing out a conflict of interest between the two institutions.

Despite the subjectivity of life stories, they clearly demonstrate the significance of the Missions’ actions in writing an accurate account of Aboriginal history in New South Wales, even though their involvement was not as important or as lasting as in other states. William Cooper wrote for example to the Minister for the Interior (30.10.1936):

> It is our considered opinion that emancipation and uplift can best be secured in cooperation with Christian Missions. This service is generally unselfish and certainly is most economical. We pay tribute to the work of all denominations among the [A]boriginal population.\(^{103}\)

\(^{102}\) Les Ridgeway in interview with Valerie Djenidi, Jesmond, 13.03.2006.
\(^{103}\) Bain Attwood and Andrew Markus, Thinking Black. William Cooper and the Australian Aborigines League (Canberra: Aboriginal Studies Press, 2004), 57.
His remarks about the administration were rather severe: ‘our [N]atives are boiling over with indignity at the way the managers and matrons are oppressing us’.  

It is also important to locate and identify the researcher and to acknowledge my ‘external’ position. Indeed, I am a French-Australian. My interest in my new country led me to the study of Australian history. My first research project about the dismantling of the ‘White Australia’ Policy illustrated how domestic policies had to take into account the influence of the international community as Australia was distancing herself from ‘the mother country’ and implementing a vast post-war immigration scheme.

As a person who grew up in a country where secular and religious spheres have no connection, the intervention of Churches and Government in Aboriginal reserves appeared a challenging topic. My opinion towards missionaries was strongly influenced by remarks my mother would make about her education in a Catholic boarding school from a very young age. She had to learn to speak French at school because the nuns forbade their pupils to use Breton, the language spoken by people who are natives of Brittany. Being an atheist, I must acknowledge that I did not start my research with positive views towards missionaries’ actions. Yet history is a field where one’s preconceptions cannot last. As is often the case, a closer look at the topic reveals the ambivalent role missionaries played in New South Wales Aboriginal reserves.

---

104 Letter Cooper to Reverend William Morley, Secretary Association for the Protection of the Native Races, 5.11.1938, in Attwood and Markus, *Thinking Black*, 103.
CHAPTER 1

Nineteenth Century Background

To understand more precisely the involvement of the Government and the Church in New South Wales Aboriginal reserves during the twentieth century, a review of their intervention in the nineteenth century will provide an essential background about the power structure of these White institutions. Indeed, attempts made during the nineteenth century by the colonial Government and British-based missionary societies to ‘control’ and ‘civilise’ the Native population are of particular interest and relevance. One important aspect is that the conversion of Aboriginal people to the Christian faith was not a high priority on the colonial agenda. The Government gave grants to denominational Missions based in Europe, which aimed at ‘evangelising’ Native peoples in colonial territory. The London Missionary Society, the Wesleyan Methodist Mission and the Church Missionary Society were the main missions active in India, Polynesia, China, Africa and Australia. Furthermore, some policies and practices towards Aborigines overlapped from the nineteenth to the first part of the twentieth century because of colonial missionary work.

---

106 It seems that the ministry to the convicts was not seen as a priority either. In the newsletter published by the AIM, the first Bishop of Tasmania was reported as commenting that ‘although the Minister of the Crown laughed at the quixotic idea of the conversion of such characters, permission was granted for the appointment and passage of a clergyman’. In Our Aim, 20.11.1923, 5.
The first Missions

The first report to the Parliament of NSW from the Select Committee upon Aborigines in 1980 acknowledges the early role missionaries played when the Government decided to allocate land grants to Aboriginal people in the early nineteenth century. Indeed, ‘the first land which colonial Australia set aside for Aborigines was in the form of grants to missionaries’. These grants were given to missionaries to establish schools and mission stations at Parramatta, Black Town and later Lake Macquarie and Wellington (in the central West of New South Wales, on the junction of the Macquarie and Bell Rivers). The missionary-controlled grants were not successful as Aboriginal people did not want to adopt an alien sedentary way of life and they retained their semi-nomadic life as long as they had access to their territory. This recognition that the first land set aside for Aborigines by the New South Wales colonial Government was granted to missionaries is significant as it indicated the beginning of a partnership between two White institutions.

Before the land grants, Governor Macquarie had established in 1814 a ‘Native Institution’ at Parramatta to educate and Christianise Aboriginal children. It was closed in 1823 and the children were then sent to the Black Town Settlement. Governor Macquarie had also granted land to Aborigines in 1815 at George’s Head, Port Jackson, to sixteen

---

107 First Report from the Select Committee of the Legislative Assembly upon Aborigines, 13.08.1980, ‘In 1825, 10,000 acres near Lake Macquarie were set aside for a native settlement’, 41.
108 Maria Nugent points out that a ‘place variously labelled ‘Blacks’ Camp’ or ‘Aboriginal Quarters’ began to appear on maps of the locality from 1884 onwards. This cartographic acknowledgement of the Aborig inal presence on the north head of Botany Bay occurred more than a decade before a reserve was formally gazetted for the ‘exclusive use of Aborigines in 1895’, in Maria Nugent, Botany Bay. Where Histories Meet (Crows Nest: Allen and Unwin, 2005), 54.
109 Peter Read argues that the institution ‘was the starting point for scores of such institutions in the following 150 years’, Peter Read, “Shelley’s Mistake: The Parramatta Native Institution and the Stolen Generations,” in The Great Mistakes of Australian History, eds. M. Crotty & D. A. Roberts (Sydney: University of New South Wales, 2006), 32.
families belonging to the Broken Bay group. The failure of such schemes could be explained by the method of giving land grants to missionaries themselves as they were considered as good ‘mediators’ for the implementation of the Government’s aim of ‘civilising’ the Aboriginal population. They were supposed to encourage the Aborigines on the one hand to restrain their nomadic and hunter-gathering way of life and on the other hand to settle down to farm a plot of land.

William Walker was the first missionary to Aborigines and he was only appointed in 1821 by the Wesleyan Missionary Society. After a visit to the Aborigines at Black Town in October that year, Walker had a simplistic view of his work as he wrote that ‘all they [the Aborigines] require is a few clothes, agricultural implements and a supply of food until their crops be reaped’. Walker’s experience in 1821-23 led the Wesleyan missionaries to support the establishment of a seminary for the maintenance and instruction of a select number of youths. The Government approved the project which was, however, abandoned in 1824 partly because of conflicts between the Wesleyan leaders.

In 1825, Governor Brisbane made the first land grant of 4,000 hectares near Lake Macquarie to the London Missionary Society and he appointed the Reverend Lancelot Edward Threlkeld. Following disputes about his expenditures, which were considered as excessive, the directors of the London Missionary Society decided in April 1828 to abandon the mission. Threlkeld managed, however, to secure a grant of land from Governor Darling in 1829 on the opposite side of the Lake, near Toronto. By 1840, the lack of converts led

Threlkeld to give up and view his mission as a failure. Governor Gipps terminated the New South Wales Government’s support in 1840 and the mission was officially closed on 31 December 1841.

In 1826, Governor Darling granted 4,000 hectares for a Church Missionary Society mission at Wellington and in 1827 Earl Bathurst authorised a grant of 4,000 hectares for a Wesleyan Methodist mission at Bateman’s Bay, south of Sydney. As early as 1839 a secular opinion maintained that there were only twelve Aborigines permanently resident at Wellington Valley.

One common feature of these Mission Societies was that they only partially covered the costs inherent in their intervention among Aborigines. Indeed, the Government provided some funding. The Church Mission Society made clear the terms in which it was entering the Australian field:

In the present state of the Society’s resources, the Committee would not have ventured to engage in such an undertaking as the present, except on the suggestion of his Majesty…to an invitation proceedings from such a high authority, and seconded by so liberal an offer, they could not have refused to accede.

Consequently, we argue that the Church Mission Society was above all an agent of the Government. The Mission Societies had accepted their role as an arm of the Government and of the British Empire and they were not willing to increase their financial involvement.

---


113 John Ferry, “The Failure of the New South Wales Missions to the Aborigines before 1845,” *Aboriginal History* 3 (1979): 34.

Despite such Governmental grants, it has been widely accepted that the nineteenth century denominational Missions failed in their desultory attempts to evangelise the Australian Aboriginal people of eastern Australia. As the missions were either closed down or taken over by Government or pastoralists gaining land grants or leases, no acknowledgement has been made of their overall impact (in non-religious terms) on the Aboriginal population. Niel Gunson points out that although the missionaries did not achieve the kind of conversion they were expecting, they did provide a framework to facilitate a social transformation.\(^{115}\) This is a viewpoint that has been argued in the context of other colonised countries. Western scholarship has been criticised for having failed to recognise the complex interplay between religion and social change.\(^{116}\)

In 1837, a Select Committee on Aborigines of the British House of Representatives was ‘appointed to consider what Measures ought to be adopted with regard to the NATIVE INHABITANTS of Countries where BRITISH SETTLEMENTS [were] made’.\(^{117}\) Its establishment followed a period of lobbying organised in the mid-1830s by the British reformist and evangelical factions after the end of slavery in the British colonies in 1833. The political evangelicals and reformists were in need of another major cause. The Committee recommended that the Natives should be compensated for their loss of land. Two measures were proposed as compensation: to promote their conversion to the Christian faith and to facilitate their civilisation.\(^{118}\) Heather Goodall argues that this concern voiced by the

---


\(^{118}\) Hilary M. Carey, *Believing in Australia. A Cultural History of Religions* (St Leonards: Allen & Unwin, 1996), 55. These were the instructions written by Queen Victoria in a letter sent to Sir John Young, incoming Governor of New South Wales.
reformist groups led to the creation of a Protectorate in the southern areas of New South Wales in 1838.\textsuperscript{119}

The Protectorate demonstrated a new approach as its agents, the protectors, were to travel with Aboriginal people. Thus, the nomadic lifestyle of the Aboriginal people was acknowledged by the administration. The first missionaries had understood the importance Aborigines gave to their nomadic life and their territory. The idea of moving with Aborigines, however, was not taken up seriously because it appeared contradictory to the ‘civilising habits’ the missionaries were supposed to inculcate.\textsuperscript{120} John Ferry mentions the attempts made by German missionaries at Moreton Bay to follow the Aborigines. They could do it only for brief periods as they had to grow their own food to be self-supportive. The Protectorate did not last and in the early 1840s the Land and Emigration Commissioners recommended the granting of ‘moderate reserves’ to the Aboriginal population in order to give them the possibility ‘to live not as hunters, in which case no good would be done, but as cultivators of the soil’.\textsuperscript{121} The 1842 Land Act allowed for the first time Crown land to be reserved for the use of Aborigines. It also began to regularise the sale of land in the colony.\textsuperscript{122} The British Secretary of State for colonies, Earl Henry Grey, viewed the small-scale reserves as a means to constrain Aborigines and to teach them ‘industry’, the basic principle of the Industrial Revolution in the United Kingdom.\textsuperscript{123} The Aboriginal population had to settle down to leave more land available and learn how to work.

\textsuperscript{119} Heather Goodall, \textit{Invasion to Embassy. Land in Aboriginal Politics in New South Wales, 1770-1972} (St Leonards: Allen & Unwin in association with Black Books, 1996), 46.
\textsuperscript{120} Ferry, “The Failure of the New South Wales Missions,” 29.
\textsuperscript{121} Goodall, \textit{Invasion to Embassy}, 46.
\textsuperscript{122} Goodall, \textit{Invasion to Embassy}, 47.
\textsuperscript{123} Goodall, \textit{Invasion to Embassy}, 47.
The Creation of Reserves

In 1849 the New South Wales Legislative Council established a Select Committee to inquire into the Protectorate and more generally into the conditions of life of Aboriginal people. In September 1849, the report criticised the Protectorate and recommended its cessation.\textsuperscript{124} From 1850, thirty-five Aboriginal reserves were created as squatters were claiming more and more land to expand their pastoral runs. From 1852 and on, the Commissioners’ reports were praising Aboriginal pastoral workers. They were seen as being able to replace convict labour. Their employment had the advantages of allowing them to travel over their lands.\textsuperscript{125} At the turn of the century, however, Aboriginal workers from the resident camps were representing thirty per cent of pastoral labour, but they were increasingly given casual or seasonal jobs.

Heather Goodall has demonstrated that the stimulus and the pressure to create the reserves came from Aboriginal people, who were demanding land within their traditional areas. Indeed, most of the new reserves (27 out of the 32 created after 1860) were the result of Aborigines’ demand for reoccupation of their land.\textsuperscript{126} Thus, these reserves were the results of Aboriginal communities’ initiatives to regain at least some of their land. This acknowledgement can change the interpretation given to the missionaries’ decision to live with Aboriginal people at the beginning of the twentieth century. Indeed, we could argue that the Government was only happy to accept their presence in Aboriginal reserves because it was a convenient way to inculcate intrinsically White values. With their devout

\textsuperscript{124} Goodall, Invasion to Embassy, 53.
\textsuperscript{125} Goodall, Invasion to Embassy, 58-60.
\textsuperscript{126} Goodall, Invasion to Embassy, 84-87.
recognition of their duty to others, missionaries appeared as the ideal people to facilitate the ‘civilising process’ of Aboriginal communities.

John Ferry points out another specificity of the Aboriginal population. Unlike other natives in Polynesia and Hawaii, their religion could not be easily overthrown by missionaries because it was also based on the belief in a spirit world. Anna Johnson remarks that the Australian Missions did not generate the same exciting sense of mass conversion that those in Polynesia and India did. This can be explained by a different context. As a penal colony, the Australian settlement was a distinctive outpost with a small population, where churches did not initially play an important role apart from helping to reinforce political control. The first two chaplains, Johnston and Marsden, were Government employees required to carry out military duties of a compulsory nature, for example, compulsory church services for convicts, marines and naval Government administrators.

The First Mission Stations

The first mission station called Maloga mission was established in 1874 by Daniel Matthews and his wife Janet with the support of the Association for the Protection of the Aborigines (APA). The Aborigines left Maloga in 1888 to settle at a new Government reserve nearby, following clashes with Matthews, who wanted to impose an extremely strict way of life. Interestingly, the new reserve was named Cumeroogunga, which means ‘my country’ in Yorta Yorta. One of the aims of such an over-structured way of life was to ensure easier manipulation of the soul. Reverend John Gribble opened the Warangesda Aboriginal Mission at Darlington Point in 1879. Influenced by his visit to Maloga, he also built huts,
dormitories and a church and succeeded in converting several Aboriginal people and families. The strict timetables imposed on the Aboriginal people aimed at better controlling their waking life. Such a technique is reminiscent of timetables in prisons and other all-encompassing institutions.

Despite the grant given by the Government to the mission in 1880 and the help of the diocese and the APA, the cost involved in its management increased too much. In 1883, a report on Warangesda by the protector of Aborigines led to the establishment of a Government inquiry which recommended the reform of the Aborigines Protection Board.130

After the collapse of these first two missions, the setting up of dormitories to keep the children under control in the reserves was not implemented in New South Wales reserves. Life was organised around timetables in three institutions, which were opened in New South Wales to train Aboriginal children: Cootamundra, Kinchela and Bomaderry. While Cootamundra and Kinchela were Governmental institutions, Bomaderry was founded by the United Aborigines Mission in 1908 at Nowra. Cootamundra Home catered for Aboriginal girls who were under 14 years of age. It replaced the dormitory established in 1883 at Warangesda. Aboriginal boys were sent to various institutions. The Singleton Home was established by the AIM in 1905 to take in orphaned children. It became a Governmental institution in 1919 and was closed down when Kinchela was opened in 1924.

In these institutional homes, missionaries had a significant impact on Aboriginal children who had been taken away from their families and surroundings. However, missionaries working on reserves were among family groups and had less hold on people.

**The Establishment of the Aborigines’ Protection Board**

In 1881, George Thornton, Member of the New South Wales Legislative Council, was appointed the first New South Wales Protector of Aborigines. Thornton had been a founding councillor of the New South Wales Aborigines Protection Association in 1880 – a private voluntary organisation. He believed that the role of the State was to assist Aboriginal people in their dying moment and that ‘the civilization and Christianising of the Aborigines was an utter impossibility’. In 1882, Thornton initiated a census, with the assistance of Edmund Fosbery, inspector general of police, which revealed the existence of at least 8,919 Aborigines in the Colony. Such a number came as a surprise as they were believed to be only around 2,000.

In June 1882, the Government appointed Edmund Fosbery and Philip Gidley King to make a report about the conditions of life of the Aboriginal population. Philip King was a pastoralist who was a close friend of the politician Sir Henry Parkes, who he assisted financially from time to time. He was also a lifelong friend of Charles Darwin who he met on board of the *HMS Beagle* in 1831. In 1880, King had been appointed to the Legislative Council and he was also a Council member of the Aborigines Protection Association (APA). Edmund Fosbery was a competent and public-minded administrator who was a member of

---

131 William Cooper in a letter to the Premier of New South Wales (19.02.1936) points out that ‘other girls, who have not had any training are being sent to Cootamundra, which our people regard with dread as in the nature of a gaol.’ In Attwood and Markus, *Thinking Black*, 48.


different boards (Health, Public Service Tender, administration of the Old Age Pension). Their report was swiftly handed back to the Government on the 28 August 1882. On the 23 January 1883, however, a new Government was formed by the hard-working Scot Alexander Stuart. The report recommended the implementation of substantial assistance and control to the Missions. It highlighted the Government’s responsibility towards Aboriginal people and the qualities people involved should have. The administration should secure ‘the services of persons …with such qualification as will in all respects ensure the goodwill and co-operation of the neighbouring population and the confidence of the public.’ The Government was also advised to set up its own stations to help Aborigines find useful employment. The underlying purpose may have been to provide a cheap labour force for country towns, farms and homesteads.

On 5 January 1883, the Parkes-Robertson coalition was defeated and a change of Government took place. One of the first actions of the new Premier and Colonial Secretary, Alexander Stuart, was to formulate a new Aboriginal policy. Stuart had been reared in a strongly religious atmosphere as a member of the Episcopal Church in Scotland and he had been, since 1866, a vocal lay member of Sydney Diocesan synods. Stuart affirmed without hesitation that ‘as much as some portion of the work to be done lies beyond the province of the State, and yet must run side by side with aid from the public funds, advantage should, without distinction of creed, be taken of any movement dictated or impelled by the

---

benevolent or religious instincts of individuals or societies working in the same direction’. 138

This minute demonstrates the administration’s unconstrained reliance on ‘any movement’
willling to help. It conformed to the major tenet of the Victorian voluntary principle of
private charities being backed and financially supported by the State to ameliorate social
distress amongst the impoverished.

The New South Wales Aborigines Protection Board (APB) was established in 1883, by
the Government without an Act of Parliament, under the chairmanship of Police Inspector
Edmund Fosbery. The scope of the reform meant that one person could not be responsible
for the implementation of the new policies. Consequently, the management of Aboriginal
affairs became the responsibility of a board which aimed at ameliorating ‘the conditions of
the [B]lacks and [exercising] a general guardianship over them’139 – a precursor to the notion
of wards of the State. This decision demonstrates the Government’s willingness to step in
and exercise a tighter control and surveillance over the Aboriginal population. The creation
of reserves for Aboriginal people in their own districts was also presented as a way to
facilitate the delivery of material aid to Aboriginal people throughout New South Wales with
the assistance of the police network of stations. The reserves were also an underlying way to
confine the Aborigines and facilitate the settlement of the White community on Aboriginal
land. Thus, when the APB appealed to Premier Stuart to intervene regarding the decision
taken by the newly formed New South Wales Department of Public Instruction under the
Parkes-Robertson coalition to accept the expulsion of Aboriginal children from Public
Schools, Stuart supported it. Despite his guidelines on Aboriginal improvement, his
recommendation insisted on sending the children to Maloga or Warangesda missions; or if

138 A. Stuart, Premier and Colonial Secretary, minute to Cabinet on the protection of Aborigines, 26.02.1883, in
Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 71.
139 Official Year Book of NSW, 1904-05, 695.
this was impracticable, to establish a mission station near Yass.\textsuperscript{140} They were to stay confined away from the White community – a policy which over-lapped into the twentieth century.

The lobbying organised in Sydney by Daniel Matthews and Reverend John Gribble in the 1880s was instrumental in the change of policies. Both men were missionaries who had obtained land grants to establish missions in 1874 and 1880 respectively in Maloga and Warangesda. The two men were referred to as having been amongst the ‘prominent formative influences’ in the organisation of the United Aborigines’ Mission (UAM). Telfer, a prominent member of the UAM\textsuperscript{141}, had a ‘vivid recollection of his first meeting with Mr. Matthews and how the old pioneer’s face glowed with enthusiasm as he spoke of his work’.\textsuperscript{142}

Stuart was, however, aware that the State did not have the finances and the determination to carry out all the work related to Aboriginal communities. Consequently, his Government became dependent on benevolent voluntary associations which were religious in nature. Thus, we can trace the source of the ‘triangle’ between the New South Wales Government, the Church and the Aborigines to the early 1880s. From the beginning the two institutions had a different approach. Indeed, while in their reports Thornton and the Board emphasised the physical aspects of the Aborigines’ way of life, the voluntary organisation tended to emphasise their behaviour and pointed out the ‘immorality’ and ‘laziness’ of the

\textsuperscript{140} Fletcher, \textit{Clean, Clad and Courteous}, 62.
\textsuperscript{141} His obituary published in \textit{Dawn}, mentioned that ‘[n]ot only did he advocate their [Aboriginal people’s] interests among the Christian people of Australia but he crossed the seas and pleaded their cause with much success in the US of America. Until recent years Mr Telfer was a leader of the UAM, and the missionaries spoke in deeply affectionate terms of his sympathetic ministry. When his services with the UAM ceased, he found an outlet for his interest in the commencement of the station at Cunderlee, Western Australia’. In \textit{Dawn}, September 1953, 10.
\textsuperscript{142} \textit{The United Aborigines’ Messenger}, 1.11.1931, 6.
Aboriginal communities.\textsuperscript{143} Despite such comments, the missionaries had a stronger knowledge of the Aboriginal way of life as their answer to the contemptuous question ‘why are they dirty and lazy and beggarly?’ demonstrates:

Their fathers were not so. They hunted from morning till night, the exercise keeping their nude bodies healthy and warm. There was a plentiful supply of native grasses and game for their food. Then the [W]hite settlers came, with their over-stocking of the country. The wild creatures of the bush were destroyed to save the herbage for cattle and sheep, and the native grass that was as medicine to the native was eaten by the invading animals. Now that there is no bigger game for the men to hunt they have become ‘hangers-on’ around the stations, glad to get any scraps of food that the [W]hite men give them. The inactivity has robbed them of the splendid health of their fathers.\textsuperscript{144}

This excerpt illustrates how, unlike the Government and politicians, the missionaries had the insight to acknowledge the destructive impact of the White invasion on the Aboriginal natural environment and food chain.

**Aboriginal Reserves – Different Perspectives**

Heather Goodall defined Aboriginal reserves as Crown lands reserved for the use of Aborigines upon the declaration of the officers of the Lands Department which answered demands made by Aboriginal people.\textsuperscript{145} Being Crown Land meant that the reserves did not belong, in the British legal sense, to the Aboriginal communities. The definition given by Goodall is important to acknowledge because it demonstrates that Aboriginal people were not passive agents. Thus, although the Government policy aimed at segregating the

\textsuperscript{145} Goodall, *Invasion to Embassy*, 84.
communities, the reserves were also the result of the attempts made by Aboriginal communities to regain some of their land.\textsuperscript{146}

After the creation of the APB, Aboriginal reserves were created on a large scale. In 1891, 78 reserves supporting over 2,000 Aboriginal people had been allocated, representing an area of 22,242 acres.\textsuperscript{147} These numbers, given by a report of the Select Committee of the Legislative Assembly, were going to fluctuate according to the policies implemented and economic circumstances. The report contends that reserves were recommended to enable Aborigines to stay in their tribal districts.

The places where the Aboriginal population congregated or were forced to move have been given different names. Three different terms have been used to refer to these places: reserve, station or settlement and mission. A \textit{reserve} was an area allocated by the Lands Department where Aborigines could live and raise some crops or livestock or fish in coastal areas without being under the control of a manager or manager-missionary. As Heather Goodall points out, Aboriginal people believed that the reserves would remain in their possession for ever if they stayed in occupation of the land.\textsuperscript{148} Her study of the relations between Aborigines, the Government and land demonstrates that Aboriginal people did press for land rights but the Government did not let them occupy and take care of their land. Aboriginal people who were living in a reserve were supervised by the local police or by a local dignitary who exercised part-time supervision. A definition given by Hugh Robinson, member of the APB, reveals that the reserves were seen as an instrument for assisting lighter-coloured Aborigines to merge into the general communities. He pointed out that ‘as

\textsuperscript{146} Goodall, \textit{Invasion to Embassy}, 87.
\textsuperscript{147} First Report from the Select Committee of the Legislative Assembly upon Aborigines to the Parliament of NSW, 1980, 43.
places of refuge to the full-blooded Aborigines (especially to the women and children) [reserves] are worthy of Government support, but in a larger sense – in the interest of the half-castes – they may be made a means of weaning them from camp life, and of instructing them how to take their proper place amid the rest of the general population’ 149. Thus from the beginning, they were seen as places where Aboriginal people could be ‘educated’ to better fit White society. This description was again referred to in 1909 by E. Fosbery, Chairman of the APB: ‘The objects of the stations that have been established by the Government have been chiefly to provide for those who are crippled, aged, and infirm, and above all, to provide some education and training for the children, in order that they may be apprenticed’ 150.

A station or a settlement was a community set up for Aborigines on a reserve which was supervised by a White manager. The station was supported by funds given by the Government to the APB but the profit made from the raising of crops or livestock was given back to the APB. A mission was a station which was initially controlled by the Aborigines’ Protection Association. Seven mission stations were reported as existing in 1904 with 928 ‘full-blood’ and ‘half-caste’ living there. 151 The report describes changing conditions of life which appear quite overstated:

These establishments, when first formed, were little more than camping grounds for the [A]borigines, where the [B]lacks worked for their rations, and elementary instruction was imparted to the children; but now they have developed into settlements, with greatly improved huts for married couples, and adequate accommodation

149 H. Robinson, 17.11.1887, in Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 82.
150 E. Fosbery to the Legislative Council, in Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 94-95.
151 The mission stations were: Cumeroogunga (Murray River), Warangesda on the Murrumbidgee, Brewarrina on the Darling, Brungle near Gundagai, Grafton, Lismore and Wallaga Lake.
for teaching duly qualified instructors having been appointed by the Department of Public Instruction.\footnote{Report, Official Year Book of NSW, 1904-05, 640.}

This statement is misleading not only regarding the description but also its claim concerning ‘duly qualified instructors’ since only two fully qualified teachers were ever appointed by the Department of Public Instruction to Aboriginal Schools.\footnote{Mrs Kramer (Bril Bril reserve) and Shadrach James (Cummeragunja).}

In 1901, a different description was given in the \textit{NSW Aborigines’ Advocate}:\footnote{The \textit{NSW Aborigines’ Advocate}, 26.09.1901, 1.}

A medical gentleman who spent a little time amongst the Aborigines of a part of NSW says ‘that out of a camp of seventy people, there was hardly one in a sound condition of health, consequent upon the terrible surroundings under which they were forced to live.’

And the editor had added a sarcastic question: ‘Is it to be wondered at that the Aborigines are a dying race?’\footnote{Cilka Zagar, \textit{Goodbye Riverbank. The Barwon. Namao People tell their Story} (Broome: Magabala Books, 2000), 42.}

Another depiction given by Cilka Zagar, an Aboriginal woman, emphasises a revealing distinction between people living in reserves or missions that we do not find in documentation written by White people. Indeed, she argues that the Aborigines living in missions ‘were classed the lowest because they had to obey the mission manager.(…) People living on the riverbanks and Government reserves were fringe dwellers and they were classed a bit higher’.\footnote{Zagar, \textit{Goodbye Riverbank}, 47.} Elsie Parker would, however, remember how during the depression it was a privilege to stay on the mission despite the control exercised by the White authorities. Indeed, people knew that if they did not obey the rules they would be excluded by the APB.\footnote{Zagar, \textit{Goodbye Riverbank}, 47.}
The UAM did apply to the Department of Lands to have land reserved for the use of the Aboriginal people. Such was the case in 1902 when *The NSW Aborigines’ Advocate* announced that an application had been made for the use of about 15,000 acres of the Styse River Forest Reserve, at Nulla Nulla Creek on the Macleay River. It was unsuccessful. The reason given by the Department being that ‘the land [was] part of one of the most valuable forest reserves for the growth of cedar and its use by the Aborigines would result in damage, owing to their habit of mutilating the trees’. This application to the Department of Lands demonstrates that the Mission was aware of the importance Aboriginal people gave to the land. This importance had been first underlined by Daniel Matthews and the Reverend John Gribble who were supported by the Aborigines Protection Association.

The use of the term ‘mission’ does not however, always indicate that missionaries were present and some never had a resident missionary. For example, the Three Ways Bridge near Griffith which was commonly known as ‘the Mission’ had never had an on-site missionary presence.

**The Aborigines Protection Association**

Although the Aborigines Protection Association was not active during the twentieth century, its downfall demonstrates the difficulties the APB had to cooperate with another organisation. Initially, the Aborigines Protection Association (APA), a voluntary organisation, operated independently of the Board but financial shortages led the Board to underwrite the APA’s work in 1897.

---

The APA was created in February 1880 when the Maloga committee decided to broaden its actions. The members of the association wanted to lobby the Government to obtain substantial and general changes in policy towards Aborigines. As early as March 1880, the association supported two missions, one run by Daniel Matthews at Maloga (established in 1874) and the other by Reverend John Gribble at Warangesda (1880). Both men had understood the importance given to the territory by the Aboriginal communities and they had consequently decided to stay with them. From the mid-1880s the APA conducted a vigorous public campaign for a change in Aboriginal policy. By 1890, a system of dual control (APA-Government) operated in the four mission stations which were managed by the APA: Cummeragunja, Warangesda, Brewarrina and La Perouse missions. In February 1891, the Board argued that the control of the stations should be transferred to the Government. Although the APA was unwilling to relinquish its control of the stations, the new regulations implemented in 1895 gave more control to the APB. Thus, we can already note a tension between the Government and the Missions, as both bodies longed to control the Aboriginal population.

To maintain good relations between the two institutions involved in the welfare of the Aboriginal population, the Government appointed two members of the association to the APB in October 1897, Unwin William Carpenter and George Edward Ardill who had been the General Secretary of the APA from 1886. A regular visitor to the APB stations, Ardill was an energetic member of the Board and he became its vice-president in 1909 (he was forced off the Board in 1916 but later returned). His stand towards the policy of removal of Aborigines Welfare Board, 4/7112, NSW State Records.

Curthoys, “Race and Ethnicity,” 212.

Aboriginal children from their community gives an idea of his personality. He considered that they were a necessity to make Aborigines ‘useful members of the State’. He was also interested in helping White destitute and homeless women and set about providing them shelter and care for their children so they could work. His involvement in a society for providing Homes for neglected children suggests that Ardill did not understand the difference between these two completely different communities which could not be helped using the same methods. Indeed, Aboriginal children were not per se neglected. C. Brett mentions his lifelong contacts with Mrs. Retta Dixon-Long, who was a founding member of the AIM.

The 1909 Aborigines’ Protection Act gave the APB an increasing control over the Aboriginal population and legalised the control they had been exercising over them. It is interesting to note that as the Board gained more control, the APA was relieved of its secular control of the stations and its functions became confined to religious ones. Thus, as the administration obtained more power over the Aboriginal population, the APA’s intervention was sidelined and restricted to religious duties.

While the distinction between secular and religious duties may appear unproblematic, in practice it was rather ambiguous and complex. Indeed, as the APB lacked funding, the presence of missionaries in reserves led the Board increasingly to resort to their help with the distribution of rations, the supervision of the building of huts or even teaching. At the end of the nineteenth century, the decision by the Department of Public Instruction to accept

the expulsion of Aboriginal children from Public Schools explains the increased influence missionaries were going to have in reserves, as they became the favourite and often only candidates willing to help the APB. The contact the missionaries had with the Aboriginal population was quite unique as they were the first White persons who lived with them (apart from some instances of sexual cohabitation), sharing many of their conditions of life. Their experience in the communities can explain their ascendancy on the Aborigines living in the reserves and their value to the Government. The distance felt by missionaries from the White community, both physically and psychologically, often led to close bonds with their Aboriginal charges.

One of the main difficulties the Board had to face was the lack of funding. For example, in 1898, J. M. Chanter, a member of the Board pointed out that the APB could not do its duty without more monetary assistance. In the Board’s 1901 report, it was also stressed that the Government had to substantially increase ‘the amount placed at their disposal for the relief of the Aborigines, so that these unfortunate people may not be left without the necessities of life.’ This complaint appeared repeatedly in subsequent annual reports. Clearly the Board became dependent on missionaries until its powers and financial allocations were increased. This change seems to have dampened down the relations between the two White institutions. Indeed, the control given to the Board over the Aboriginal population and in particular Aboriginal children allowed the removal of children from their families (without their consent from 1915) and the right to move Aboriginal people from one reserve to another. These powers were going to meet the opposition from the teachers and missionaries. Margaret Tucker describes, for example, how Mrs Hill, the

166 Report of the APB for 1901.
matron/teacher of Moona hculla, was ‘distressed’ when the police came to take Margaret Tucker and her sister May to send them to Cootamundra Girls’ Home. ‘Mrs Hill, the tears running down her cheeks, made a valiant attempt to prolong our stay. I did not realise she had sent our two radical Eric and Osley to race the mile and a half to get our mother.’167 Unfortunately, the presence of their mother did not change their fate.

This chapter has given an overview of the different White agencies involved with New South Wales Aboriginal communities during the nineteenth century. After a period during which missionaries were given land and financial grants to make contact with the Aboriginal communities, the Government changed its tactics and created Aboriginal reserves. At the end of the century the New South Wales Government had almost complete control over the Aboriginal population. The Board did not have any legislative powers to administer the reserves till 1909. This was a difficult task as its finances were limited.

The creation of reserves meant that the Aboriginal people were segregated while being close enough to towns to be used as workers. The decision taken by the Department of Public Instruction to accept the expulsion of Aboriginal children from Public Schools was significant because it signalled the idea that isolated communities were going to become the new Black villages of the New South Wales countryside. As the New South Wales Government did not assume its responsibilities towards the education of Aboriginal children, the influence of missionaries increased until the 1940s when the Government reversed its policies.

167 Tucker, If Everyone Cared, 91-92.
The late nineteenth century and early twentieth century is an important period in Australian history with Federation and the implementation of a two-party system (Labor and anti-Labor). It was also a time when some radical reforms were taken regarding relations between employers and trade unions, as well as a system of conciliation and arbitration. Aboriginal people were, however, left out of this radicalism. They were not considered as belonging to the new nation and were relegated into reserves where, it was believed, they were going to die out rapidly. Despite their British citizenship, Aboriginal people were not counted in the census. Even the churches were silent over the lack of recognition given to Australia’s traditional owners. Aborigines were not considered as belonging to ‘the bright future the Church envisaged for itself in the new [W]hite nation of Australia’\(^{168}\).

The intervention of faith Missions in New South Wales Aboriginal reserves became organised and started to spread from the early 1900s when a group of young people answered a call from the Aborigines Protection Association’s collector and touring lecturer, George Colton Smith, to assist with the APA’s work with Aboriginal people at La Perouse.\(^{169}\) Chapter 2 will describe the establishment of non-denominational Missions and their adoption of a shared ‘faith principle’. The different contexts in which the missionaries were working will also be explained.


\(^{169}\) Brett, “We have Grown to Love her”.

CHAPTER 2

The early twentieth century Aboriginal Missions

The relative dearth of research on the Missions’ activities in the Aboriginal communities of New South Wales can be explained in part by an antagonism towards their work. The impact of Christianity on Aboriginal communities is a controversial topic amongst Aboriginal people today. In a colonial context, missionaries were agents representing imperial as well as religious interests. John Harris accuses them of being guilty of syncretism\(^{170}\) due to their inability to separate the Christian gospel from a Western world view and way of life.\(^{171}\) Yet, while missionaries did ‘promote racism by fostering ethnocentrism’, they have also always been ‘foremost among those who have stressed the essential humanity of Aborigines’.\(^{172}\) Consequently, they were respecters of persons, but not so much of cultures. Churches and Government were two White institutions that shared a similar Eurocentric ideology that prompted them to collaborate. As exponents of the capitalist ethic, these two institutions had a close relationship, a partnership which has tended to silence criticism.\(^{173}\) In the early twentieth century, the Aboriginal Protection Board (APB) relied heavily on the missionaries as it was difficult to find people ready to work among Aboriginal people in isolated places.

\(^{170}\) Definition of syncretism: ‘mixing of elements of two religious systems to the point where at least one, if not both, of the systems loses basis structure and identity’. It is however possible to keep two systems separated, in that case they operate side by side. David Thompson, “Bora, Church on Modernisation at Lockhart River, Queensland,” in eds. Tony Swain & D. Rose, *Aboriginal Australians and Christian Missions*, 264.

\(^{171}\) Harris, *One Blood*, 557.


The tenets of the voluntary principle were strongly held in political circles. The relations between these two institutions did ebb and flow depending on the control and the resources given to the Board.

The dearth of research is particular to New South Wales. This lack of interest could be explained by the belief that ‘the part-Aborigines of New South Wales have no culture of their own to preserve’. This misrepresentation has misled early accounts of New South Wales Aboriginal history. It seems to keep on devaluing the experiences of Aboriginal communities during the early twentieth century. The decision to send missionaries demonstrates an awareness of the difficult conditions of life experienced by Aboriginal communities.

1. **The Establishment of the UAM and the AIM**

   - **The emergence of the UAM**

The collapse of the nineteenth century missions was followed by a lack of interest in their cause, until the establishment in the late 1890s and early 1900s of two interdenominational Missions: the United Aborigines’ Mission (UAM) or Australian Aborigines’ Mission (AAM) and the Aborigines’ Inland Mission (AIM). The UAM and the AIM were characterised by a fresh zeal, a new idealisation that was more optimistic than the APA. One particularity of these Missions was that their missionaries were predominantly women, often unmarried, who had decided to dedicate their life to the evangelisation of the Aborigines.

---


The late nineteenth century was a period when women were politically active, as illustrated by the activities of the Women’s Christian Temperance Union which was established in 1882. Michael Hogan has pointed out that ‘as Catechists, propagandists and political activists, women were now [in the 1880s] at the forefront of Protestant activity’.  

Another important aspect is the origin of these first missionaries. Most of them were not from the ‘mother country’ but from the Australian colony. Consequently, we cannot directly compare them with women missionaries working in India or South Africa. While they shared their humanitarianism, they did not belong to the same educated class. Some of the missionaries decided to work amongst Aboriginal people after having been rejected for services in India, China and South Africa because of their age, health or educational status.

After the mid-1800s, the powerful British Missionary Societies were not interested in sending representatives in Australia. Only local organisations, such as the UAM or AIM, could dispatch missionaries all over the vast territory of the newly emerging state of New South Wales and later on to other Australian States to reach as many Aboriginal communities as possible. These missionaries were able to build close ties with the communities they were living with. Years later, Kylie would mention that her Nan ‘used to

---

177 Anna Johnson, *Missionary Writing and Empire, 1800-1860* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 7. Johnson’s remark about the uniformity of male authorship is not applicable to the writings of the missionaries from the UAM or AIM since they were written by female missionaries. The history of the UAM was written by E.J. Telfer, a male missionary. Men seem to have played a more important role as soon as the Missions organised itinerary works. Thus men were going out while women stayed within the communities. This seems to follow a rather traditional distinction of gender roles.
178 From 1833, Reverend J.D. Lang, first Presbyterian minister in New South Wales and representative of the City of Sydney in the New South Wales Parliament, began soliciting missionaries from Germany to work in the Presbyterian sponsored missions as he was unable to interest the British clergy to work amongst Australian Aborigines. In Heather McDonald, *Blood, Bones and Spirit. Aboriginal Christianity in an East Kimberley Town* (Carlton South: Melbourne University Press, 2001), 53.
tell us about the mission. Two old ladies, Miss Barnett and Miss Knight, all the time Nan talked about them’.\textsuperscript{179}

Some missionaries had a good understanding of the Aboriginal way of life as shown in this excerpt of an article published in the newsletter of the Mission:

Missionaries have to realise that the wild [N]ative is a son of the bush: every hill and plain, tree and bush, animal and bird is loved. It is home to the [N]ative, and to be known, he must be met in the bush.\textsuperscript{180}

Retta Long also demonstrated a good knowledge of Aboriginal people’s way of life and how they would move from one place to another. She seems however to mention the migration as a ‘traditional’ practice no longer followed. This does not appear to be the case for the spiritual beliefs which are presented as being still respected:

When food is scarce in one part of their tribal land, they migrated to another part of it; when the creek or river dried up from drought, they sought another watering place. Then in most tribes it is the custom to strike camp and go away to another part when a death occurs; they are afraid the spirit of the departed one will trouble them and they move away as far as possible.\textsuperscript{181}

Yet the missionaries were intransigent and expected the converted to forget their culture:

When an [A]boriginal becomes a Christian and begins to follow the Lord Jesus Christ, without any indication from the Missionary, he withdraws himself from the Corroboree. Should he at any time later revert to it, his light is dimmed and he becomes a most unhappy man and soon abandons it again and speaks of it with revulsion as a thing belonging to the Kingdom of darkness.\textsuperscript{182}

\textsuperscript{179} Kylie in Somerville, \textit{The Sun Dancin'}, 124.
\textsuperscript{180} Mr Jas. Page, “A Big Task,” \textit{The United Aborigines' Messenger}, 01.09.1933, 3.
\textsuperscript{181} Retta Long, \textit{Australian Aboriginaldom}(Sydney: Aborigines Inland Mission of Australia, 1950), 17.
\textsuperscript{182} Long, \textit{Australian Aboriginaldom}, 30.
Such a discourse explains why Aborigines tended to conceal their respect for their traditions.

The presence of missionaries from the UAM and AIM and the role they played in the Aboriginal communities of New South Wales as well as their influence on Government policies during the first half of the twentieth century have been overlooked by most historians. Piggin considers that historians have failed to see the formative power of evangelicalism. These two Missions have often been described as ‘fundamentalist, puritanical, evangelical bodies’ that were cooperating with the Government to help it ‘smooth the dying pillow’ of the Indigenous population. While the non-denominational Missions had identified salvation by faith as their main aim, their impact on Aboriginal communities is ambiguous, intricate and complex. Calley, for example, has demonstrated that the lack of education of the missionaries explains their conviction that Aboriginal beliefs were ‘doctrines of the Devil’. As a result, they did not annihilate the Aboriginal faith in their spirits but strove to show that they were evil. Thus, the missionaries were aware that the Aborigines had a system of beliefs:

There is evidence from the songs and cherished traditions of the Aborigines that they are by no means destitute of some qualities in which civilised meant glory. Such as the power of inventing tragic and sarcastic fiction, the thirst for religious mystery, stoical contempt of pain, and reverence for the departed friends and ancestors.

This approach has enabled Aboriginal people to maintain their cultural beliefs despite their conversion to Christianity. Calley has demonstrated that such was the case for the Bandjalang people, who occupied an area situated at the extreme north-east corner of New

---

183 Piggin, Evangelical Christianity in Australia, 32.
185 The NSW Aborigines’ Advocate, 27.09.1902, 1.
South Wales, between the Brisbane and Evans rivers.\textsuperscript{186} Nearly all of the Bandjalang, who were first evangelised by the UAM, considered themselves to be Christians.\textsuperscript{187} Calley argues that they concealed their conversion to Pentecostalism from the UAM authorities in a desire to avoid any conflict.\textsuperscript{188} This silence could be interpreted as a way of resisting the continuous control the missionaries were exerting over them. Calley’s studies also show that Christianity could be embraced by an Aboriginal population without jeopardising their beliefs.\textsuperscript{189} Christianity empowered them in a context where the White community was rejecting them. The organisation of Native conferences also enabled them to maintain a group or community life which was of ‘fundamental importance to persons of Aboriginal descent’. This was one aspect outlined by Professor A.P. Elkin which applied ‘whether the region be isolated, marginal, or closely settled; whether the Aboriginal be full-blood or mixed-blood or even of lighter caste.’\textsuperscript{190}

- The organisation of the UAM

In 1893, four Christian Endeavourers met in the vestry of the Petersham Congregational Church to hold the first official meeting of the Aborigines’ Committee. According to the minutes of this meeting they decided to organise a ‘tea meeting’ for the Aborigines of La

\textsuperscript{186} In 1964, Calley noted that all Bandjalang were living on Aboriginal stations and reserves at Tabulam (130), Woodenbong (140), Cabbage Tree Island (140), Cubawee (60), Coraki (30) and Baryiligil (30), in Calley, \textit{Ibid}, 48.

\textsuperscript{187} Calley, “Pentecostalism among the Bandjalang,” 50.

\textsuperscript{188} Calley, “Pentecostalism among the Bandjalang,” 51.

\textsuperscript{189} Also Kathleen Butler, “Decolonising Theology: Indigenous Christianity and Social Justice in Australia,” Paper given at a seminar of the University of Newcastle Research Group for Religious Cultures, Ethics and Reason, 19.05.2006.

The Churches themselves were not really enthusiastic about their initiative. Nevertheless, the President of the NSW Christian Endeavour Union wrote on 16 October 1893 that:

usually we expect Endeavourers to do and support mission work through their own churches, but in this case, when so little is being done, [...] I see no objection why Endeavourers who are willing should not unite in carrying the Gospel to our neglected natives.  

Therefore their action was accepted by the Christian Endeavour Union as long as their effort did not ‘interfere with church and denominational mission work already being done’. Their role was intended to supplement rather than replace. For once Endeavourers from different churches could work together. In the following month, a resolution was adopted by the same organisation to praise the decision to erect a building at La Perouse for the use of the Mission and a mission church which was opened on 26 November 1894. The original mission house was in a bad state of repair and a deputation from the APA came to visit the camp to decide if it could be repaired. Unfortunately, it was decided that nothing could be done as the Government had decided not to support the Mission anymore. Indeed, it wanted to discourage Aboriginal people from staying so close to the city. Despite this setback, on 1 July 1895, during a reunion organised in the Christian Endeavour office, Pitt Street, Sydney, the members unanimously decided to attempt to keep the mission going. A meeting held on 30 July 1895 marks the beginning of the Mission which was officially designated the La Perouse Aborigines Committee. Their enthusiasm was however

---

192 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 16.
193 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 16.
194 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 23.
195 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 23.
dampened by the APB and the refusal to let them build a home for a missionary in the
reserve. The Board considered that ‘the establishment of a Mission would encourage the
Aborigines from country districts to settle near the city.’

Two years later, on 17 July 1897, Miss Dixon was elected missionary of La Perouse
for twelve months, starting on 9 November 1897. Miss Dixon was one of the instigators of
the Aborigines Inland Mission at Singleton in 1905 and she became Mrs Retta Dixon-Long
after her marriage in 1906 to Leonard William Long, a devout Baptist.

In January 1898, the APB agreed to the construction of the building on the reserve
which was quickly completed. On 8 September 1899, the association changed again its name
to New South Wales Aborigines’ Mission to better reflect its broader objective and
demonstrate its intention to expend its influence across the State. After holding the office
of secretary of the association for two years, Mr. Colebrook was elected its president in
December 1901. He was a prominent alderman of a suburban municipal council and editor
of a local paper. In 1925 a mission house for Aboriginal children in South Australia was
named ‘Colebrook Home’ in recognition of his work for the UAM.

The NSW Aborigines’ Mission had two characteristics. Firstly, it was a city-based
organisation and secondly, its membership was heterogeneous, its members belonging to
different religious denominations of the protestant persuasions. This is illustrated by the
members of its committee: its president in 1901 was Mr. G.E. Bodley (Congregationalist),

---

196 The United Aborigines’ Messenger, 1.04.1932, 6.
197 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 29.
198 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 33.
199 V.E. Turner, Pearls from the Deep, 35. Jane M. Jacobs et al., “‘Pearls from the Deep.’ Re-evaluating the
ev an early history of Colebrook Home for Aboriginal Children,” in Aboriginal Australia and Christian Missions. Ethnographic and Historical Studies, eds. Tony Swain and Deborah Bird Rose, Adelaide: Australian Association for the Study of Religions, 1988, 146. They argue that the house was named after one of the UAM officials who donated funds for the purchase of the house.
its vice-president was Mr. J. Morton (*Baptist*) and its secretary was T. E. Colebrook who was a *Primitive Methodist*, while the treasurer, Mr. G. M. S. Cooper was from the *Church of England* and *evangelical* in persuasion. They all shared a willingness to Christianise and improve the conditions of life of the Indigenous population.

- **The Mission’s Progress**

In the 1900s, the missionaries were sent to the Macleay River district in northern New South Wales as ‘there were from 300 to 400 [A]borigines in five main centres of population.’ In his account of the history of the Mission, Telfer comments on the police officer’s character: ‘A prominent police officer, in the person of Sergeant Baker (afterwards Inspector) was in charge of the force in Kempsey’. Telfer points out that the committee knew him to be an earnest Christian worker who was deeply interested in the Aborigines. This attitude of the local police officer facilitated significantly the work of the missionaries. A person responsible for the Aboriginal people, the local police officer assisted them or acted as a conduit in their approach to the APB or to any other Governmental administration.

In February 1901, Telfer accepted the ‘call’ to be sent as a missionary to the Macleay River. In July 1902, two missionaries were working under the control of the Mission with the assistance of fifteen volunteers. By that time, the Mission had five churches, seventeen preaching places, two mission houses, eleven Sunday school workers, ten Sunday school teachers and four Endeavour Societies (one central and four local committees).

The progress of the missionaries in New South Wales took place in different stages:

---

200 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 23.08.1901, 1.
201 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 31.07.1902, 3.
202 *The United Aborigines’ Messenger*, 1.05.1932, 8.
203 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 31.07.1902, 2.
204 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 31.07.1902, 3.
The La Perouse folk belonged to the people which claimed the South Coast as their borders, and very naturally, the first extension was in that direction…. Then Illawarra district was missioned, further expansion followed, Sackville Reach, on the Hawkesbury River, and Plumpton, a few miles distant from Rooty Hill Station, being chosen as centres for operation. The cry, ‘come over and help us’ next came from the Northern Rivers, and work was opened up at Taree, on the Manning River; and at Kempsey on the Macleay River… a work which extended from Port Stephens on the South to the Queensland border on the North, was established…. Centres were established at Forster, Cape Hawke, Purfleet, Wauchope (Hastings River), Rolland’s Plains (Wilson River), Burnt Bridge, Gladstone, Pelican and Fatorina Islands, Bellbrook, (and other places on the Macleay River), Bellenger River, Nambucca, Nymboida, Lawrence, Ulgundah Island (and other places on the Clarence River), Kyogle, Coraki, Cabbage Tree Island (on the Richmond River). 205

Another major step was taken by the Mission in November 1907 at the thirteenth Annual Conference in Sydney. A new name was given to the Mission. From New South Wales Aborigines’ Mission it became the Australian Aborigines’ Mission to demonstrate their intention to reach Aboriginal people in the other Australian states. The organisation now saw itself as a national body.

- The newsletter – A source of information

The publication of a newsletter was launched in July 1901 to record and inform people about the work done by the missionaries of the NSW Aborigines’ Mission. The first issue of The Advocate appeared on 23 July 1901 with an evocative subtitle ‘A monthly record of Missionary Work amongst the Aborigines’. On the first page appeared news ‘In Brief’ about issues relating to the work done by the Mission in New South Wales and later on around Australia. On the following pages, missionaries informed the readers of their work and their progress. These reports enabled the missionaries to stay in touch with their colleagues as

they met only at the annual conference which was organised in Sydney in November. The metropolis thus became the epicentre of their communication network and their shaping of policy. The remoteness of the missions from towns meant that the missionaries were separated from one another. They did not have much interaction with the local White community in towns or the countryside, as people tended to ostracise them and treat them as if they were ‘Aborigines’. Ella Simon mentions that ‘even the [W]hite missionaries who came there [Purfleet reserve] to live used to be called ‘[B]lacks’’. They were thought of as being even worse precisely because they volunteered to live there’.206 The reports gave a voice to the missionaries to rally readers to their cause but also to complain about the lack of support, not only from the surrounding community, but also from the Government. They would often criticise the White community for giving their vices to the Aborigines. Reading such accounts assists in a better understanding of the missionaries and their viewpoint on the Aboriginal communities as well as the Government’s policies.

From 1931, a monthly chronicle of the history of the Australian Aborigines Mission was published in the newsletter. Its writer was a male missionary, the Reverend E. J. Telfer, who became a prominent member of the Mission. He specified that ‘[w]e trust that our little newspaper may be, in the truest sense of the word, an ‘Advocate’ for the [A]borigines, and that the espousal of their claims may lead the Christian public to see their duty and do it.’207 The Christian members of the White community were encouraged to become more involved. Telfer also mentioned the ‘repeated requests from the Federal Council of the United Aborigines’ Mission and from the Publishing Committee’ to write ‘a brief history of the

206 Simon, Through My Eyes, 17.
207 Telfer, Amongst Australian Aborigines, 44.
Mission from its inception to the present time.’  

This interest in educating people about the Mission’s activities seems to coincide with the Government’s attempt to lessen the missionaries’ influence on Aboriginal communities. The publication of the history of the Mission enabled it to assert its legacy. It was also an opportunity to denounce some decisions taken by the Government. Telfer did not hesitate, for example, to point out that the Board had refused to build a residence for the missionary at La Perouse because they wanted to discourage the Aborigines from the country districts to settle near the city. 

The newsletter was also written to keep Christian people informed about the progress of the Mission. Therefore, the discourse was often patronising and idealistic and it stressed the need to ‘carry the Gospel to those left.’ Adding that ‘they were not beyond the reach of salvation’. The newsletter kept people informed of the actions organised on the field as well as the requests sent to the Aborigines’ Protection Board. As a primary source the newsletters give a highly subjective account of the conditions of life in Aboriginal reserves. A reading against the grain of such an account can, however, be instructive. It is interesting to note that the reports written by the missionaries about their experiences did not have the same textual grandiloquence as those written in other colonies such as India or Polynesia. 

The situation might not have appeared as ‘exotic’ since Aboriginal communities were forced to change their traditional way of life as their land was invaded. They were furthermore seen as a ‘dying race’.

When reading sources such as Minutes of the AWB or the newsletters published by the Missions, one needs to pay attention to the silence. During times of hardship, for example,

---

208 The United Aborigines’ Messenger, 1.11.1931, 6.
209 The United Aborigines’ Messenger, 1.04.1932, 6.
210 The NSW Aborigines’ Advocate, 30.05.1905, 1.
211 Johnson, Missionary Writing and Empire, 198.
missionaries did not send a report. Resistance by the Aboriginal population is illustrated in statements pointing out the lack of attendance at the services. The lack of involvement of the men can also be explained by the fact that they were often away working. This is important to mention because we also read remarks about their laziness. Missionaries have been criticised for their emphasis on the spiritual life of the Aboriginal population and their lack of condemnation of the living conditions. Autobiographies such as Ella Simon’s address such issues by recalling with bitterness the lack of basic facilities such as water or electricity until the 1960s.  

The newsletters, nevertheless, offer an interesting perspective on the relations between the two main White institutions involved in Aboriginal affairs in the first half of the twentieth century. For example, when assistance was sought for the building of a house for Telfer, at the time the local missionary in Kempsey, it was noted that ‘the self-sacrifying efforts of the Missionary should certainly be recognised by the Board.’ The behaviour of the White community was also mentioned and described as a ‘chilling apathy’. Even Christian people were viewing the work with a kind of hostility as the newsletter mentioned ‘the unexpected rebuff often received from ‘those insight places’ to whom we have gone for sympathy and help’.

- **The creation of the AIM and the following strain**

The first obstacle to the UAM’s progression came from a split of the organisation with the establishment of a new Mission by some of its members. The Aborigines’ Inland Mission (AIM) was officially launched on 1 September 1905 in the local Methodist church of

---

212 Simon, *Through My Eyes*, 82-83.
214 Telfer, *Forty Years of Missionary Work*, 81.
Singleton in the Hunter Valley. The group had been active as a Committee among Aboriginal people from St Clair, near Singleton, since 30 April 1903. Retta Dixon was appointed its director. She married Leonard W. Long on 11 September 1906. As the historian of the UAM, Telfer expressed his strong disapproval of the Mission in relation to the split:

For years the work of God amongst this people went on undisturbed by internal friction; but there came a day when the Evil One succeeded in creating discord, which led to the retirement of Miss Dixon, and the establishment of work now controlled by that lady and her husband (Mr. and Mrs. Long) under the name of the AIM or Australian Inland Mission. Since then the work has been carried on by two forces instead of one, whether with better or worse results time alone will reveal. Personally, we think, more satisfactory results could have been accomplished by a united body; but certainly the Australian Aborigines’ Mission cannot be blamed for the divided labours.

During the first decade, the AIM maintained two centres of operation: St Clair and Redbournebury on the Hunter. At the end of the first year, the Mission was counting ten agents: Misses Timbury, Bagnall, Ayres, Mr and Mrs Harrington, Mr and Mrs Long and three native workers. The recognition of Aboriginal helpers demonstrates the AIM’s

---

216 Brett, “We have grown to love her,” 11.
218 Long, In the Way of His Steps, 13.
219 Miss Timbury was appointed at La Perouse, then Roseby Park and Greenwell Point, in NSW Aborigines’ Advocate, 30.11.1904, p. 2. She resigned from the UAM in April 1905, in NSW Aborigines Advocate, 30.04.1905, p. 2. Miss Mabel Timbury was appointed teacher in Cootamundra Home in January 1913 and she was transferred in March 1915, in Elphick, NSW Aboriginal Homes, Missions, Stations, Reserves, Schools and Staff Movements, 3/42.
220 In the 1900s Miss Margaret Bagnall was appointed teacher at Moohacullah, in Don & Beverley Gulambali Elphick, NSW Aboriginal Homes, Missions, Stations, Reserves, Schools and Staff Movements (Canberra: Gulambali Aboriginal Research, 2005): 3-2. In Clean, Clad and Courteous, J. J. Fletcher mentions that the school of Moohacullah had been ‘run very ineffectively by Margaret Bagnall who, notwithstanding her enthusiasm and missionary dedication, had no idea of teaching and lacked any disciplinary power. She was replaced in 1911’, 87.
acceptance from the beginning of the involvement of Aborigines. The two male members were the travelling agents of the Mission. While Mr Harrington headed for the south (Yass, Brungle, Warangesda, Moonah and Cullah and Cummeragunja), Mr Long travelled north to Walcha, Ingalba, Uralla, Armidale and Bassendean.\textsuperscript{221} Alec Russell was one of the Native workers who ‘left its [sic] mark on the first decade of our Mission’s history.’\textsuperscript{222} Alec was 15 years old and 11 months when he ‘offered himself in 1906’ and he was trained by Mr Harrington. He accompanied him in his itinerary work and helped build St Clair and Moonahcullah Mission houses\textsuperscript{223} and the Church at Karuah. In 1909, efforts were made to bring about an amalgamation of the UAM and the AIM without success.\textsuperscript{224}

The relations between the two Missions appear to have been tense and bitter. Retta Long describes 1920 as ‘a year of severe trial’ due to the ‘campaign of slander launched by our adversary’.\textsuperscript{225} Christine Brett points out that the same year three of the AIM’s recruits, Mary Belshaw, Rod Schenk and Harry Preston, resigned from the AIM to join the UAM.\textsuperscript{226} This could explain the remark made by Retta Long.

It seems that both Missions had difficulties accepting the intervention of different denominations. The following excerpt illustrates the frustration the members of the UAM felt in the late 1910s:

\begin{quote}
Some obstacles to Our Work – another section of religious work makes its appearance, and a work of undoing commences…. The disturbing faddist is hardly settled when another sect appears, with a different method of worship, and between these diversity of teachings the dark folk become confused as to what is really right or
\end{quote}

\textsuperscript{221} Long, \textit{In the Way of His Steps}, 15.
\textsuperscript{222} Long, \textit{In the Way of His Steps}, 15.
\textsuperscript{223} Moonahcullah was the mission where Margaret Tucker lived in the south of New South Wales.
\textsuperscript{224} \textit{The New South Wales Aborigines Advocate}, 30.11.1909, 6.
\textsuperscript{225} Long, \textit{In the Way of His Steps}, 22.
\textsuperscript{226} Brett, “We have grown to love her,” 13.
wrong…. If God has put it into the hearts of leaders of the organisation to mission the Australian natives, there is ample opportunity in the untouched camps in New South Wales and other states, without trespassing upon the right of established missions…. We care not whether it be Seventh Day Adventists, Baptists, Methodists, or any other denomination.227

One major difference between the two Missions was the determination of the AIM to maintain its independence from the Government – a tenet of dissenting Protestants in the north of England including Methodists. In 1903, while Retta Dixon was still a member of the UAM, she spoke during the annual conference ‘with freedom as to the characteristics of the people, as well as to justify the urgent need of an earnest study of the habits, customs, and other surroundings by all who go to labour amongst them’. And the report also mentions a discussion about ‘the attitude of the Mission to the APB’.228 This comment reveals an uneasiness about the approach the Mission should adapt towards the APB. It could have been one of the reasons behind the schism between the AIM and the UAM.

The history of the Singleton house illustrates the difficulties missionaries encountered to preserve their autonomy. The AIM opened a home in Singleton for Aboriginal children two weeks after the Mission’s establishment. The refuge had been opened to provide shelter to orphaned or destitute children. The Long couple were the first to manage the house, before the appointment of Mr and Mrs Smith in April 1910.229 In September 1918, the Board purchased the home from the landlord, Sir Albert Gould. The Smiths had to resign from the AIM in order to accept the APB appointments as Matron and Manager. One year later,

---

227 *The Australian Aborigines' Advocate*, 31.05.1918.
228 *The NSW Aborigines' Advocate*, 30.11.1903, 3.
229 Mr George C. Smith had been connected with mission work for a while. He was appointed Assistant Manager of Warangesda in January 1892 before being transferred to La Perouse as Manager. He was dismissed from his work as Superintendent of Singleton Home on 28.06.1919 and his wife Mrs Jennie Smith resigned.
George Smith was sacked for ‘improper conduct’.230 For Retta Long the loss of the house was a devastating blow.231 Two decades later, she wrote her reminiscences of the Home:

> It was here the first Home in New South Wales (I think in Australia) for orphaned and neglected Aboriginal children was opened, in the largest room of which some months later I was married, and twenty three years of blessed wedded life began. Here my first three children were born, and in the little cemetery I passed in the train our first-born son lies buried till the Resurrection morning. Next to him our first Aboriginal orphan girl, Harriet Pitman, and on the other side of his grave lays the body of the first AIM Missionary to end her earthly journey, Miss Dodimead… Yes, Singleton was truly a radiating centre.232

During an extraordinary conference held on May 1920, the AIM Council amended its constitution to include the need to have the appointment of missionaries sanctioned by the Government.233 This amendment clearly jeopardised the independence of the Mission.

Christine Brett points out that Retta Long annotated the constitution of the AIM with the verses 1 and 2 of Romans 13 of the Bible which say that ‘[e]very person must submit to the supreme authorities. There is no authority but by act of God, and the existing authorities are instituted by him; consequently, anyone who rebels against authority is resisting a divine institution.’234 This interpretation justified the increased dependence of the AIM on the Government and its perceived authority as all missionaries had to have written authorisation to enter Aboriginal settlements under the control of the APB. The decision taken by the UAM in 1902 to adopt the principle of faith which was also taken up by the AIM, may have

---

230 C. Brett, ‘We have grown to love her,’ 30.
231 C. Brett Vickers points out that ‘George [Smith]’s dismissal was followed by an almost blanket lack of acknowledgement of the couple’s existence in subsequent histories of the AIM…Historians have also overlooked the [Singleton] home.’ C. Brett Vickers, « ‘The Mother of the home’ Jenny Parsons Smith,» in Uncommon Ground: White Women in Aboriginal History, ed. A. Cole, V. Haskins and F. Paisley (Canberra: Aboriginal Studies Press for the Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2005), 28-56, footnote 108.
232 Our Aim 16.10.1941, 3.
233 Brett, “We have grown to love her,” 31.
234 Brett, “We have grown to love her,” 32.
also weakened their status. Their will to trust God for all their temporal needs proved to be a double-edged decision as it seems to have increased their dependence on the Government.


- The Principle and its Consequences

1902 represents a turning point for the UAM as it decided to adopt the ‘faith principle’ which meant that the organisation could not raise funds. According to the Mission did not pay missionaries belonging to it and the new constitution, adopted in October 1902, stipulated that ‘the Committee [could] not promise or guarantee any fixed amount of support

---

236 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 30.05.1905, 1.
to the missionaries.237 The advertisements which used to cover the cost of publication and helped the Mission financially were also withdrawn in December 1902. From that time, the constitution provided that the ‘Committee shall seek faithfully to distribute the funds available to meet the need of each missionary, but he (or she) is expected to recognise that his/her dependence for the supply of all need is on God, Who has called him/her to labour, and not on any human organisation’.238 While the Mission was not to pay wages, the missionaries could accept ‘free will offerings’. The annual reports of the AIM disclose the amounts given by the ‘Christians to the work of the Lord on their own stations’. In 1913-14, for example, the offerings of six Aboriginal stations in New South Wales amounted to £25.13s.4d.239 This dependence on offerings was limited by the administration in the 1942 ‘Manual of Rules and Conditions governing the Work of missionaries on Aboriginal Reserve’ (see footnote 245). It was stipulated that ‘the acceptance of gifts of food from [A]borigines to Missionaries [was] not permitted’, neither was the ‘sale by missionaries of articles of clothing, even at the most nominal rates’.240 This interdiction proves that these offerings had been common practice and were significant sources of income for the missionaries.

The 1902 policy may have induced the missionaries to become more dependent on the APB. Without financial support, missionaries who had to support a family were more inclined to accept jobs such as teaching or management duties that enabled them to continue their spiritual work among the Aboriginal population. Thus to carry on their missionary

---

237 The NSW Aborigines’ Advocate, 27.11.1902, 3.
238 Telfer, Forty Years of Missionary Work, 64.
239 Annual Reports AIM, Mitchell Library, Box 572.9901A. In 1918, the offerings amounted to £4,711s.81/2d. in cash and £1,017s.71/2d in kind, in 1919: £70.
240 Manual of Rules and Conditions governing the Work of missionaries on Aboriginal Reserve, 22.06.1942, Australian Indigenous Ministries (formerly Aborigines Inland Mission), ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library. Excerpts from the Manual can be found in Appendix 1, pp.278-280.
work, some missionaries wrote to the administration to seek an appointment. Mrs Kramer, whose husband was a missionary, wrote a letter explaining the material difficulties missionaries could encounter:

> It is now nearly 6 months since we (Mr and Mrs Kramer) have been working here as missionaries. I [Mrs Kramer] took up the school and have been teaching the children four months. Most of the [N]atives are very thankful and would be glad for me to continue, but as we have no other source of income and stand alone on Gods [sic] word, I feel I should receive a salary for the teaching as I am a trained teacher having kept a school in Sydney (Paddington) nine years. 241

It is ironic that later on, Mrs Kramer, who was a trained teacher, was not a candidate recommended by the inspector of schools because ‘she [was] quite incapable of teaching the manual work prescribed in the new syllabus of instruction for Aboriginal schools’. 242

The appointment of missionaries as teachers gave them an invaluable advantage: a better opportunity to influence Aboriginal children and their relatives. Les Ridgeway, a Worimi elder, argues that:

> the Catholic Church said to their parishers: give me your child till your child reaches the age of 7 and they will be taught all the fundamentals that they need to know in life, which create a better person and that is why you see no matter if a Catholic child brought up in that faith has drifted away from his church, he would still or she would still make it to mass. 243

This demonstrates a strong belief that the best time to influence a child was before he or she turns seven years of age. Accordingly, the Missions were eager to become involved in the education of Aboriginal children, which the NSW Government clearly did not take seriously

241 Education Files, Aboriginal Schools, Bril Bril, Box 5/15089.1, Letter 22.10.1913, NSW State Records.
242 Education Files, Aboriginal Schools, Bril Bril, Box 5/15089.1, Letter from Mr. Harvey, 3.04.1916, NSW State Records.
243 Interview of Les Ridgeway with Djenidi.
in the first half of the twentieth century. The influence of the missionary as teacher was also valued by the Mission for the power it could give them within the community. Thus a missionary could remark that: ‘we find that in this work we reach the heart of the parent through the child in a way which we [sic] could not be effected by other means.’

- **Its impact on the Relations between the Missions and the Government**

  - **A Partnership of two White Institutions**

After the adoption of the faith principle, Missions were more likely to become dependent on the policies implemented by the New South Wales Government. The ideologies concerning the future of the Aboriginal population influenced the Government’s policies. Hence, the idea that the Aborigines were going to disappear underpinned the early policies. The reserves were created in order to ‘smooth the dying pillow’ of a population whose disappearance was conveniently explained by Darwin’s theory of ‘natural selection’ or ‘survival of the fittest’ which swiftly became a dominant eugenics position. In a report for the Select Committee of the New South Wales Legislative Assembly, reserves are described as “permanent resorts” where the Aborigines, preferably in small groups could be isolated and removed from the vicinity of towns and hotels.”

A shift in the control was confirmed ‘from 1936 onwards, [when] the resident of smaller reserves had to join larger stations’. These moves also aided the further occupation of Aboriginal land. The AIM justified them as the Government’s endeavour to ‘centralise the people in order to facilitate their administration’.

---

244 *The New South Wales Aborigines’ Advocate*, 31.05.1907, 4.
245 *First Report from the Select Committee of the Legislative Assembly upon Aborigines*, 1980, 43.
246 *First Report from the Select Committee of the Legislative Assembly upon Aborigines*, 1980, 43.
247 *Our Aim* 15.11.1938, 11.
This outlook on Aborigines’ future explains that the missionaries were considered as instrumental in the peaceful disappearance of the Indigenous population. From the early 1900s, the Government realised, however, that the numbers of Aborigines, in particular Aborigines who were not as dark, the so-called ‘half-castes’, were increasing. The importance of the ‘half-caste’ Aboriginal population in New South Wales meant that the State Government or its agency, the Aborigines’ Protection Board, was eager to control them and separate them from their family to facilitate their assimilation into the White community. The aim was to encourage them to forget their Aboriginality. As the colour was believed to die out eventually, the Government thought that Aborigines would disappear with the colour and assimilate with the White community. This association of colour with race was a concept that was to distort the whole understanding of the future of Aborigines and their resilient culture. The Board consequently adopted a policy of tighter control that was to give it the powers to push the young into the White community. The increasing intervention of the administration in the life of Aboriginal communities led to further abuses of their marginal situation.

- A Partnership at times uneasy

Despite their dependence on the Government’s goodwill, missionaries lived among the Aboriginal population and therefore had unique knowledge of local circumstances. In some cases, the missionaries represented a force that would condemn some Government policies. Their first disapproval regarding the exclusion of Aboriginal children from Public Schools in New South Wales was stated at the beginning of the twentieth century. The tensions between these two White institutions also took place when one institution was trying to get a greater control over the Aboriginal population. In her autobiography, Ella Simon presents the
appointment of a Government manager in 1932 as a turning point for the Purfleet reserve and its residents. Indeed, the Board demonstrated its lack of concern for the Aborigines by not consulting them about the appointment of a manager. Furthermore the increased control symbolised by the appointment of a manager was reinforced by the decision to remove missionary and church from the reserve. The cohabitation between the secular and the religious forces was not seen as feasible or acceptable.\textsuperscript{248} The missionaries who had been living among the Aborigines since 1902 were asked to leave the reserve in the early 1930s. When Ella was also expelled from the reserve following an argument with a Government official, she first went to seek advice from the teacher, Miss Fraser, who had also just learnt that after seventeen years of work she was going to be replaced by the manager. Ella asked her what possible actions she could take.\textsuperscript{249} This example demonstrates an uneasiness between the administration who were now with the Aboriginal community and the people. Experienced missionaries and teachers knew the conditions of life the Aborigines had to endure and, thus, were prone to criticise or attempt to resist Government policies. The scope of their actions however was limited. Ella’s uncle was, for example, given permission by a neighbour to build on his property after he had been expelled from the reserve by the officer of the APB.\textsuperscript{250} Despite the difficult conditions, some Aboriginal people would rather leave the Governmental reserves and join fringe dwelling camps to escape the manager’s strict control. Missionaries occasionally took on the role of counsellors and supported the community in that way. The warm welcome given to a new missionary seems to confirm the

\textsuperscript{248} This followed the theme of the removal of state aid to Church Schools in 1882 under the \textit{1880 Public Instruction Act} in New South Wales.

\textsuperscript{249} Simon, \textit{Through my Eyes}, 72.

\textsuperscript{250} Simon, \textit{Through my Eyes}, 71.
appreciation of Purfleet’s residents. On the other hand, the tribal elder died shortly after the arrival of the manager because he knew that he had lost his authority over his people.\textsuperscript{251}

In the end, Ella Simon resented both institutions as she points out that both, Government and Mission, removed their representative from the reserve without any notice.\textsuperscript{252} She felt that the missionary had failed her people and had shown a lack of respect for the Aboriginal community. Regarding the missionaries she remarks:

The last ones were there in 1971. His wife took ill and they had to leave. The Mission had other remote areas it needed workers for, so it couldn’t replace them. One day they were there, the next they weren’t.\textsuperscript{253}

This comment expressing disenchantment demonstrates that the presence of missionaries was considered by some ‘Native helpers’ as important even when Native Churches had been established. The relations between missionaries and Government representatives were influenced by the individuals in charge and their ideological stances. Patchy variations in the implementation of policy occurred across New South Wales on reserves or stations due to this factor. The partnership of the White institutions was increasingly denounced by Aboriginal people who were proud of their cultural difference and wanted recognition of their values.

3. The Resistance of Aboriginal people

In the 1920s, a group of people was asserting their Aboriginality. The Australian Aboriginal Progressive Association (AAPA) organised in 1925 by Fred Maynard made a:

\textsuperscript{251} Simon, \textit{Through my Eyes}, 94.
\textsuperscript{252} Simon, \textit{Through my Eyes}, 73.
\textsuperscript{253} Simon, \textit{Through my Eyes}, 73.
clear assertion of the value and continuation of Aboriginal
traditional culture, insisting that they must be recognised as civilised
by virtue of both ‘[their] more ancient civilisation’ and their
competence within European culture.\textsuperscript{254}

The association was active from 1925 to 1927. After six months of operation, the AAPA had
succeeded in establishing 11 branches and had obtained the signature of more than 500
Aboriginal people.\textsuperscript{255} The association was refusing any draconian White control over
Aboriginal people. Heather Goodall mentions a meeting held in October 1927 between
different churchmen including the Catholic Bishop Coadjutor of Sydney, Reverend D’Arcy
Irvine, the Chairman of the Australian Board of Missions, Reverend J. S. Needham and
seven Aboriginal representatives of the AAPA.\textsuperscript{256} William Cooper and William Ferguson
were also two Christian Aboriginal leaders who supported the need to send Native
evangelists among Aboriginal people. The two non-denominational Missions - AIM and
UAM - refused to become involved with the AAPA and turned down the invitation to that
meeting. They had already refused in 1925 to join a deputation to see the Prime Minister.\textsuperscript{257}

There is no doubt that the increasing Aboriginal political awareness impacted on the
missionaries’ dealings with Aboriginal communities. The Mission’s emphasis on Natives’
involvement in the late 1920s appears as an interesting correlation.

In 1929, the Hon. C.L.A. Abbott, M.H.R., Commonwealth Minister for Home Affairs
called a Conference on Friday 12 April. In his speech, the Minister ‘stated that it was unique
in the history of Australia, as it was the first time a responsible Minister of the Crown had

\textsuperscript{254} Goodall, \textit{A History of Aboriginal Communities}, 13.
\textsuperscript{255} John Maynard, “Fred Maynard and the Awakening of Aboriginal Political Consciousness and Activism in
\textsuperscript{256} Goodall, \textit{Invasion to Embassy}, 166.
\textsuperscript{257} Report dated 14.05.1925 in Minute Book of the AIM, Australian Indigenous Ministries (formerly
called a conference to discuss the best means of doing something to better the conditions of the Aborigines.\textsuperscript{258} He praised the Missions for their work as he remarked that ‘the spiritual welfare of the Natives was well cared for by the Missions, whose work he held in high esteem’.\textsuperscript{259} There was, however, a need to reappraise the status of Aboriginal people regarding their employment, the question of ‘half-caste’ people and the advisability of all Aboriginals being placed under Federal rather than State control. To examine these three topics, three committees were organised. This conference demonstrates that the late 1920s were a new era in Aboriginal affairs.

Aboriginal people had been getting organised and asserting their cultural values since the mid-1920s. Missionaries who lived in the reserves must have been aware of that sense of pride in their culture. If the Missions wanted to secure their influence among Aboriginal people, they had to let them assert their difference and allow them to have a voice within the Mission. Thus, in February 1927, the Missionary Council of the AIM supported ‘the idea of district Conventions for the Dependency of Spiritual Life in Native Christians.’\textsuperscript{260} During the same meeting, it was decided that the ‘question of the Union of Aboriginal Missions [could not] include the Aborigines Inland Mission.’\textsuperscript{261} The AIM wanted to assert its independence and its specificity. Therefore the Mission decided to publish a ‘paper exclusively produced for the Aborigines’, \textit{The Australian Evangel}, which was first issued in September 1929.\textsuperscript{262} The UAM decided around that time to recognise Aboriginal followers as ‘[N]ative helpers’. In 1929, there was again a movement towards a union of all missionary

\textsuperscript{258} \textit{The United Aborigines Messenger}, 1.05.1929, 5.
\textsuperscript{259} \textit{The United Aborigines Messenger}, 1.05.1929, 5.
\textsuperscript{260} Minutes of Missionary Council meeting held at ‘Kooreewahl’, 27.02.1927, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.
\textsuperscript{261} Minutes of Missionary Council meeting held at ‘Kooreewahl’, 27.02.1927.
\textsuperscript{262} Annual Report AIM, 22.11.1929, 7, Mitchell Library, Box 572.9901 A.
societies working among Aboriginal people. For the AIM, ‘there [were] serious objections’, but it did acknowledge that such a co-operation might be a way ‘to prevent overlapping’. The voice given to Aboriginal people within the Missions was a step in the right direction. To analyse more effectively the impact the Missions had on people, the circumstances of their work need to be taken into account.

4. The Context of Missions’ Involvement

The context in which the missionaries were interacting with the Aboriginal population also significantly influenced their actions. A missionary from the UAM or AIM who was working on the spiritual needs of the population would not have the same relations with the Aboriginal population as a missionary who was also taking care of the secular needs of the population and working for the administration. In that case, they could be considered as being accomplices of the policies enforced by the Government. This might explain their desire to express their disapproval as they were willing to dissociate themselves from the Government’s policies. John Harris distinguishes four different contexts in which missionaries were present. Some worked in fringe camps or small unmanaged reserves, others were attached to large Government reserves, while a few were employed in reserves or belonged to institutions run by a missionary society. This distinction appears to be endorsed by Aboriginal communities who often fondly remember the missionaries who lived in fringe camps or small unmanaged reserves or in larger Government reserves. They did not have the same impact on the Aboriginal communities when they acted within a White institution, able to assert their beliefs. The degree of control exerted upon the Aboriginal

263 Minutes of Missionary Council meeting, 13.05.1929, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.
264 Harris, One Blood, 583.
community depended very much on its context. James Miller, an Aboriginal historian, points out that the AIM had to teach a religion of love because they did not have any control over the community: ‘Kooris at St Clair could come and go’. The context was different however at the UAM Bomaderry Children’s Home, ‘where the staff had a young captive audience over whom they had complete control. They preached a religion of fear and did their best to destroy Koori identity’.  

Institutional life has been recognised by Government reports as being ‘inherently abusive. It was abusive to be kept in an institution separate from your family. It was abusive to be denied rights as human beings, such as affection and relationships. It was abusive to be required to get up at five o’clock in the morning and milk the cows or have a cold shower.’ These remarks were not made specifically about Aboriginal children.

About Colebrook, which was a United Aborigines Mission institution in South Australia, where Aboriginal children were sent, a former girl recalls that:

the upbringing at Colebrook was very strict. Being run by the UAM, the religion was very strict. Because of this, 90 per cent of the children that left the home turned against religion. Once I did leave Colebrook it was really difficult to find my family and to find my own identity.

She also stresses the impact of growing up from a young age in an institution that did not explain to their residents (children from a very young age) their background. Few ‘outsiders’ were able to visit the homes. The Report on Australians who experienced institutional or


out-of-home care as children stresses that ‘[a] fundamental, ongoing issue of being raised in care that was constantly raised in evidence related to the lack of trust and security, through lack of life and interpersonal skills that are acquired through a normal family upbringing, especially social and parental skills.’ For Aboriginal children, the impact was even more traumatic since they had to forget or were not told of their Aboriginal heritage. Therefore, as long as the missionaries were preaching and caring to a whole community within a reserve, their influence and support were acceptable. When they took responsibilities outside their religious role, their association with the administration seems to have compromised their work. In such cases, their role as agent of westernisation was accentuated. The association of the missionaries with the Government meant that religion could not be considered anymore as an area of freedom in the secular state. Indeed, it was used to induce the communities to adopt Western values. When the APB was given legal authority over Aboriginal communities, the Board gained powers that changed its administration of Aboriginal reserves.

In this chapter, we have argued that the Missions – the UAM and the AIM – were two White religious organisations that steadily increased their presence amongst New South Wales Aboriginal communities. Their progress was rather steady until the APB was given more legal power to control Aboriginal communities better. The work of the Missions in Aboriginal Reserves and Stations gave them a unique position which explains that the Government, with a tight budget, was keen to secure their collaboration. The influence of the

268 “Forgotten Australians,” 145.
269 C.D. Rowley argues that ‘religion is conspicuously the area of freedom in the secular state’, Outcasts in White Australia. Aboriginal Policy and Practice, 241.
Missions was certainly different depending on the context in which they worked (reserve or institutional care). A power game for the control of Aboriginal communities was at play between these two White institutions. Missionaries were able to extend their influence over Aboriginal communities at the beginning of the twentieth century when Aboriginal children were excluded from Public Schools. Their dedication meant that they were usually the only persons willing to live in isolated places to educate Aboriginal children. Government policies regarding Aboriginal affairs prior to 1940 will be explained in Chapter 3, with a particular interest on education, which was the first and main field of intervention of the Missions in New South Wales Aboriginal Reserves.
CHAPTER 3

New South Wales Policies prior to 1940

1. The different Acts

Until the 1909 Aborigines’ Protection Act, the Board did not have the legal or legislative authority to deal with the Aboriginal population. The Aborigines’ Protection Board had regularly pointed out its lack of power each year in its report, reminding the Parliament that ‘the Board have at present no legislative sanction for their existence or operation.’

In 1909, the Board was at last given what it had been pleading for - many years - the control of Aboriginal reserves. Indeed, under the Act, ‘the control of the reserves [was] vested in the Board, and their powers of administration [were] considerably amplified with a view of ameliorating the conditions of the race.’ The object of the Board was defined in paternalistic terms since a ‘general guardianship over [Aboriginal people]’ was presented as the only way to improve their condition of life. The Local Boards at the various centres ceased to exist on 30 May 1910 and were replaced by Local Committees and Guardians which were appointed by the Board. The composition of the Board changed and its members were the Inspector General of Police and ten members appointed by the State Governor. From then on, the reserves or stations were visited more often and the Government representatives witnessed the poor conditions of life and the extent of the métissage of the Aboriginal population. J. J. Fletcher argues that this awareness changed the

\[271\] The Official Year Book of NSW 1909-1910, 38.
\[272\] The Official Year Book of NSW 1909-1910, 435.
approach of the Government and reinforced its will to separate Aboriginal children from their family.\footnote{273}{Fletcher, \textit{Clean, Clad and Courteous}, 95.}

The \textit{1909 Aborigines Protection Act} provided the APB with the powers to intervene in the life of Aboriginal families in different ways. Such intrusions were justified as a way of making ‘the lot of the children better and easier than that of their parents’. The Government was aware of the increasing population of ‘half-caste and quadroon population’ and it did not want it to ‘become a burden on the State’. Indeed the increase of the number of ‘half-caste’ Aborigines was becoming a concern for an administration that had thought Aboriginal reserves would be only temporary measures since the Aborigines were supposed to die out.\footnote{274}{See table [1-1], from 3,036 ‘full-bloods’ and 3,879 ‘half-castes’ in 1902, the numbers were 2,152 ‘full-bloods’ and 4,781 ‘half-castes’ in 1908.} Consequently it was decided that ‘[Aboriginal people] must be made to recognise that all those who are able to do so must leave the reserves and earn their own livelihood.’\footnote{275}{1911 Report of the APB to NSW Legislative Assembly for the year 1910, 4.}

Therefore,

[t]he Board could remove Aborigines from reserves for misconduct or if in its opinion any individual should be earning a living away from the reserve. Aborigines camped in the vicinity of townships or reserves could be removed by the Board to wherever the Board directed.\footnote{276}{First Report from the Select Committee of the Legislative Assembly upon Aborigines, 1980, 42.}

Furthermore, the \textit{Act}, which came into force on 1 June 1910, foresaw that ‘every able-bodied Aboriginal, half-caste, or other person resident on one of the Board’s stations shall do a
reasonable amount of work. These provisions did not acknowledge that only a minority of Aboriginal people were living in the Aboriginal stations.

The Board were not given the powers to remove children from their families. Under the provisions of the *1905 Neglected Children Act*, the administration had to prove that the child was neglected. The report of the APB for the year 1910 to the NSW Legislative Assembly appears to emphasise the importance given to the education of children under 14. It stipulated that:

> the regulations require that every [A]borigine under the age of 14 years, shall, when so required attend the nearest school to which [A]borigines will be admitted, and also provides for quarterly reports to be furnished by the teacher respecting each [A]boriginal child under his care.

This provision could help the administration convince the parents they were neglecting their children when they did not send them to school. In fact, the parents were under the obligation to send their children to the nearest school, although this could prove rather difficult owing to their possible expulsion from Public Schools (the request of one White parent being considered sufficient). The Board was straightforward regarding its intention to remove the children from their families as shown in this excerpt which justified the increasing control of the APB:

> [I]t must be admitted that one and all must be contaminated by the vicious surroundings in which they [the children] find themselves, and though some who have been sent out to homes by the Board, show every promise, these can only be regarded as exceptions. The

---

277 Report of the APB to NSW Legislative Assembly for the year 1910, 3.
278 In 1908, there were 6,933 Aboriginal people in New South Wales and 1,390 were living in Aboriginal stations and camps under the control of local Boards.
279 Report of the APB to the Legislative Assembly for the year 1910, 3.
280 Aboriginal people were aware of the threats, see Jimmy Barker, *The Two World of Jimmy Barker, The Life of an Australian Aboriginal 1900-1972* (Canberra: Aboriginal Studies Press, revised ed., 1988), 51, where he mentions that people were ‘forced to move close to schools’.
Board recognise that the only chance these children have is to be taken away from their present environment and properly trained by earnest workers before being apprenticed out, and once having left the [A]borigines’ reserves they should never be allowed to return to them permanently.\textsuperscript{281}

The Board did not take any responsibility for the poor conditions in which the Aboriginal population lived in the reserves. Its major concern was to separate Aboriginal children from their families to merge them through the apprenticeship scheme at the lower end of the social ladder of the White community.

The 1911 report acknowledged that:

\begin{quote}
for years past, it has been recognised that the various [A]borigines [sic] reserves throughout the State, - and indeed the Board’s stations, - are far from being suitable places in which to bring up young children. With such an environment it can hardly be expected that they will acquire those habits of cleanliness, obedience, and morality which are so necessary if they are to become decent and useful members of the community.\textsuperscript{282}
\end{quote}

Thus the Board itself was acknowledging the movement of population in the reserves and the poor quality of the reserves and the ‘vicious surroundings’.\textsuperscript{283} These criticisms were formulated to justify the introduction of a reinforced control of children through enforced apprenticeship and domestic service for those over 14 years of age. The opening of Cootamundra Girls’ Home, in 1913, which provided domestic training and recruited on a state-wide basis, reinforced such a system.

The \textit{1909 Aborigines Protection Act}, however, did not give the Board a complete arbitrary power to remove children from their parents. The parents had to agree to send them

\begin{footnotes}
\item[281] Report of the APB to the Legislative Assembly for the year 1910, 4.
\item[282] Report of Aborigines' Protection Board for the year 1910, 4.
\item[283] Report of Aborigines' Protection Board for the year 1910, 4.
\end{footnotes}
there. Margaret Tucker mentions the visit of the Aborigines Protection Board members who tried to persuade her parents that she should go to Cootamundra ‘for training in that beautiful training school (…) where [her sister and she] would be well cared for and trained to be domestics and earn a living’\footnote{Tucker, If Everyone Cared, 81.}. Her parents refused and the members of the APB had no rights of enforcement despite the pressure they applied.

This was to change in 1915 when an amendment of the \textit{Aborigines Protection Act} gave the administration the powers to ‘effectively implement the policy relating to [A]boriginal children’.\footnote{1916 Annual Report of the APB to the Legislative Council for the year 1915, 3.} After the approval of the \textit{1915 Amending Act}, children who were considered ‘neglected’ could be legally taken away from their family by the administration. The APB could assume ‘control of the child of any [A]borigines, and it extended its powers with regard to apprenticing children or placing them in training homes.\footnote{The Official Year Book of NSW 1915, 461.} The notion ‘neglected’ could be applied subjectively and unfairly.

In 1916, a new section of the \textit{Aborigines’ Protection Act} stated that:

> all girls reaching the age of 14 years,... shall leave the reserve…the mothers shall be given the option and the opportunity of themselves placing their girls out in situations to the satisfaction of the Board’s officers. If they fail to do this within a period of one month, after being notified, the Board’s Inspectors shall have the power to despatch such girls to Sydney or Cootamundra Home for a period of training as arranged by the Secretary.\footnote{AWB minute book, 16.04.1916, 4/7124, NSW State Records.}

In February 1918, another amendment was made to give a broader definition of the term ‘Aboriginal’. It provided “that the word ‘[A]borigine’ should include full-bloods and half-castes”. This definition enabled the Board to deal ‘with any person apparently having an
admixture of Aboriginal blood in his or her veins, whether in receipt of assistance or otherwise from the Board.’ The increased intervention of the APB allowed by these amendments demonstrates the importance the Government gave to the control of Aboriginal children. This determination to exert a strict control explains the appointments of managers and matrons to Aboriginal reserves. The manager, who often also occupied the position of teacher, did exercise a general control, as his duties encompassed the administration of the housing, rationing, clothing and other temporal needs of the people. He was often assisted by his wife, whose duties were to interest herself in ‘the home life of the women and children in particular’. These appointments were seen as the best way to educate all the residents. The failure of the project was, however, indirectly recognised in the 1950s when Welfare Officers were assigned duties over Aboriginal people living in a district. This was a significant step towards an understanding that most Aboriginal people were living outside Aboriginal reserves.

2. The System of Education

The system of education in New South Wales and in other states was under heavy criticism in the early twentieth century. At the annual conference of the New South Wales Public school teachers association in June 1901, Professor Francis Anderson of the University of Sydney had challenged the system of education, deploring the inadequate training of teachers, the over-large class sizes, and the hotchpotch curriculum. The scattering of the rural population meant that many schools were provisional or subsidised schools. To have a Public School, an area had to have more than 25 children of school age. If the local area had

---

288 1919 Annual Report of the APB to the Legislative Council for the year 1918, 2.
290 This approach was modelled on the appointment of married (male) teachers in the Department of Public Instruction. The wives taught needlework and attended to ‘sanitary’ advice to girls (usually in a small school situation). A residence for the teacher was provided as part of his salary.
less than 25 children, a provisional school could be established if there were at least 10 children (from 1898 but from 1945 the minimum requirement was 9). In that case, parents had to provide the building and the furniture while the Council of Education or later the Department of Education paid the teacher and supplied books and equipment. The schools were generally staffed by untrained teachers or by teachers of the lowest classification. Gradually they became small Public Schools and in November 1957 the remaining ones were converted to the status of Public Schools. The subsidised schools (1903-1989) were designed for localities where the minimum attendance required for provisional schools (10 and later on 9) could not be obtained. In that case, parents were totally responsible for providing the school building and the teacher, the Department paying a subsidy for each pupil.

3. Expulsion of Aboriginal Children

The report given to the Legislative Assembly of New South Wales by the Aborigines’ Protection Board for the year 1901 mentions the objections raised by some European parents to the Aboriginal children mixing at school with their children. As a result, some Public Schools had excluded Aboriginal children and the Board noted a fall of 48 in a number of children attending school compared with the previous year. Following the complaints made by the White community, the Board hoped to establish separate schools for Aboriginal children at Burnt Bridge, Pelican Island, Murrumbong, and Runnymede. Unfortunately, the Minister of Public Instruction declined to entertain such applications. The Board argued that if Aboriginal children were not given the opportunity to have a rudimentary education

---

because the Department of Public Instruction was not providing the schools, the Board would ask for a special amount to establish the schools themselves. The report ended with a plea from the Board about the ‘necessity of substantially increasing the amount placed at their disposal for the relief of the Aborigines’. It also recalled the need to take into account the contemporary economic conditions, especially after the increases of the cost of living. Indeed, that year high prices had prevailed ‘owing to the drought, the imposition of Customs duties, and the scarcity of native game.’

The eleven Aboriginal Schools accounted for in 1901 were: Barrington, Brewarrina, Cumeroogunga, Googeedee (Brungle), Grafton Common, Erambie (Cowra), Rolland’s Plains (Brill Brill), Wauchope (Marcom), Gulargambone, Wallaga Lake, Warangesda.

It is interesting to note that while the Minister of Instruction was expelling Aboriginal children from Public Schools, the APB was trying to entice them to go to school. Indeed, in 1901 the Board had decided to provide ‘decent clothing for the regular attendants’ as well as rations. As the organisation specifically responsible for the Aboriginal population, the Board was given authority to open Aboriginal Schools. The Department of Public Instruction had to agree to pay the teacher, who was recommended by the APB. The contract was signed by the Department of Public Instruction which conducted an interview. The contract issued always specified that the signatory was ‘only teacher of Aboriginal School’. This mention was added to stress that its signatory could not obtain a promotion and work in another type of school. This explains why trained teachers were not interested in working in Aboriginal Schools. A 1914 report pointed out the lack of incentives offered to explain that only missionary teachers should be appointed to Aboriginal Schools. The report handed in

---

293 Report for the year 1901, Legislative Assembly, New South Wales, Aborigines Protection Board, 1903.
294 Report for the year 1901.
295 Report for the year 1901, 2.
by Inspectors R. Henderson, G. Dart and J. Dunlop about the Aborigines’ School Syllabus, noted that the committee was:

satisfied that only the Missionary teachers should be appointed to these schools [Aboriginal Schools] – if possible a married man assisted by his wife. The conditions are often discouraging and uncongenial. Mere pecuniary reward is insufficient to retain men and women at their posts. It has also been clearly shown that our ordinary teachers soon look upon the work as *infra dig.*, become discontented, and use every means to obtain a change.296

The Board decided otherwise and gave preference to the duo manager/matron.

296 Report to Director of Education on the Aborigines’ School Syllabus, 11.02.1914, CI Correspondence, Box 20/12561, New South Wales State Records in Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 119-121.
Table [3-1]: Number of Aboriginal schools and number of pupils attending Public Schools²⁹⁷

<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>Number of Aboriginal Schools</th>
<th>Number of Pupils in New South Wales Public Schools</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1893</td>
<td>13</td>
<td>307 pupils of the 640 Aboriginal children attending school in NSW</td>
</tr>
<tr>
<td>1901</td>
<td></td>
<td>584 of 611</td>
</tr>
<tr>
<td>1902</td>
<td>11</td>
<td>521 of the 551</td>
</tr>
<tr>
<td>1907</td>
<td></td>
<td>696 of the 720</td>
</tr>
<tr>
<td>1908</td>
<td>21</td>
<td>929</td>
</tr>
<tr>
<td>1909</td>
<td></td>
<td>1,066</td>
</tr>
<tr>
<td>1911</td>
<td>26</td>
<td>837 of 973</td>
</tr>
<tr>
<td>1912</td>
<td>28</td>
<td>873 of the 994</td>
</tr>
<tr>
<td>1914</td>
<td></td>
<td>1,044 of the 1,077</td>
</tr>
<tr>
<td>1915</td>
<td>37</td>
<td>1,081 attending schools</td>
</tr>
<tr>
<td>1917</td>
<td></td>
<td>1,052</td>
</tr>
<tr>
<td>1918</td>
<td></td>
<td>649</td>
</tr>
<tr>
<td>1920</td>
<td>42</td>
<td>708</td>
</tr>
<tr>
<td>1922</td>
<td></td>
<td>716</td>
</tr>
<tr>
<td>1925</td>
<td>44</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1930</td>
<td>51</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1935</td>
<td>56</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1940</td>
<td>58</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1950→ 1968</td>
<td>59</td>
<td>2 Aboriginal Schools closed and 8 were converted to Public School even if only Aboriginal children were attending</td>
</tr>
</tbody>
</table>

²⁹⁷ Data from different sources, Fletcher, Documents in the History, 82.
Map 4 - Map locating New South Wales Aboriginal Schools.298

298 Olivier Rey-Lescure, The University of Newcastle.
4. Involvement of Missionaries in Education

To understand the Missions’ intervention in New South Wales Aboriginal reserves, one has to consider the role the missionaries accepted to play in the education of Aboriginal children until 1949, when the Government decided to reverse its policy of expulsion of Aboriginal children from Public Schools on demand of parents. The expulsions of Aboriginal children from Public Schools compelled the APB to organise special schools. The ‘Aboriginal Schools’ were opened in reserves where a sufficient number of students were reported and they were staffed by teachers who were not trained for that job. These schools facilitated the involvement of missionaries in Aboriginal education. Initially, education became a subject of conflict as the UAM complained about the discrimination Aboriginal people experienced. Nevertheless, this gave a better opportunity for missionaries to increase their involvement and influence over Aboriginal communities. The appointment of missionaries seems to have silenced their initial opposition to the expulsion of Aboriginal children from Public Schools. It gave them a better chance to indoctrinate children in their version of Christianity.

One of the first conflicts between the UAM and the Government or more precisely with the Minister of Public Instruction, John Perry, occurred in 1902. That year, the missionaries were lobbying the Minister to induce him to allow Aboriginal children attend Public Schools. A deputation was sent and one article published in the *NSW Aborigines’ Advocate* illustrates their disagreement and their emphasis on the State’s duty of care. They reminded their readers that according to the 1880 *Public Instruction Act*, the Government had the responsibility of providing the means for the education of all children under certain
ages, while White or Black parents were required to send their children to school or be liable to legal punishment if they neglected to do so.\textsuperscript{299}

The State had to organise schools for Aboriginal children because it was responsible for their education. It could not, however, give any funding to Catholic Schools which had Aboriginal students enrolled. Any grant of aid given to Church Schools would have been in breach of the \textit{1880 Public Instruction Act}, which had suspended all State aid to denominational Church Schools. Yass Convent School was the first to enrol a small number of Aborigines after they were expelled from the Public Schools and it had applied for financial assistance on behalf of its Aboriginal pupils. The school had even built a special classroom and one nun had been appointed to ensure their education.\textsuperscript{300} Politically, the financial assistance could not be granted as it would have been contradictory to the \textit{1880 Act}. Consequently, Premier Stuart and the Minister of Instruction Reid chose to organise separate schools for Aboriginal children. These schools were to be located on Aboriginal reserves and they were seen as an incentive to encourage Aboriginal parents to live in their proximity.\textsuperscript{301}

This decision gave the Government another opportunity to regulate the movements of the Aboriginal population. It also satisfied the White community which did not wish to see the Aboriginal population living in the outer suburbs of their town close to Public Schools.

The decision to organise Aboriginal Schools did not mean, however, that the Government was going to provide particularly adequate financial support. This is illustrated by the

\begin{itemize}
\item \textsuperscript{299} \textit{The NSW Aborigines' Advocate}, 31.05.1902, 2.
\item \textsuperscript{300} Fletcher, \textit{Clean, Clad and Courteous}, 62.
\item \textsuperscript{301} A local policeman states that the APB had 'made every effort to induce the coloured families to go to a Mission', Inspector E. Campling, 21.08.1915. In Fletcher, \textit{Documents in the History of Aboriginal Education}, 118. This was not always enough and some families resisted the pressure, as the following remark made by T. Campbell demonstrates: 'no later than the 2\textsuperscript{nd} of March 1922 I had the police officer, Mr Hines, to my house giving me instructions to shift my children to Wreck Bay [Aboriginal Reserve]... but as I have my work here I do not intend to leave.' In Fletcher, \textit{Documents in the History of Aboriginal Education}, 124.
\end{itemize}
removal, in 1902, from the revision of the Estimates of a sum of £500, which had been included in the Draft Estimates submitted by the Board for the year 1902-03 ‘for the establishment of schools for industrial instruction, workshops, and school houses, and teachers […]’. The lack of funding, often stressed in the reports presented by the APB, was another factor that explains the importance non qualified people, who were missionaries most of the time, came to have. In 1902 the Minister of Public Instruction gave, on the one hand, instructions to his teachers to expel Aboriginal children on demand while on the other hand, the UAM decided to adopt the ‘faith principle’.

We note that missionaries were also given the task of educating children in New Guinea in the 1920s and 1930s. In return for not being subsidised, the Missions were free to teach how and what they wished. In New South Wales, however, the missionaries appointed to work in Aboriginal reserves received wages for their work as teacher, teacher-manager or manager. The appointment of missionaries by the Department of Education was not challenged until 1912, ten years after the practice had begun. G. S. Briner, a Member of Parliament, wrote a letter to the Department of Education asking for information about that practice. In that letter the parliamentarian asked if a missionary was paid by the Department of Public Instruction. He pointed out that such a payment would be contradictory to the 1880 Public Instruction Act. In its reply, the Department of Public Instruction pointed out that:

302 Report of the Aborigines' Protection Board for the Year 1902, Legislative Assembly New South Wales, 1903.
303 After WWI, New Guinea was administrated by the Australian Commonwealth Government, as a mandatory power.
305 Letter 17.12.1912, Education Files, Aboriginal Schools, Ulgunah, Box 5/17927.3, NSW State Records.
the teachers of such schools are appointed on the nomination of APB, this Department merely satisfying itself that they possess the requisite literary skill. All such teachers are given to clearly understand that their employment is purely temporary and that they have no claim to any other position under this Department, their services being solely in schools reserved for Aborigines.  

Thus the teachers working in Aboriginal Schools were not considered as public servants. This is confirmed in a report written by an inspector who mentioned that since the teacher was nominated by the APB, he was not a member of the public service. Yet, one could be granted leave privileges only accorded to public servants if he or she had been in the Board’s service for a long time. In the case of Mr. Baker, for example, the APB suggested that he should be granted any extended leave privileges to which he might be entitled under the regulations. This recommendation was given because he had been in the service of the Board for a period of 24 years. Another interesting aspect of this case is that the recommendation Baker made should be replaced by ‘a suitable lady teacher, who will be capable of re-establishing and maintaining the high standard of efficiency which was obtained in the school at the time of Miss Wales’ retirement.

These appointments of missionaries appear to be in breach of the 1880 Public Instruction Act, which formalised the separation of the secular and the religious instructions or the Churches and the State. When the Act came into force in May 1880, less than 200 out of an eligible 1,500 Aboriginal children were under instruction. Half of these children were enrolled in the two Christian mission schools at Maloga and Warangesda. At their peak in

---

306 Education Files, Aboriginal Schools, Ulundahi, Box 5/17927.3, NSW State Records.
307 Education Files, Aboriginal Schools, Gulargambone, Box 5/16180.2, NSW State Records.
308 Educations Files, Aboriginal Schools, Cootamundra East, Letter from the Aborigines’ Protection Board – 20.05.1932, Box 5/15521.1, NSW State Records.
309 Educations Files, Aboriginal Schools, Cootamundra East, Letter from the Aborigines’ Protection Board – 20.05.1932, Box 5/15521.1, NSW State Records.
the late 1930s, some 40 schools were in operation. In 1937, the APB voted unanimously for a policy that would assert that ‘Aboriginal children should be educationally treated the same as [W]hite children.’ In line with the newly adopted policy of assimilation of the early 1940s, Aboriginal Schools were gradually merged into local Public Schools. This absorption was however a rather slow patchy process since the sixty Aboriginal Schools were not merged into local Public Schools before 1968, when the title ‘Aboriginal School’ was abolished.

310 Resolution of the APB, Minute Book, 1.09.1937, in Fletcher, *Clean, Clad and Courteous*, 158.
5. **Education: A major Sphere of Influence**

The growing influence missionaries had on Aboriginal communities can be explained by the Government’s or more particularly the Department of Public Instruction’s decision not to assume its responsibilities towards the education of Aboriginal children, despite the compulsory clause of the *1880 Public Instruction Act* in New South Wales. Indeed, its
readiness to expel Aboriginal children from Public Schools and its implementation of a curriculum specific to Aboriginal Schools from 1916 demonstrate a lack of interest in providing adequate schooling for Aboriginal children. The Department of Public Instruction did not want, however, to let the APB have complete control over the education of Aboriginal children and it maintained its right to check the literacy of the teachers chosen by the APB. Teachers appointed to Aboriginal Schools were, in most cases, not qualified teachers. The educational policies adopted by the NSW Government played a major role in the missionaries’ agency over the Aboriginal population. Their influence is emphasised in the Report given to the Legislative Assembly in 1911 which states the inspectors’ viewpoint of the teaching given in each Aboriginal School. The reports reveal the importance these schools gave to scripture lessons, which were often described as being ‘a strong subject’ or the ‘favourite lesson with singing’.

While the Board was not concerned at first with the role played by the missionaries, it deplored the segregation. Later on, the Board used the Schools as a means to control Aboriginal people better.

6. The Aborigines Protection Board

When the Minister of Education gave the instruction to teachers to expel Aboriginal children if only one white parent complained about their attendance, the APB did not agree with this decision and the Board commented that:

it [was] somewhat disheartening to find [the children] excluded, especially as these children, at a number of places where they are allowed to attend, are reported as being cleanly in their habits and exemplary in their behaviour.

---

312 Aboriginal Schools at Nymboida, Nanima, Burnt Bridge and Coraki, in 1911 Report of the APB to the NSW Legislative Assembly for the Year 1910.
313 Report APB for the Year 1902 to NSW Legislative Assembly, 2.
The Board concluded that there were still:

many neglected tribes of [A]borigines scattered about the country whose children are growing up in ignorance and idleness, and it would be extremely desirable that they should be centred on reserves and placed under control, the children being provided with schooling and training in domestic matters.\(^{314}\)

At that time the Inspector-General of Police, Edmund Fosbery, was still in charge but when he retired in 1905\(^{315}\) and was replaced by Robert Donaldson MLA, the stance of the APB changed. The Board was increasingly trying to gather parents and children in reserves to have a more powerful control on the communities and Aboriginal Schools would facilitate the implementation of this policy.

Donaldson would design and oversee the implementation of three Aborigines Protection Acts which gave more and more control to the APB over the Aboriginal population but above all over Aboriginal children. Donaldson was notorious in Aboriginal communities; ‘it got so bad that his name only had to be mentioned to the kids and they would want to run off to the bush and hide’.\(^{316}\) He was elected as an independent to the Legislative Assembly for Tumut in July 1898. In Parliament, he often pressed country interests against the city and opposed the enfranchisement of women. He also expressed racist views about Chinese and Indian itinerant hawkers and about Aboriginals. His interest in Aborigines dated from his experiences in Queensland.\(^{317}\) He devoted much energy to the APB to which he had been appointed on 14 December 1904. He helped the Board to draft the bill in 1909 which increased the Board’s powers of control of the New South Wales

\(^{314}\) Report APB for the Year 1902 to NSW Legislative Assembly, 7.
\(^{316}\) Ella Simon, Through My Eyes, 117.
\(^{317}\) In the 1860s and 1870s, Donaldson had worked on stations and prospected and explored northern and central Queensland.
Aboriginal population. On 1 October 1915, he was appointed in controversial circumstances one of the first inspectors of Aborigines.\textsuperscript{318} He retired on 31 May 1929.

In 1916 the Aborigines Protection Board was reformed and professionalised with members who were not interested civilians but public servants. They were to hold monthly meetings instead of weekly ones. In July 1915 the members of the Board had asked to be paid for their attendance at the meetings.\textsuperscript{319}

7. The 1916 Syllabus for Aboriginal Schools

From 1907 to his resignation in 1912, the Director of Education, Peter Board, had a seat on the APB. This nomination enabled the Department of Education to better understand the consequences of its new policy. In December 1913, one year after his resignation from the Board, Peter Board appointed a committee of three Departmental inspectors (Henderson, Dunlop and Dart) to draw up a special syllabus for Aboriginal Schools. In January 1914, a draft was handed in. One of the first recommendations related to the teachers themselves who had to be ‘imbued with the missionary spirit’. The report stated ‘that the missionary teacher is desirable, if not indispensable’.\textsuperscript{320} One of the members of the committee, Henderson, was an inspector of schools in the North coast and he had realised the good influence missionaries could have on the entire Aboriginal community. He believed that it was necessary to find a person who would also take an interest in the adults.\textsuperscript{321} He often praised the Purfleet mission and the work done by its UAM missionaries. The report demonstrated also that the committee was aware of the discrimination experienced by

\textsuperscript{319} Minute Book, Aborigines Welfare Board, 1.07.1915, 4/7124, NSW State Records.
\textsuperscript{320} In Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 119.
\textsuperscript{321} Letter in Education Files, Aboriginal Schools, Sevington, Box 5/17612.2, NSW State Records.
Aboriginal people as it was noted that jobs requiring good school attainments were ‘practically closed against them’. 322

Consequently, the 1916 syllabus for Aboriginal Schools prescribed a basic knowledge of literacy and numeracy while practical handwork and domestic arts predominated. Thus, school was not used as an instrument to give a comprehensive education and better opportunities to Aboriginal children. The new syllabus reinforced popular prejudices. When Inspector Fraser explained the new syllabus to a teacher he pointed out in his report that:

[he] had impressed on the teachers that the [A]boriginal [S]chool syllabus [had been] compiled with a view to eradicate indolence and broaden the pupils’ outlook upon the world and life. Upon the basis of industry and self-support, the future generations of the [A]borigines may reach a higher intellectual advancement and moral code. Work to the [A]boriginal child is a fundamental. 323

The 1916 syllabus was not about improving the standard of education but about giving Aboriginal children enough experience to be quickly sent to work. The administration did not want them to become dependent. As the number of ‘half-castes’ was increasing, the will to push them away from reserves was rising. Interestingly, 1916 was also the year when amendments were made to the Public Instruction Act to emphasise the moral purpose of education, which was described as central to the character-building of the nation. 324 Alan Barcan argues that the three major subjects, literature, history and science were chosen to help develop a national spirit. 325 He also points out that by 1914, Australian patriotism was receiving more emphasis while the imperial aspect of patriotism was becoming less

322 Fletcher, Clean, Clad and Courteous, 88.
323 Report in Education Files, Aboriginal Schools, Ulgundahi, Box 5/17927.3, NSW State Records.
Aboriginal children were sidelined from the character-building aims of education. Instead its purpose was ‘to make the school life as practical as possible and to fit both boys and girls to fill the positions referred to [farm labourers for boys and domestic service for girls] with some degree of credit’. The report demonstrates its awareness of the White community’s prejudices, by recommending to the administration ‘that the teacher [should] be urged (a) to enlist the practical support of interested, sympathetic citizens with a view to secure positions for both sexes’.

It was only in the late 1930s that the Government was willing to recognise that the first step to offer a better education was to appoint qualified teachers instead of missionaries or managers. Although schools were neglected during the economic crisis, interest in promoting education reforms was on the rise in the late 1930s. The intervention of the Commonwealth Government in the State education portfolio increased after 1942. During the 1940s, there was, however, a shortage of primary school teachers and new teachers’ colleges were opened at Balmain (1946), Wagga (1947), Newcastle (1949) and Bathurst (1951). This shortage explains the difficulties encountered by the Government in implementing the 1937 recommendations.

A sub-committee of the Aborigines Protection Board recommended in October 1937 ‘that trained teachers, separate from managers’ duty should provide schooling of a higher syllabus, and a better standard than the present one unchanged since 1916, at the seven

---

331 To which we can add the two original colleges of Sydney and Armidale, Barcan, A History of Australian Education, 300.
larger stations. The Aborigines’ Progressive Association and Ferguson demanded qualified teacher and they emphasised the impact poor education and lack of skills had on the job market. They inferred that the Aborigines were being used to ‘break down working class conditions’. Their remarks were attempts to associate the concerns the White community could have over work conditions and the exploitation of the Aboriginal workforce.

This chapter has demonstrated how the legislation gave increasing power to the Board. We have established the importance of education as a sphere of influence. While the Aborigines Protection Board asked for more control over the children, its finances restricted its actions. Aware of the increasing number of Aboriginal ‘half-caste’, the Government was keen to ‘distance’ the children from their family and traditional life and culture. Its actions were however limited by the White community’s reluctance to accommodate Aboriginal people. The missionaries, who were willing to ‘evangelise’ the Aboriginal communities, were to become the Government’s best allies. Until 1940, their collaboration, topic of chapter 4, revolved around the education of Aboriginal children but also everyday life.

333 Horner, Bill Ferguson, 36.
CHAPTER 4

Ambiguous Partnerships: Missions, Government and the shaping of Aboriginal Schools

The lack of interest shown by the White community generally compelled the Missions to collaborate with the Government. This was the case, when to ensure a minimum of education to Aboriginal children, the missionaries, after voicing their disagreement, applied to have an Aboriginal School established. The District Inspector of Public Instruction of Taree, for example, helped the local missionary fill in the form to apply for a grant to build a school for the children and a teacher. When Inspector Reay officially opened the school at Purfleet, it was the third Aboriginal School under his direct supervision. A double purpose was given to the school: on the one hand to ensure a secular school education and on the other hand to provide a spiritual education to the young as well as to the old. This remark demonstrates how the missionaries viewed their interaction with the children as giving them a better chance to reach and influence their parents. This collaboration was reciprocal since the Government was also dependent on Missions’ approval to assist in the implementation of its policies. The partnership between the Protection Board, the Education Department and the Missions meant that the ‘special schools’ significantly eroded the independence of Aboriginal reserves. The increased control over the life of people living in reserves explains the growing activism of Aboriginal associations and their criticism of the APB’s policies and

334 The NSW Aborigines’ Advocate, 28.04.1903, 4.
335 The NSW Aborigines’ Advocate, 31.07.1903, 3.
in particular Aboriginal education. As the Government’s policy towards Aboriginal education became the responsibility of the Department of Education, the influence missionaries had amongst Aboriginal communities lessened.

1. Government’s Dependence on Missionaries

In the absence of local representatives, the Government could ask missionaries to check that works were being carried out. This is illustrated in the instructions received by the Macleay missionary (Burnt Bridge) from the Secretary of the Government Board, asking him to ‘kindly co-operate with the Local Police in seeing that the Buildings are properly erected by the Aborigines.’ The previous year the Missionary had written to the Board to ‘[represent] the need, and [urge] the supply of timber for the erection of houses.’ His request was accepted and the missionary was asked to supervise the building and the distribution of rations for the people who were helping in the building, as well as their families for a period of three months. Such a role facilitated the assimilation of missionaries with the Government forces. As the shortage of workers increased, this amalgamation was often done. The Department of Public Instruction did not hesitate to send letters to different Mission organisations mentioning that they were looking for a candidate and asking if they could recommend people for the jobs of managers or teachers in Aboriginal reserves.

In such cases, missionaries were combining their spiritual and secular duties. For example, ‘Miss Hagan, Mr and Mrs Caldwell and Mr and Mrs Cameron are still combining the spiritual work on their stations with their Government appointments as teachers and

---

337 The NSW Aborigines’ Advocate, 30.08.1904, 4.
338 The NSW Aborigines’ Advocate, 31.08.1903, 4.
managers at Forster, Quirindi and Ulgundahi Island. The duties involved with such appointments could be considerable as claimed by one teacher who mentioned that ‘since [he has] been in charge of this school [he has] had a considerable amount of outside work viz, applications for ‘rations’, passes, private letters and accounts re for the [A]borigines of the mission’.

This collaboration was dampened in the 1930s as testified by the Board’s decision to remove the Church and the missionary from the Purfleet reserve, after a manager was appointed. This move shows the Government’s will to keep missionaries away and modify and restrict their relations with Aboriginal communities. The missionaries could then devote more time to the spiritual needs of their flock. One missionary commented: ‘We are much encouraged to hear that the Aborigines’ Protection Board has arranged for the immediate removal of church and mission house to the new site, which is much more suitable.’ In her editorial, Retta Long explained that ‘[n]ow, on a large number of reserves there is a Government manager and matron, whose duty it is to teach in the school and supervise the living of the people, and treat them in sickness. All that is left to us is the care of the people’s souls’. Thus, both Missions had to take a new approach to their work as they became less involved in people’s everyday life. To maintain their presence, they promoted the assistance of ‘[N]ative helpers’ as residents of the reserves, while the missionaries were encouraged to engage in itinerant work. The involvement of ‘[N]ative helpers’ will be further examined in Chapter 6.

339 The United Aborigines’ Messenger, 1.06.1935, 5.
340 Education Files, Aboriginal Schools, Erambie, Box 5/15825.2, NSW State Records.
341 The United Aborigines’ Messenger, 1.10.1934, 7.
342 Our Aim 16.05.1936, 9.
343 In her editorial, Mrs Long called for new methods to evangelise the Aboriginal population and pointed out that more attention was to be given to work in the Northern Territory, Our Aim, 16.05.1936, 9.
One year after the removal of the church from the reserve, the situation is recalled in the newsletter and its outcome seems quite positive for the Mission:

An excellent work is being accomplished on the Purfleet Station since the removal of the Mission premises to another site. The people are more regular in their attendance, and a Bible class has been started for young people. The Aborigines’ Protection Board are now concentrating on larger reserves for the people. The dark people on the smaller settlements were all upset with the probable removal to other places at an early date.\textsuperscript{344}

The UAM did not hesitate to mention that people were upset by the Board’s action but it did not take the further step of criticising it. It might have been more convenient for Missions to have people concentrated in a few places.

When a manager was appointed by the Board, the missionary was often relieved as he/she could then spend more time on the Spiritual side of the work: running Sunday Schools, prayer meetings, Church services and the like.\textsuperscript{345} This change of responsibility must have impacted on the status missionaries had acquired among Aboriginal communities. Indeed, we can assume that their relations with Aborigines became less regular than they used to be. Many Aborigines for example did not attend Church services or prayer meetings run by missionaries outside the reserve.

When the Government did not assume its responsibilities, the Advocate was always keen to point out their ‘good actions’ to its readers, while stressing that the Mission stepped in to make up for the Government’s ineffective administration.

\begin{itemize}
\item\textsuperscript{344} \textit{The United Aborigines’ Messenger}, 1.06.1935, 5.
\item\textsuperscript{345} \textit{The New South Wales Aborigines’ Advocate}, Roseby Park, 30.11.1906, 4.
\end{itemize}
Our Bellbrook Missionary, D. H. Caldwell, has undertaken a duty which rightly belongs to the Public Instruction Department. Rather than see his boys and girls grow up untaught, our Brother has started a day school, undertaking the duties of teacher.\textsuperscript{346}

This paragraph was published on the front page of the newsletter to stress the frustration the Mission felt about this situation. Then a report written by the missionary from ‘Eschol’ Bellbrook stated that the children were making good progress and stressed his/her busy schedule: ‘With this duty, four days each week, our time is well taken up.’\textsuperscript{347} Interestingly, one year later, the same missionary remarked that the school attendance had increased with 16 scholars on the roll and an average attendance of twelve.\textsuperscript{348}

\section{Opening of Schools}

To establish a school a document had to be filled by the district inspector of schools and the police officer working in the area. They had to give the name of the children who would attend the proposed school and demonstrate the families’ intentions to settle down. The lobbying of E. Telfer is a perfect example of the role missionaries could have regarding the opening of an Aboriginal School. In September 1900, a letter from the Aborigines’ Protection Board to the Department of Public Instruction stated that while the Department would have liked to establish a school for the Aboriginal children residing in the locality of Burnt Bridge, the Board did not have the funds necessary to meet the expenditure to build a school.

Two years later, on 13 September 1902, Telfer sent a letter to draw attention to the fact that a sufficient number of Aboriginal children were living on the settlement at Burnt Bridge to warrant the establishment of a Provisional School under the regulations of the \textit{1880 Act}. We

\textsuperscript{346} The \textit{NSW Aborigines’ Advocate}, 30.03.1906, 1.
\textsuperscript{347} The \textit{NSW Aborigines’ Advocate}, 30.03.1906, 4.
\textsuperscript{348} The \textit{NSW Aborigines’ Advocate}, 31.05.1907, 4.
assume that this letter was not given satisfaction since, a year later, on 21 September 1903, another letter sent by Telfer made the same remark adding that ‘several other families have permanently settled here, and [children] are growing up in ignorance and idleness as our Mission is unable to provide them with secular education.’ Thus the missionaries did not particularly wish to assume the secular education of Aboriginal children themselves. A week later, on 29 September 1903, Telfer sent a letter to the Chairman of the Public School Board complaining about the absence of provision for schooling at Burnt Bridge. He specified that 16 children between the ages of 5 and 15 would attend school if one school was established. One year later, on 27 October 1904, a letter of Application was sent for the establishment of a Provisional School at Burnt Bridge Aborigines reserve, and it was signed on behalf of the residents by E. J. Telfer. His persistent efforts were at last successful in March 1905, when a letter from the Department of Public Instruction advised Telfer that, following the report from the local Inspector of Schools and the agreement of the APB to erect the requisite school building, the Minister of Public Instruction had resolved to establish a Provisional School for Aborigines at Burnt Bridge reserve. The school building was completed in 1905, five years after the first request was sent.

The UAM often reminded its readers that ‘many of the Aboriginal Schools, now under the Department, were started by the Missionaries in their efforts to better the conditions of the young folk’.

Missionaries from the UAM or the AIM lived amongst the Aboriginal communities and they also organised Sunday or evening scripture classes or rally meetings. The influence

---

349 Educations Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge, Box 5/15182.1, NSW State Records.
350 Educations Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge.
351 Educations Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge, letter dated 11.03.1905.
352 *The Australian Aborigines' Advocate*, 31.05.1920.
played by missionaries on Aboriginal communities was certainly reinforced by their role as teachers or managers of the reserves. Les Ridgeway, for example, mentioned that his teacher was the lady missionary Mabel Stewart353 who was his teacher five days each week and his scripture teacher at Sunday School. She also took charge of the church services.354 This clearly demonstrates the powerful influence missionaries could have on the whole community.

Another reason for starting a school in an Aboriginal reserve could be the distance separating the reserve from the Public School. At Plumpton, for example, Miss Thompson, the permanent missionary, justified her decision to start a small class, during an hour or so every day, by the distance away from the Public School. Among the 38 children who attended school, many of them were only 5 or 6 years of age.355 The Missions were given the opportunity to step in and take the initiative to apply for the opening of Aboriginal Schools and later on they also sent letters of recommendation.

3. Teachers’ Appointments

During the first decade of the twentieth century, Aboriginal Schools became a substitute for rather than a supplement to Public Schools. Indeed, as the White community demanded the exclusion of Aboriginal children, the APB had to open ‘Aboriginal Schools’ in Aboriginal reserves. The schools were another way of confining the movements of the Aboriginal population. Thus, if the Board had decided to close a reserve and wanted people to go into

353 On behalf of the residents, Mabel Stewart, AIM missionary applied for the establishment of a provisional school at Karuah Aboriginal Reserve in March 1915; in Education Files, Aboriginal Schools, Karuah, 5/16423.2, NSWSA. She was appointed the matron of Karuah reserve and resigned on 3.11.1937. The Karuah Aboriginal Reserve School operated from 1916 to December 1954. Children were enrolled in 1955 at the Karuah Public School, in Don Elphick and Beverley Gulambali, NSW Aboriginal Homes, Missions, Stations, Reserves, Schools and Staff Movements, 2/25.

354 Interview with V. Djenidi, 13.03.2006.

another one, they often used the argument of the existence of a school there. Furthermore, after the passing of the *1909 Aborigines Protection Act*, enrolling a child at school became a safeguard against the removal of children. Indeed, the APB was given the power to take away children who were considered to be neglected. Ella Simon mentions that some children had to walk several kilometres everyday to come to the only Aboriginal School opened in Purfleet reserve.  

Aboriginal parents did value the education of their children as illustrated by a remark made by an inspector who pointed out that the establishment of an Aboriginal school was a way to hold the Aborigines on the reserve. This argument was written to support the opening of an Aboriginal School. The Missionary posted at Eschol, Bellbrook also pointed out that ‘[t]he parents appreciate the advantages which the children have, and urge them to do their best. Although the majority of the parents can neither read nor write, they are anxious for their little ones to do so.’  

The establishment of an Aboriginal School was totally dependent on the local people taking the initiative to fill in a form and on the police officer and the inspector of school supporting the idea. An inspector of schools could be supportive of a missionary’s presence. Indeed, a letter written on 4 September 1905 states that whenever a missionary is among these people, the schools are well attended (Purfleet and Grafton ‘Common’ schools are mentioned). The argumentation developed recommended that:

\[
\text{every inducement should be made to get these [A]borigines to school. The State gains by it even from a pecuniary point of view, for schools are a potent factor for good in the lives of these [B]lacks}
\]

---

356 ‘Those kids had to make their own way to school and back each day past the local school that the law forbade them entry to! That’s about three miles away’. In Simon, *Through My Eyes*, 41.  
357 Education Files, Aboriginal Schools, Letter from the Inspector in a report related to the establishment of the school, 26.06.1929, Pooncarie, Box 5/17372.1, NSW State Records.  
and probably prevent many of them from drifting into crime and gaols as is too often their subsequent experience.\textsuperscript{359}

A memorandum written on 9 June 1908 formulates the stance adopted by the Government regarding the intervention of missionaries in a public service; it was argued that:

ordinary small school teachers as a rule are not best suited for such institutions (Aboriginal schools). Normal work and domestic economy should be important and leading features of the instruction…Missionaries sent by the Australian Mission Boards to care for the Aborigines should, others things being equal, do the most effective works in the dual capacity of teacher and missionary.\textsuperscript{360}

As a sphere of influence the ‘control’ of Aboriginal Schools was highly significant for the Missions and the Government. Indeed, school has been recognised as an important means of influencing a community. The missionaries were aware of its importance as the following quotation demonstrates: ‘It is often through the children that we are able to reach the parents and older people’. \textsuperscript{361}

This explains the involvement of Mr Colebrook, the president of the UAM. He did not hesitate to write a letter recommending a person. For example in 1911, Colebrook argued that:

Mr Caldwell, now teaching at Coraki, [could secure] the position of teacher and manager for the Island. M. Caldwell and Miss Black, the present teacher, will in the near future become man and wife… Caldwell would be an excellent man for the position, seeing that he

\textsuperscript{359} Memorandum from Inspector Henderson, 4.09.1905, Educations Files, Aboriginal Schools, Bril Bril, Box 5/15089.1, NSW State Records.

\textsuperscript{360} Educations Files, Aboriginal Schools, Cabbage Tree Island, Box 5/15225.4, NSW State Records.

\textsuperscript{361} \textit{The Australian Aborigines’ Advocate}, 28.02.1919, Stewart’s Island.
has knowledge of farming, rough carpentering, and has had 7 years experience working amongst Aborigines. ³⁶²

Miss Black had been interviewed by an Inspector for the office of teacher of Aboriginal Schools on 15 April 1908. She was engaged by the Australian Mission Board and was to fill the dual position of missionary and teacher. Her application was also supported by Mr Colebrook’s letter of recommendation which a week later, received a positive answer from the Aborigines Protection Board. ³⁶³ The Board pointed out that Mr Caldwell could submit an application for the combined position of teacher and manager at Cabbage Tree Island. The candidature was approved by the Department of Public Instruction on 18 November 1911. ³⁶⁴

This exchange between the president of the UAM and the APB reveals the collaboration between these two institutions.

The UAM and later on the AIM were viewed by the Board as two voluntary organisations that could easily provide a pool of staff. Also in the education files there are number of letters written by the Missions to the Department of Education recommending people who had worked with the Mission. Mr and Mrs Terry, for example, were described as ‘capable candidates’ for the positions of half-time teacher at Pelican and Fatorini Islands. Their candidature was approved on 6 April 1911. ³⁶⁵ They both resigned in December 1913. In another case, Mr Colebrook wrote recommending the candidature of Mr J. L. Foster and stating that the applicant, Joseph Lindsay Foster had been working in connection with the

³⁶² Educations Files, Aboriginal Schools, Cabbage Tree Island, Letter dated 20.08.1911, Box 5/15225.4, NSW State Records.
³⁶³ Letter 16.04.1908, in Education Files, Aboriginal Schools, Cabbage Tree Island, Box 5/15225.4, NSW State Records.
³⁶⁴ Educations Files, Aboriginal Schools, Cabbage Tree Island, Letter dated 28.08.1911, Box 5/15225.4, NSW State Records.
³⁶⁵ Education Files, Aboriginal Schools, Fattorini Island, Letter dated 4.02.1911, Box 5/15878.1, NSW State Records.
Australian Aborigines Mission at Pindari, near Inverell for the past 12 months. The candidate also emphasised his experience with the UAM asserting that his ‘knowledge gained during [his] connection with the Australian Aborigines Mission will enable [him] to give a good account of [himself] if appointed’. He obviously knew that this connection was appreciated by the administration. It is interesting to note that the same year, in 1910, *The Australian Aborigines’ Advocate* announced the retirement of Mr Foster from the staff of the Mission and his appointment as teacher of the Aboriginal School at Nggoorumba, Barraba. This withdrawal could suggest Mr Foster’s will to integrate with the Department of Instruction and be given a chance of promotion.

In other cases, the administration just relied on missionaries because it was a convenient solution. Thus, a small allowance was given to Mr A.W. Setchell, missionary at Pindari (Inverell), to act in the capacity of manager.

The non-denominational Missions were not the only religious organisations that would recommend a person for a job in Aboriginal reserves. The Rector of St Peters’ Cooks Rivers Road, for example, wrote a letter to the Department of Education in 1905 to support the candidature of Mr Baker who ‘has had an extensive commercial experience, particularly in relation to figures and the keeping of books. Of his churchmanship [the rector could not] speak too highly and his gentlemanly bearing and courteous demeanour have always

---

367 Education Files, Aboriginal Schools, New Angledool, Box 5/17101.2, NSW State Records.
368 *The Australian Aborigines’ Advocate*, 31.01.1910, 5.
369 Aborigines’ Protection Board, Annual Report for year 1910, Legislative Assembly New South Wales, 1911, 8.
rendered him a favourite. \(^{370}\) We can hardly justify how a comprehensive knowledge of commerce could necessarily be helpful to teach children!

In September 1909, the missionaries’ newsletter reported the number of children attending school throughout the State: 929 Aboriginal children were enrolled, which represented an increase of 209 compared with the previous year. \(^{371}\) The APB did encounter difficulties in finding a sufficient number of candidates to face this increasing number of pupils. Consequently, the Department of Public Instruction suggested in February 1914, that the APB advertise the vacant positions. \(^{372}\) A month later (26.03.1914), the APB received thirty-six applications and conducted thirteen interviews for the positions in Angledool and Nymboida. Eleven applications were received for a position at Nulla Creek and one candidate was chosen after seven interviews. In accordance with the new policy of the APB, a man was appointed in the three cases. \(^{373}\)

From the 1910s, the administration officers mentioned in their files their preference for male candidates. In a letter written in 1911, it was stated that:

\[\text{[t]he appointment of an ordinary Provisional School teacher is not likely to prove a success, I would suggest that the Aborigines’ Protection Board be asked whether they are prepared to nominate a teacher imbued with the necessary missionary spirit and capable of undertaking instruction in bush carpentry work. A single man should be nominated, as no residence for a married couple is obtainable.}\] \(^{374}\)

\(^{370}\) Educations Files, Aboriginal Schools, Cootamundra East, Box 5/15521.1, NSW State Records.
\(^{371}\) The Australian Aborigines’ Advocate, 30.09.1909, 1.
\(^{372}\) Education Files, Aboriginal Schools, New Angledool, Box 5/17101.2, NSW State Records.
\(^{373}\) Education Files, Aboriginal Schools, Nulla Creek, Box 5/17187.4, NSW State Records.
\(^{374}\) Education Files, Aboriginal Schools, Terry Hie Hie, Letter dated 14.07.1911, Box 5/17821.2, NSW State Records.
This reference to the preference given to men and indeed single men from the 1910s demonstrates a move by the administration to discourage the presence of single female missionaries and minimise their interactions with the Aboriginal population. In fact, the APB decided in 1911 not to allow unmarried women missionaries to live by themselves in the reserve. Consequently they had to find accommodation outside. This decision was a constraint in some places as the reserves could be quite isolated from any settlement. An incident described as ‘attempted assault’ was used by the Board to justify new rules that were restricting the Missions’ ability to maintain a presence in the reserves.³⁷⁵ The Board had mentioned new rules regarding single women since September. The reported assault on a missionary and a subsidised teacher at the Aboriginal reserve of Nulla Nulla appears to have been used to stop the lobbying of the Missions. To alleviate its decision, the Board mentioned the possibility of giving a lodging allowance.³⁷⁶ This decision appears motivated by an intention to discourage the involvement of female missionaries in Aboriginal reserves as residents. Nevertheless, a decade later female missionaries were still working among Aboriginal communities even if they did not live with them.³⁷⁷

The 1910s was the decade when the appointment of the tandem manager/matron couple saw their first increase. It coincided with the Board’s campaign against the appointment of single women, possibly to lessen the influence that female missionaries were having on Aboriginal communities.

³⁷⁶ Minute Book, AWB, 7.12.1911, NSW State Records.
³⁷⁷ For example in the list of the AIM missionaries in 1925, there were 3 couples (Mr and Mrs Buckley – Tweed Heads, Harris - Karuah, Long), two male missionaries (W. Haines – Moree - and R.O. Frewin - Walgett) then eleven female missionaries: Misses M. Bagnal - Singleton, F.Ginger - Euabolong, D. Evans - Barham, E. Barker - Bulgandramine, E. Price - Yass, E. Smith - Walcha, A. Goulter - Cowra, E. Hazelwood – Carowra Tank, E. Osbourne - Yass, A. Atkinson - Walcha, A. Sutton - Barham. In Our Aim, 25.06.1925, 16.
Table [4-1] illustrates the number of single women appointed to work on Aboriginal reserves. The majority of couple were appointed in the 1950s, the wife taking the role of matron to assist her husband. It is interesting to note that the period during which the APB was arguing against the appointment of single women in the 1910s was the time when there was the highest number of single women appointed. The number of single women appointed in the following decades, and above all after the late 1930s, illustrates the decline of female missionaries’ involvement in Aboriginal reserves.

**Table [4-1] - Number of single women appointed**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>Prior to 1900</th>
<th>1900s</th>
<th>1910s</th>
<th>1920s</th>
<th>1930s</th>
<th>1940s</th>
<th>1950s</th>
<th>1960s</th>
<th>Total</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Couples</td>
<td>7</td>
<td>3</td>
<td>12</td>
<td>8</td>
<td>23</td>
<td>6</td>
<td><strong>46</strong></td>
<td>13</td>
<td><strong>118</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Single women</td>
<td>-</td>
<td>9</td>
<td>15</td>
<td>12</td>
<td>8</td>
<td>1</td>
<td>5</td>
<td>6</td>
<td><strong>56</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

Table [4-2] - Occupations of single women in reserves. Each decade saw the appointment of Mission staff. The table demonstrates that most single women were appointed teachers.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Year</th>
<th>Teacher/matron</th>
<th>Matron</th>
<th>Assistant matron</th>
<th>Teacher</th>
<th>Assistant teacher</th>
<th>Dormitory matron</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1900s</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>3</td>
<td>2</td>
<td>-</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>1910s</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td><strong>13</strong></td>
<td>-</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>1920s</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>3</td>
<td>7</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
</tr>
<tr>
<td>1930s</td>
<td>-</td>
<td>2</td>
<td>1</td>
<td>5</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
</tr>
<tr>
<td>1940s</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
</tr>
<tr>
<td>1950s</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>2</td>
<td>2</td>
<td>-</td>
</tr>
<tr>
<td>1960s</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>3</td>
<td>2</td>
<td>-</td>
</tr>
<tr>
<td>Total</td>
<td>2</td>
<td>6</td>
<td>7</td>
<td><strong>33</strong></td>
<td>4</td>
<td>4</td>
</tr>
</tbody>
</table>
The new restriction on female presence did not mean that women missionaries were not appointed. Some letters sent on 17 July 1916 refute this policy. The Board sent Colebrook (President of the Australian Aborigines Mission), L.W. Long (AIM), the Seventh Day Adventist Church and the State of War Council a letter informing them that several vacancies existed for female teachers of Aboriginal Schools.\textsuperscript{378} A shortage of male candidates can be explained by the war. Consequently, the Aborigines Protection Board could not implement its policy. At the end of the 1920s, the administration still gave preference to women who were interested in missionary work. For example, the appointment of Miss E. V. Herbert was justified by the administration with the following expedient comment: she ‘appears to be the class of Officer required for work in an Aboriginal School and is interested in Missionary work’.\textsuperscript{379}

Some of the couples working in Aboriginal reserves were missionaries. Mr. Caldwell and Miss Black were both missionaries before they got married and went to Cabbage Tree Island, in the Richmond River of northern New South Wales, where Mr Caldwell was appointed teacher/manager. It should be noted that as the Government representatives went to visit Aboriginal reserves in the 1910s and saw an unexpected number of children issued from mixed relations, they became more aware of what they believed to be promiscuity between the Black and White communities. Consequently, they argued that White female missionaries were sexually unsafe in Aboriginal reserves. The experience of female

\textsuperscript{378} Education Files, Aboriginal Schools, Bulgandramine, Box 5/15142.2, NSW State Records.

\textsuperscript{379} Education Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge, Letter written on 10.08.1926, Box 5/15182.1, NSW State Records.
missionaries, who had been safely living in Aboriginal communities, was not even taken into account.\textsuperscript{380}

J.J. Fletcher argues that the Board wanted to be given the entire responsibility for the education of Aboriginal children.\textsuperscript{381} It seems that from the moment the Board had a broader control on Aboriginal children, it tended to object to the presence of missionaries or teachers. For example teachers were accused of being inimical to the Board’s aim of removing children from their Aboriginal surroundings.\textsuperscript{382} It could be argued that female teachers or missionaries were especially targeted because they felt closer to the interests of the women and the children. The APB had to remind the missionaries, from time to time, that they were in charge. The Mission’s Committee had been notified in a note that girls must not be placed in situations without the consent of the said Board.\textsuperscript{383}

In May 1934, however, the Department of Education (formerly Department of Public Instruction) pointed out that ‘the policy of this Department and the APB has been to appoint female teachers in preference to unmarried male officers, with generally satisfactory results.’\textsuperscript{384} Thus the members of the APB were the only ones who were reticent towards the residential presence of female missionaries and the Department of Education was more willing to recognise their work.

All teachers working in Aboriginal Schools shared a common characteristic: they were not trained and they often did not even have any teaching experience. In that case, the inspector recommended that the candidate attend a nearby school to observe the teacher for

\begin{flushright}
\textsuperscript{380} See chapter 5 for an overview of the rules decided by the Aborigines Protection Board regarding the presence of women missionaries in Aboriginal reserves.  \\
\textsuperscript{381} Fletcher, \textit{Clean, Clad and Courteous}, 100.  \\
\textsuperscript{382} Fletcher, \textit{Clean, Clad and Courteous}, 100.  \\
\textsuperscript{383} The \textit{NSW Aborigines’ Advocate}, 25.10.1901, 2.  \\
\textsuperscript{384} Education Files, Aboriginal Schools, Tobwabba, Box 5/17857.2, 16.05.1934, NSW State Records.
\end{flushright}
two weeks. For example, Miss Johnston who had been recommended by Mr. Colebrook for the position of teacher was asked by the inspector to gain some experience in the District School of West Kempsey for two weeks before being appointed for six months on probation to Burnt Bridge Aboriginal Provisional School. We assume that she encountered some difficulties as, two years later, a petition was sent asking for her removal on account of incompetence. The local inspector of schools joined a letter to the petition which reveals a condescending attitude towards Aboriginal people. He commented that:

[Although] Miss Johnson has not had a good education she knows quite enough for the needs of the children at this school. The pupils attending are all from ignorant [A]boriginal families living on a Government Reserve and a statement from them concerning the incompetency of the teacher is little short of amusing.

Consequently, Miss Johnston was not dismissed, but two years later, on 20 March 1916, her transfer to Bellbrook was suggested as the Board desired to appoint a teacher-manager to ensure a better supervised and farmed Reserve. Incompetence was not sufficient reason for the APB to dismiss a teacher in Aboriginal Schools.

The decision to remove missionaries could be explained by the good relations some missionaries had with the Aboriginal community. They were often more trusted than the manager appointed by the Government. Therefore, the Board might have wished to separate them from the community. The first autobiographies which narrate the life of Aboriginal people reveal the mixed feelings Aboriginal people had and still have towards missionaries and their memories of them. This seems to have been particularly the case with the first missionaries who settled in the reserves. Ella Simon, for example, stresses her respect

---

385 Educations Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge, Box 5/15182.1, NSW State Records.
386 Letter received on 25.04.1914, Educations Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge.
387 Educations Files, Aboriginal Schools, Burnt Bridge, Letter written on 13.05.1914, Box 5/15182.1, NSW State Records.
towards ‘those early missionaries [who] were brave as well as kind’. 388 While some completely reject their legacy, others point out that they were the first White people who treated them as human beings and respected them.

4. The Syllabus – Sphere of full Collaboration

As early as 1893, the APB had decided that the usual standards for Public Schools were not applicable to schools for Aboriginal children and the only subjects taught were reading, writing, dictation and arithmetic. 389 As the teachers appointed were not qualified, the teaching was not uniform. Hence, the curriculum tended to vary depending on the teacher’s background and personal skills. Thus, a missionary would emphasise singing lessons for examples, while a carpenter would give more importance to manual training. 390 The inspector of schools who was supervising one area was also influential in the syllabus taught.

Despite this difference of curriculum with Public Schools, the APB advocated, at the turn of the twentieth century, another change. In its 1901 report, the Board pointed out ‘the desirableness of training the Aboriginal youths and girls, especially the half-castes, so as to fit them for spheres of usefulness on their attaining manhood and womanhood.’ 391 The Government did not want the reserves to be places where non ‘full-blood’ people lived. Consequently, it emphasised the need to encourage young people to move away from the reserves. Training was seen as the best way to do this. Conveniently for the economy and the White community, Aboriginal children were destined to work in jobs that were considered as proper for them that is manual jobs for the boys/men and domestic jobs for the girls/women.

388 Simon, Through my Eyes, 36.
390 Fletcher, Clean, Clad and Courteous, 86.
391 Report of the APB for the year 1901 to the New South Wales Legislative Assembly.
Thus the apprenticeship system was to enable the Board to assign children as young as 14 years old to a homestead or family, to a live-in apprenticeship in the city or country. The shortage of labour in country areas was another factor in such placements.

The missionaries agreed with this emphasis on practical skills as pointed out in the second newsletter published in August 1901, the Aborigines’ Protection Board was ‘at last attempting something practical […] taking steps to secure the teaching of the Aborigines the art of carpentering, bricklaying, and other trades’.\(^3\text{92}\) The newsletter did not however mention how difficult it was to find people willing to take Aboriginal boys as apprentices. In 1900, for example, the Local Board of Warangesda reported that no one could be found in the district - at Hay, Narrandera, Whitton or Hillston - willing to engage Aboriginal apprentices.\(^3\text{93}\) The Department of Public Instruction had decided that no arrangements could be made at the Technical Colleges to give instruction to Aborigines in useful trades. In fact, they were by these means excluded from skilled trade training. Their destiny was to be unskilled labourers. This decision was forwarded to the APB which was then given the responsibility of organising the practical training of Aboriginal children.\(^3\text{94}\) In its 1907 report, the Board again suggested ‘a departure from the ordinary methods of education […] so far as these Aboriginal [S]Schools are concerned, it is intended to impart instruction in the use of tools.’\(^3\text{95}\) The Board was still planning to implement a policy mentioned in 1901!

As touched on already, in December 1913, Peter Board, the Minister of Public Instruction had appointed a committee of inspectors (Henderson, Dunlop and Dart) to

\(^3\text{92}\) *The N SW Aborigines’ Advocate*, 23.08.1901, 1.
\(^3\text{93}\) Beverley Gulambali and Don Elphick *The Camp of Mercy. An Historical and Biographical Record of the Warangesda Aboriginal Mission/Station, Darlington Point New South Wales* (Canberra: Gulambali Aboriginal Research, 2003, 4\textsuperscript{th} ed.), 26.
\(^3\text{94}\) Gulambali and Elphick *The Camp of Mercy*, 26.
\(^3\text{95}\) Aborigines’ Protection Board Annual report for the year 1907, Legislative Assembly 1908, 3.
inquire into the syllabus for Aboriginal Schools. The committee suggested that in future only teachers imbued with the missionary spirit should be appointed (if possible a married man to be assisted by his wife) and that a simple prescribed literary examination should be insisted upon. The Department of Public Instruction insisted on the Board’s duties to nominate suitable persons for appointment. The 1916 Syllabus for Aboriginal schools recommended a small amount of literacy and numeracy and an emphasis on practical handwork and domestic arts.

The missionaries were not the only people employed as teachers; the manager of the reserve could also be asked to teach. Unlike missionaries, managers did not have any experience with children and they were often overworked. In a letter sent to the Department of Education, an Inspector outlines the responsibilities of the Manager, Mr Williams and the matron, his wife:

With no outside help they superintend and manage the station which includes 68 men registered for emergency relief work, they purchase and distribute the rations and clothing for the whole station (even the keeping of accounts is a heavy task) and dispense medicine as required […]. Mr Williams superintends the clearing and fencing of new areas, the erection of cottages, and the sinking of wells. He is responsible for the general supervision of the [A]boriginal settlements at Forster and Dingo Creek. The school contains 35 children. It is anticipated that the enrolment will reach 50 in the near future. On the station, which is growing almost daily, the whole population numbers 250.

---

398 Letter from F. Ravenscroft, Inspector to the Chief Inspector, Department of Education, Purfleet, 20.02.1936, Box 14/7802, Aboriginal Schools, NSW State Records.
This letter, which illustrates the main duties of a manager, also points out the significant number of children enrolled in the school. It seems that around 30 persons were appointed with the double duties of manager and teacher.

The following two tables illustrate the number of appointments as teacher/manager. Most people (13) were appointed with the double duty of teacher/manager but three of them were later on given the single duty of manager. Six teachers were appointed manager, we may assume that their experience and knowledge of the Aboriginal community living on a reserve were recognised and valued. Six managers were given the extra duty of teaching, becoming teacher/manager.  

Table [4-3] – Appointments as teacher and/or manager

<table>
<thead>
<tr>
<th>Teacher/manager</th>
<th>Teacher/manager appointed manager</th>
<th>Teacher appointed manager</th>
<th>Manager appointed teacher/manager</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>13</td>
<td>3</td>
<td>6</td>
<td>6</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Table [4-4] – Decade of the appointment as teacher and/or manager

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>1900s</th>
<th>1910s</th>
<th>1920s</th>
<th>1930s</th>
<th>1940s</th>
<th>1950s</th>
<th>Total</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>teacher/manager</td>
<td>1</td>
<td>6</td>
<td>4</td>
<td>9</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>teacher then</td>
<td>-</td>
<td>2</td>
<td>2</td>
<td>2</td>
<td>6</td>
<td></td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>teacher/manager or</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>manager</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>manager then</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>2</td>
<td>2</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>teacher/manager*</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

* One was dismissed in 1936, one became a manager in 1926 and one was dismissed in 1939.

Data drawn from Don & Beverley Gulambil Elphick, *NSW Aboriginal Homes, Missions, Stations, Reserves, Schools and Staff Movement*, 2005.
These managers were overworked and had too many divergent responsibilities. They also did not have any training and/or little interest in the education of Aboriginal children. It is interesting to note that a letter from the manager in charge of Purfleet written eleven years later after the first letter from the inspector, requested the Aborigines Welfare Board to separate the functions of manager and teacher. Therefore, the concerns raised in the first letter had not been addressed.  

The shortage and incompetence of staff explain why most Aboriginal children did not learn much at school. The syllabus was very limited and restrictive. It is important to understand the experience children had at school in the early twentieth century as it influenced their attitude to education for the following generations. Established traditions and routines die hard. Indeed, it explains why in most cases, as parents, they did not encourage their children to value education. In her autobiography, Ella Simon, who lived most of her life in Purfleet reserve, argues that people who did not learn much at school often did not encourage their children to go to school. Thus, the lack of training and interest of teachers in the first decades of the twentieth century had a profound impact on future of Aborigines. The ‘children have parents who went to school for years without being taught anything. They came out of school after all those years scarcely able to read’. Chicka Dixon and Shirley Smith, two prominent Aboriginal persons, have also given their views about their education.

Chicka Dixon was reared at Wallaga Lake and he made the following statement:

As far as schooling was concerned, in my estimation, it was non-existent. In those days they advertised for a manager. At that particular time the shit-carter in Bega applied for the job.

---

400 Letter from L.N. Briggs, 23.10.1947, Mr L. Graham was appointed teacher in July 1952. 
401 Simon, *Through My Eyes*, 146.
Automatically his wife became the school teacher. I recall that she was illiterate, always had a headache, so consequently there would be no formal schooling. 402

Shirley Smith from Erambie gives a second view: ‘I went to third class on that mission station – in a single classroom with 70 other Aboriginal children. The teacher who taught me wasn’t qualified: she was the manager’s wife. So that’s the education I had.’ 403

Another problem encountered was related to the period of time an Aboriginal child would spend at school. Depending on the economic situation and the season, the children could be sent to work at an early age. During the 1930s economic depression, the number of teachers increased only slightly, while the Aboriginal population living in reserves increased sharply due to unemployment. A significant number of female teachers (around 13) had been appointed in the 1910s 404 as a result of the growing number of expulsions of Aboriginal children from Public Schools. It was becoming difficult for the administration to find candidates. Consequently appointing good-will missionaries was one solution, despite their lack of training.

This excerpt of an article published in the *Australian Aborigines’ Advocate* points out some of the difficulties faced by the missionaries or teachers/managers, such as short period of attendance and packed school rooms. These were their arguments to support a ‘minimal’ curriculum:

In regard to subjects taught, we may state that we are personally opposed to a higher standard of education than Primary 4th […] be it remembered that almost without exception, the average school-life of a child is so short that the teacher will find his work cut out in that time, teaching him those things which are absolutely essential,

402 Fletcher, *Documents on the History of Aboriginal Education*, 129.
403 Fletcher, *Documents on the History of Aboriginal Education*, 129.
404 See Table [4.2].
and what he needs most [...]. It is still a problem to know how to keep a school with six divisions, or four classes, with a total of 45 occupied at one time…. We leave our readers to judge, whether or not, the school and surroundings would be more congenial, than a lazy life in the bush, as the opponents of this work desire.\textsuperscript{405}

This last comment reveals a complete disrespect for Aboriginal traditional life. It also attests that the missionaries’ sole interest was to maintain their presence among Aboriginal communities.

We often mention the exclusion of Aboriginal children from Public Schools but at times the problem was a headache for the administration. Such was the case in Walcha where it was decided to let White children attend the Aboriginal School in July 1930 because their number was not sufficient to reopen the Public School. The school in question was in fact held in the church (Summer Vale Aborigines’ School) and it had been built by the people on the reserve. The following year, the administration faced an ironic problem when the teacher inquired about the curriculum. Indeed, since White and Black children were attending the same school, the dilemma was to know which syllabus the teacher was supposed to follow!\textsuperscript{406}

This chapter has demonstrated how the Missions and the New South Wales Government collaborated to maintain their control over the Aboriginal population. The establishment of Aboriginal Schools symbolised a renewed collaboration between secular and religious White institutions. Their cooperation was, however, at times uneasy as the Missions criticised some of the policies implemented by the Government. Their role also started to be challenged by other religious movements that were trying to get involved in Aboriginal communities. The

\textsuperscript{405} The Australian Aborigines’ Advocate, 31.08.1914, Brewarrina.\textsuperscript{406} Education Files, Aboriginal Schools, Walcha, Box 5/17980.2, NSW State Records.
collaboration of non-denominational Missions was sustained as long as the Government
wanted to isolate Aboriginal people in reserves. As the population grew and became politically
involved, more control was given to the administration, restricting the freedom of action of the
Missions. While denouncing Government policies, the Missions implicitly accepted them by
not actively resisting them. As an institution, they did not want to get involved in politics and
claimed a neutrality that might explain their decreasing influence among Aboriginal
communities. Despite their willingness to support Aboriginal people by choosing to emphasise
their spiritual role and the evangelisation of more people, the Missions soon became
associated, in the eyes of Aborigines, with other White institutions. This was even more so
after the missionaries had to live outside the reserves. Their conservative refusal to be
involved in social and political issues strained their credibility. A study of the newsletters and
the major issues they covered demonstrates in the first place a will to distance the Missions
from the Government till the late 1920s. As the Government became more directly involved in
Aboriginal lives with the appointment of managers, both Missions claimed a return to
'spiritual roles’. But their impact was severely lessened by such narrowing down. This
withdrawal occurred as Aboriginal people became more active politically and when the
Missions promoted the establishment of Native Churches. This unfolding will be the topic of
Chapter 5.
CHAPTER 5

Missionary Endeavours and Government policies,

1900 - late 1930s

We may hope ‘that the Government and Missions would continue to work in unity, neither intruding on the other’s domain, but both remaining on parallel lines so that the coach might run smoothly.’ 407

7 – Headings of the monthly newsletters published by the Australian Aborigines’ Mission, later known as the United Aborigines’ Mission. Different titles were given to the newspaper illustrating the expansion of the Mission’s work: the *New South Wales Aborigines’ Advocate* (1901-1907), the *Australian Aborigines’ Advocate* (1908-1930) and the *United Aborigines’ Messenger*. 
The history of the drawing with the Aboriginal man throwing his boomerang was explained in the Missions’ newsletter: ‘Soon after the formation of the AIM, the father of our first Singleton Secretary (Mr Ben Bartrop) went on a trip in the Moree District NSW. He brought home with him several fine photographs of Aborigines in the district. The last one is the one on the newsletter, photographed in the act of throwing the boomerang. His name is Mota Tommie and he was a well-known character in his district.’ In *Our Aim*, February 1935, 9.
9 - New heading of the newsletter published by the AIM in 1952. The modification seems to demonstrate an intention to take some distance from the image of traditional Aboriginal life. It might not have been conformed to the image of Aboriginality in 1950 New South Wales.
The new heading with an Aboriginal man holding a boomerang appeared in September 1934, in the same edition a new page was added entitled: ‘Australia calling – A series of short stories of real Australians – the Aborigines’. This supplement appeared the same month as an ‘outback’ exhibition held in Melbourne 25 - 28 September, which was such a success that Our Aim noted: ‘There is no doubt about the complete swerve of public opinion, first from antipathy and then apathy to widespread enthusiastic interest in our [A]borigines.’ The Mission hoped to benefit from this surge of interest and decided to promote a stereotype image of Aboriginality that was popular with the White population but did not, however, particularly reflect an Aboriginality that people living in New South Wales could relate to. The heading published in 1952 appears rather neutral; the Mission did not want to focus on traditional aspects of Aboriginal culture, the policy of assimilation being the new mantra.

This chapter explores the function of the media in influencing New South Wales public opinion and church congregations to gain their support for the welfare of Aborigines placed on reserves or stations where the Missions were active. As most people lived in an urban setting, they were not aware of Aboriginal people and their conditions of life. We have chosen to analyse some topics which were regularly covered by the Missions’ newsletters. Then we will examine the impact of the Gilgandra tragedy to demonstrate how public opinion could be easily put on alert when news involved relations between White women and Aboriginal men. The concern of the White community appears to have been skilfully used by the APB to ensure that single female missionaries were not authorised to live in Aboriginal reserves and later on permission had to be granted to any person. The increased

409 Our Aim October 1934, 2.
control of the Board over any activities organised on Aboriginal reserves can explain why
the 1930s closed with a Public enquiry and a campaign to implement a positive policy.

1. The Missions’ Newsletters

To gain the support of their readers, the Missions mentioned the yearly reports of the
Aborigines Protection Board and any articles published in local newspapers that were related
to Aboriginal people. The newsletters changed names three times during the first thirty
years, indicating the expansion of the Mission’s work. At the outset of missionary work in
New South Wales, the newsletter was called The New South Wales Aborigines’ Advocate
(1901-1907), then The Australian Aborigines’ Advocate (1908-1930) and lastly the United
Aborigines’ Messenger. When the first change of name took place at the Annual Conference,
it was decided to ‘at once commence work in the other States’. As more information was
expected as well as a bigger audience over a wider geographic range, the paper was enlarged
to eight pages. The last name given to the UAM newspaper reflected a need to unite
different trends of Protestantism: The United Aborigines’ Messenger. Indeed, while in 1928
a different organisation had been formed in Melbourne, in the beginning of 1929, an
amalgamation of forces was accepted and the headquarters of the Mission were transferred
from Sydney to Melbourne. The Mission was to be known as the ‘United Aborigines’
Mission’ and their publication designated The United Aborigines’ Messenger. Its first issue
was published on 1 May 1930. The shift from the term ‘Advocate’ to ‘Messenger’
suggests a less radical, more conservative approach.

410 The New South Wales Aborigines’ Messenger, 30.11.1907, 1.
411 The New South Wales Aborigines’ Messenger, 30.11.1907, 2.
412 The United Aborigines’ Messenger, 1.07.1930, 3.
The newsletter published by the AIM never changed name, it was and is still called *Our Aim*. While the acronym remained unchanged, the meaning of the letters was modified to better reflect a political will to embrace the active involvement of Aboriginal people, to demonstrate an awareness of the negative connotations and paternalism of a word such as ‘mission’ and dissociate itself from it. The word ‘inland’ no longer corresponded to the field of the Church. Therefore the letters AIM stand nowadays for Australian Indigenous Ministries instead of Aborigines’ Inland Mission.\(^{413}\) The drawings of the heading were, however, modified in a way that seems to dissociate the newsletter from traditional Aboriginal people or at least stereotypes of them. While the newsletter did not change its name, the Mission published a new paper named *The Australian Evangel* for an exclusively Aboriginal readership. It was published from September 1929 to May 1961, when *Our Aim* and *The Australian Evangel* were then amalgamated.\(^{414}\)

In the early years, the newsletters were used to advocate a better awareness of Aboriginal people’s conditions of life, and facilitate the evangelisation of Aborigines. The UAM’s newsletters can also be seen as a tool to distance the Mission from the New South Wales Government. The issues of the *Advocate* frequently voiced the Mission’s disapproval about the Government’s policies or the White community’s behaviour towards Aborigines. The Mission rejected an amalgamation of both institutions’ work among Aboriginal people. Their first issue openly deplored the policies of the Government:

\(^{413}\) ‘From the beginning ministry was aimed at establishing Aboriginal Christians to lead and guide their own people. With the benefit of hindsight, AIM would recognise that hurt was caused through continuing for too long with paternalistic attitudes....While retaining the initials AIM the organisation is now known as Australian Indigenous Ministries. ‘Ministries’ was preferred to ‘Mission’ reflecting more of the present reality of working with Aboriginal Christian groups, and because the word ‘mission’ was strongly and negatively associated with government institutions in outback areas.’ Explanations found on the AIM’s website, <http://www.aimpa.com/About.htm> (20 June 2007).

\(^{414}\) *Our Aim* May 1961, 3.
The action of the Government Board in cutting off the rations is being surely felt, and much hardship in some cases almost starvation is the result. The intention is apparently to drive the people away through sheer want. And this is a Christian country.\footnote{1}

The newsletter also reveals the bias of the Aborigines Protection Board and the need for careful handling of information:

Exaggerated complaints are sent along to the Board as to the attractiveness of La Perouse to visiting Aboriginals. Recently it was reported that there were a hundred dark strangers at the Reserve, whilst, as a matter of fact, including residents and visitors, there were only seventy three people, less than twenty being visitors.\footnote{2}

We can also find in the newsletters some viewpoints that were quite radical for their time, such as land rights. It also gave the Missions the opportunity to write about their influence and ameliorating action among Aboriginal people; that is, the power to shape the conduct of their lives. The use of the pronoun ‘we’ proves the missionaries’ belief that they were in charge. ‘We have been granted twenty acres of a travelling stock reserve, which we can fence in and cultivate’ (my italics).\footnote{3}

When faced with opposition their radicalism could easily turn to embitterment or disenchchantment as in the following excerpt: ‘the women [from Angledool] especially being very hard to deal with […]. We feel we need your prayers that the Holy Spirit will penetrate their dull brains and dark souls’ (my italics).\footnote{4}

The imperative to save souls, which was often emphasised, could only be achieved with the Christian White community’s financial support. Their emphasis on individual rights

\footnotesize
\textsuperscript{1} The New South Wales Aborigines’ Advocate, 23.07.1901.
\textsuperscript{2} The New South Wales Aborigines’ Advocate, 30.06.1903.
\textsuperscript{3} The Australian Aborigines’ Advocate, 30.12.1908.
\textsuperscript{4} The United Aborigines Advocate, 30.08.1919.
and the equality of individuals explains their dissent over Government policies. Their discourse could, however, be ambiguous and ambivalent. The first campaign that they pursued with vigour was related to the expulsion of Aboriginal children from Public Schools, which has been mentioned in Chapter 3. Its coverage in the newsletters emphasised Aboriginal people’s human rights.

- **Right to have access to Public Schools**

In their very first newsletter, Mission authorities explained their viewpoint and strongly rejected the widespread belief in Australian society that Aboriginal children were not as intelligent as White children. They pointed out that:

> the absurd idea that the Aborigines are mentally inferior to the [W]hite race was rudely dispelled at a school examination at La Perouse. There were twenty-two children attending the school referred to with 8 dark children, 16 white. Five medals were awarded at the year end for proficiency. Three went to the [B]lack children, two to the [W]hite.419

Their language was emphatic and powerfully expressed. The Mission did not accept the expulsion of children on the basis of their Aboriginality. The instructions given to a Government school teacher were explained as well as the Mission’s decision to write to the local district school inspector about his refusal to admit coloured children to the school under his jurisdiction.420 The conduct of the Minister of the Department of Public Instruction was one year later even described as being a ‘tyrannically illegal conduct’421. This article is quite strongly worded:

---

419 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 23.07.1901, 3.  
420 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 28.02.1901, 2.  
421 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 31.05.1902, 2.
[i]f a [B]lack man breaks the law by an act of theft, drunkenness, or any other offence, he is held equally responsible with the [W]hite, but in the administration of the Public Instruction Act the Head of the Department seems to possess powers which enable him to discriminate between [B]lack and [W]hite, to the decided injury of the Aboriginal.[...] The unchristian [W]hite who seems to forget that the Great God Father is maker of both the black and white races, objects to their tender offspring being brought into contact with the coloured children, and to please and pander to the sickening sentimentalities of the white voter, the Minister for Public Instruction endorsed the objection, and forces the dark children into a condition of idleness and ignorance.422

Through its newsletter, the Mission authorities were often denouncing the attitude and the policies implemented by the Government towards the Aboriginal population, while underlying the universality of their Christian faith as available to all.

Our politicians, Christian men some of them, are legislating in the direction of making the hard life of our dark brothers and sisters harder still [...]. It is a crime, the penalty for which is prohibition from our Australian Commonwealth, for a man to be clothed with a dark skin.423

On the other hand, the newsletter pointed out that the Aborigines Protection Board’s report emphasised that rations and clothing would be given to children to encourage them to attend school. This decision was seen as a ‘step in the right direction’ because it demonstrated an ‘increased interest taken in the education of the dark children’.424 It was specified that the police would assist in that distribution. They recognised contradictions in the attitudes of different Governmental authorities. An article cited different excerpts from the report to illustrate Governmental policies:

422 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 31.05.1902, 2.
423 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 30.03.1904, 2.
A large proportion of children of school-going age are not receiving any education at all. They are not permitted by the Department of Public Instruction to attend some of the public schools, where it is understood, objections have been raised by a few of the parents of European children, though, from the reports furnished, there is nothing to which exception can be taken either in their habits or behaviour [their italics] and the Board are always ready to see that they are decently clad.425

This statement from the APB report was emphasised by the newsletter because it endorsed the Mission’s lobbying of the Department of Public Instruction against the expulsion of Aboriginal children from Public Schools. The editor of the Advocate pointed out that:

[i]f the statement quoted in italics were the verdict of the Mission, instead of the Board’s Report, there are some who would be prepared to question its accuracy. But it bears the stamp of officialdom, being a portion of the report presented to Parliament by the representatives of the State Government.426

This remark illustrates that the missionaries did not think that they were taken seriously by the White community and officialdom. They felt they were up against current political powers and policies. In the same article, the writer recalled the provisions of the 1880 Public Instruction Act and the opposition of the Mission to the expulsion of Aboriginal children from Public Schools:

The parents of the dark children are subject to the provisions of the Public Instruction Act and should be compelled to send their children to school, and the sentimental objection of a few blindly prejudiced mortals should not sway the Minister, nor debar the children from obtaining that justice which is theirs by right of being British subjects.427

425 The NSW Aborigines’ Advocate, 30.12.1904, 2.
426 The NSW Aborigines’ Advocate, 30.12.1904, 2.
427 The NSW Aborigines’ Advocate, 30.12.1904, 2.
Thus, the Mission was clearly stating its full support for the principle of equality of human beings - even reminding readers that Aboriginal people were British citizens. It was quite a radical stance to take in 1904! Later, Paul Hasluck, the Federal Minister for Territories, always maintained that Aborigines were British subjects under special 'protection laws' (see chapter 6).

The new policy implemented by the Department of Public Instruction did open a Pandora’s box as it became a continuous source of problems for it. Indeed, at times it was difficult to decide who was an Aboriginal child. Les Ridgeway points out that some children who were descendants of the local Aboriginal community (Evan’s children) could go to school because they were white, their father being an Englishman and his wife a so-called half-caste. Consequently, they attended the Public School while other members of their extended family were required to go to the Aboriginal School in the Karuah reserve run by AIM missionaries.  

The provision of schooling has always been an important sphere of influence for White institutions as it gave them the opportunity not only to come into contact with the children, but also with their close families. At the end of the nineteenth century, the administration recognised the importance of selecting a good teacher as ‘he [she] will be called on more to govern and influence the children than to simply teach them’. While some of the White community expressed their doubts about the Aboriginal children’s capacity to learn, others emphasised their aptitudes. For example, one school inspector showed some reservation stating that ‘school must be regarded in the light of an experiment in this part of the colony

429 Education Files, Aboriginal Schools, Wallaga Lake, Box 5/17986.2, Note to Inspector, July 1887.
at any rate, and no certain opinion can be given as to the likelihood of its success.\textsuperscript{430} Other people were positive and different articles published in \textit{The NSW Aborigines' Advocate} underlined the intellectual potential of Aboriginal children. In that context, reference was made to the opinion of Mr Brain, who for some time ‘was [P]ublic [S]chool teacher at La Perouse and holds a high opinion of the intellectual capacity of our children.’\textsuperscript{431} An essay written by an Aboriginal girl describing the coronation service of the English monarch was published and a commentary was made about the fact that it illustrated ‘the keen intellect and marvellous memory of the [A]boriginal children. Instances of this kind could be multiplied indefinitely.’\textsuperscript{432} Thus, again, the Mission was emphasising the ‘Britishness’ of Aboriginal people. The ability to write about the coronation meant that Aborigines belonged to the subject community of the Australian colony of the British Empire.

- Discrimination and lack of interest

The newsletter was used to denounce any policy that appeared to discriminate against the Aboriginal population in general. Thus, the decision of the Acting Prime Minister, Alfred Deakin, to consider the Aborigines as black labour was firmly denounced. It was pointed out that, as a result, their manager in the sugar industry would not be entitled to the rebate given to persons employing White labourers.\textsuperscript{433} The absurdity of racism was often illustrated by contemporary events. For example, the decision not to let Carsh, a good cricketer, play against the English team visiting Australia, ‘apparently for no other reason than that he was an Aborigine’ was strongly condemned.\textsuperscript{434} The newsletter also denounced the decision by the Commonwealth Government to impose restrictions on the ‘employment of so-called full-
bloods and even half-castes in connection with the [newly formed Commonwealth] Postal Service’. The newsletter joined in the muted debate about the extremes of racism in Australian society especially when it came from official sources. It was also one of the hallmarks in dissenting non-conformism in Christian belief.

In April 1905, the methods used to remove dark people from their homes at Port Kembla were described as inhuman because it was done roughly without acknowledging that they had been living there for years. The newsletter added that inquiries were being made by the Aborigines’ Protection Board.

The newspaper noted that the Reverend J. Dixon of Balmain, Sydney:

\[
\text{did not agree with the statements that the [A]boriginals were very ignorant and impossible to improve [...]}. \text{ They were noble people when people came to know them, and the statements that they were a low race, and that it was impossible to educate them, were false.}^{437}
\]

In an address given at the Conference of the Australasian Christian Students’ Union on the ‘Aborigines of Australia’ and published in the *Sydney Daily Telegraph* of 12 January 1905, he severely criticised the church-going public of the Commonwealth for their neglect of the [A]boriginal population:

\[
\text{What have we done amongst the [A]borigines during the 118 years since the English flag was first hoisted in Australia? Practically nothing as far as their spiritual welfare was concerned. Nothing had been done to reclaim them from barbarism to civilisation.}^{438}
\]

In 1947 a model letter was given to readers as an example to send to the Government and protest against the nuclear rocket testing of the British Government in Central Australia.

---

437 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 28.01.1905, 3.
438 *The NSW Aborigines’ Advocate*, 28.01.1905, 3.
because they were putting Aboriginal people in danger. The Mission did not, however, demand the cancellation of the tests but the ‘adoption of an alternative route’.  

2. Country Town Newspapers and Public Opinion – A Context

A study of the local newspapers from the Manning Valley from 1900 to the 1950s reflects the changing perceptions of the Aboriginal community and the difficulties encountered by the White community to understand the ‘half-caste’ population. A brief examination of the Gilgandra tragedy of Jimmy Governor illustrates the New South Wales White community’s perception of its Aboriginal members. Two further points are particularly significant: the community’s racism towards Jimmy’s marriage to a White woman which was used to distance young women missionaries from Aboriginal communities later on, and the involvement of a young missionary who became the director of the AIM, Retta Dixon, in helping Jimmy accept his death sentence.

The impact of the Gilgandra tragedy

The early 1900s were influenced by the Gilgandra tragedy which took place in rural NSW on the night of the 20 July 1900. On that night, several members of the Mawbey family were killed on their homestead property. The history of this tragedy and its perpetrators, Jimmy Governor and Jackie Underwood expresses its impact on the White community living in the country. Jimmy Governor was a part Aborigine who defied accepted prejudices. He was described as an ‘educated half-caste’ who had been a hardworking man and was married to a

---

439 The United Aborigines’ Messenger, 1.03.1947, 8.
White woman. His knowledge of the bush and the White community enabled him to elude his pursuers for fourteen weeks despite the organisation of a massive manhunt, which took the form of a military campaign north of Newcastle.

Thus Jimmy Governor demonstrated how seemingly ‘cunning’ an educated Aboriginal person could become. His skills were presented by the local newspaper as rare since ‘unlike most half-castes Jimmy liked reading of a kind’. His difference was emphasised by his personal history and the fact that he had worked initially as a police tracker and later on in different farms as an independent contractor employed as a casual worker to build fences. Thus, he did not conform to the image of laziness that was often used in the media to depict Aborigines. His marriage to a White woman, Ethel, was another point that was given particular emphasis in the newspapers. The reported attitude of Mrs Mawbey and a young female teacher who was boarding at their place, illustrates the racism of the White society. Jimmy’s violence towards the members of the Mawbey family was considered as motivated by the derisory laughs and comments these two women made to his wife. Jimmy’s ill feeling or bitterness towards everyday life and racism was also highlighted in notes that he wrote and left to explain his behaviour while on the run as an outlaw. His ability to read the newspaper and to know where the police and trackers were, demonstrated his education and confronted the White community’s prejudices about the intellectual ability of Aboriginal people. The lack of support given by the Government to Aboriginal communities was at times mentioned. A reader pointed out for example that if an equal sum of money spent on the pursuit and capture of the Breelong Blacks (£6371) had been spent ‘before the outrage

442 The Wingham Chronicle, 6 August 1900.
443 The Wingham Chronicle, 15 August 1900.
in making some special provision for the advancement of the people the crime might have
been averted, and a better state of things perceptible amongst the Aborigines.\textsuperscript{445}

At Barrington, a place close to the Manning Valley to the south on one of the Manning
River tributaries, White parents swiftly objected ‘to the [A]boriginal children attending the
above schools, on account of the dirty habits, personal uncleanness and general moral
depravity of the [A]boriginals’.\textsuperscript{446} The teacher sent a memorandum to the inspector of Schools
explaining the impact of the Gilgandra tragedy. That person mentions that Jimmy Governor
was ‘held up as a glaring example of the --- of education (are there no [W]hite rogues).’\textsuperscript{447}
While some people enjoyed Jimmy’s cunning and defiant bushranger-like attitude towards the
authorities, others thought that his behaviour was an illustration of the threats half-castes were
going to be for the White community. In the end, Jimmy was caught and was sentenced to
death after a sensational court trial at Darlinghurst Central Criminal Court in January 1901.

Although Jimmy Governor had been dead for four years, his influence was still vibrant
in the \textit{New South Wales Aborigines’ Advocate}. Indeed, a report written by Miss Dixon (later
Mrs Long, founding member of the AIM), the missionary from the reserve of Plumpton,
remarks that she had conducted services in the local churches at St Marys and Mt Druitt
during which she had told the story of ‘Jimmy Governor’s Conversion’ to Christianity. Miss
Dixon had known Jimmy Governor since she had visited him at Darlinghurst Gaol after he had
been sentenced to be hanged between 23 November 1900 and 12 January 1901.\textsuperscript{448} Her reports
seem to imply that this reference to Jimmy’s conversion was instrumental in the decision taken

\textsuperscript{445} \textit{The NSW Aborigines’ Advocate}, 26.09.1901, 1.
\textsuperscript{446} Education Files, Aboriginal Schools, Barrington, 2.2.1901, Box 5/14815.1, NSW State Records.
\textsuperscript{447} Education Files, Aboriginal Schools, Barrington, Memorandum 16.02.1901, Box 5/14815.1, NSW State
Records.
\textsuperscript{448} John Ramsland, \textit{The Struggle against Isolation. A History of the Manning Valley} (Erskineville: Library of
Australian History in association with Greater Taree City Council, 1987), 123.
by seven people to profess Jesus Christ as their Lord and Saviour. Her experience as
Jimmy’s spiritual adviser in the condemned cell was used as a conversion technique by Dixon.
It was a typical evangelical ploy.

In a document, Retta Dixon explains that she ‘applied in person and by letter to several
authorities’ to be granted the right to visit Jimmy Governor. She visited him every day for
nearly five weeks, morning and afternoon, with the exception of Sunday, leaving La Perouse
on Monday morning and returning on Saturday evening. The Chaplain remarked that ‘the
lion had become a lamb’ which gave Dixon the chance to remind the readers that this was
what the ‘AIM of Australia is all about. Whole communities have been changed as a result of
men and women becoming ‘practising’ Christians’. The reports of his gaolers in the
condemned cell bear out fervent religious behaviour from time to time from ‘Governor –
praying, singing hymns, reading the Bible.’ But this was not the case all the time. Cleary
though, Dixon had some influence on him that she was able to capitalise upon.

The tragedy of Gilgandra was also mentioned to justify the removal of single women
from Aboriginal reserves. For example, six years later, an Inspector of the Department of
Public Instruction referred to the tragedy to support the removal of female teachers:

I would like to point out to the Department that the Mission at
Roseby Park is placed under the supervision of two young women (I
may say girls). These young women occupy a cottage very near the
school. No other [W]hite people live in or near the mission
station…. I am sure, if these young women are not removed and the

449 The NSW Aborigines’ Advocate, 28.01.1905, 3.
450 Document in Australian Indigenous Ministries, ML MSS 716713 (55), Mitchell Library.
451 Document in Australian Indigenous Ministries, ML MSS 716713 (55), Mitchell Library.
452 Jimmy was guarded within the condemned cell on a twenty-four hour basis to prevent suicide. At the end of
their shift they recorded brief summary descriptions of his behaviour in a log that is still in the New South
Wales State Archives.
Mission placed in the hands of some suitable married teacher, there will be a repetition of the West Breelong tragedy.453

The image of the possible rape by Aboriginal men of two White women who were also missionaries was used to justify the need not to authorise them living amongst Aboriginal people. In point of fact, several months after, in August, the school became provisional and Mr Frank Hundt was appointed in September 1906.454

This concern was not shared by the intrepid Miss Dixon who pointed out that:

The [B]locks were horrified to think some of their race would kill [W]hite women! They had always declared that no [B]lack fellow would harm a [W]hite woman….They have sent me messages from the wild tribes, ‘come to us. If a man comes we will kill him, but a [W]hite woman we will respect and love’. They have ever treated me in such a way that I have had no reason to doubt their sincerity.455

This emphasis on gender is quite interesting as Retta Dixon argued that Aboriginal communities would only accept religious women in Aboriginal stations. It was important for missionaries to have women to better ‘evangelise’ mothers and children. The teaching of young children was seen by many as a feminine domain. Aboriginal women were seen as primarily mothers and this role meant that they would influence their children.456 The role played by women in Aboriginal traditional spiritual life was not frequently recognised.

---

453 Education Files, Aboriginal Schools, Roseby Park, Box 5/17511.2, Memo from Inspector 11.04.1906, NSW State Records.
454 Australian Indigenous Ministries , ML MSS 716713 (55), Mitchell Library.
455 Australian Indigenous Ministries , ML MSS 716713 (55), Mitchell Library.
456 We also point out the influence of the 1903-04 Royal Commission into the Decline of the birth rate in New South Wales. The decline produced intense fears and reinforced a longing for ‘strict border controls’ around gender, as well as race, class and nationality. See Kate Murphy, “‘Very Decidedly Decadent’. Elite Responses to Modernity in the Royal Commission on the Decline of the Birth Rate in New South Wales, 1903-04,” Australian Historical Studies 126 (2005): 217-233.
The influence Jimmy Governor played during the first decades of the twentieth century demonstrates how apprehensive the White community felt towards Aboriginal people and in particular educated ‘half-castes’. It also reveals how swiftly the Board endorsed a discourse that represented White women as potential victims. In this way, the Board could justify its hold on Aboriginal reserves: missionaries becoming only day-time visitors with the representatives of the Board – the manager and the matrons – residing there. Indeed, the influence some missionaries had on people was at times irritating the local members of the Board who complained to the APB.

3. The APB and Female Missionaries

In 1905, the Chairman of the local Aborigines Protection Board of Singleton complained to the Board of the ‘interference by Miss Retta Dixon,’ missionary of the newly formed AIM. The Board decided to let the chairman know that they had ‘absolutely no authority over Miss Dixon’. At a time when the Board was asking for more control, it was less likely to let another White institution compromise its hold over Aboriginal people. The Board decided that missionaries had to apply to get the authorisation to reside on an Aboriginal reserve. Indiscriminately, it would let them live there or not. If missionaries were refused residency, they were still able to visit the community during the day. In 1907, permission was given to the AIM missionaries to take up their residence on the reserves at Walcha, St Clair (Singleton) and Sawyer’s Point, Karuah. The requests for missionaries to be allowed to reside on the Board’s stations at Brungle, Cumerroogunga and Warangesda were however rejected without explanations. At the same time, no objection was offered to missionaries visiting the

stations for the purpose of holding services. No difference was made between male or female missionaries nor were any references made about Reserves being unsafe places. The safety of missionaries living in Aboriginal Reserves and Stations was given as explanation to deny entry around 1909. Ella Simon mentions how safe the lady missionary felt in Purfleet Aboriginal reserve, safer than when she was outside the reserve.

The decision of the Aborigines Protection Board impacted upon the influence missionaries had over the residents. Indeed, the Mission pointed out in its newsletter that:

Neither Miss Black nor Miss Duggan [were] able to live amongst their people and much of the good done during their presence [was] undone by the enemies to Christian progress during the absence of the Missionary.

The Mission had one solution to propose to enable female missionaries to live in Aboriginal reserves:

It is not our intention to find fault with the members of the Aborigines’ Protection Board, who are doing what they conceive to be the best they can with the limited money at their disposal […]. Still we cannot but think that much better results would accrue if more assistance were given to the worker, who without any desire for payment, is prepared to help train and uplift the growing neglected young life scattered about in our State. We thus publicly plead for dormitories. Our Missionaries will undertake the training, without asking any remuneration, if the Government will provide the facilities necessary.

The timing of the request for dormitories suggests that the Mission considered them as a way to allow female missionaries to live in the reserves.

---

459 Aborigines' Protection Board Annual report for the year 1907, Legislative Assembly 1908, 6.
460 ‘[Miss Oldrey, the first missionary who married and settled up in the Purfleet reserve] said she was often asked if she felt safe living among the Aborigines and, in fact, the Board wasn’t happy about missionaries being in their own on a Mission’. In Simon, Through My Eyes, 36.
461 The Australian Aborigines’ Advocate, 30.09.1909, 3.
462 The Australian Aborigines’ Advocate, 30.09.1909, 4.
In 1911, the report of the Aborigines’ Protection Board to the Legislative Assembly mentioned discussions with the Australian Aborigines Mission about the conditions under which their missionaries were residing on the various reserves set apart for the use of the Aborigines. The Board considered that it was ‘undesirable’ for lady missionaries to reside alone and unprotected at any of the reserves. Consequently, it was decided to refuse the erection of any further residences, unless they received an assurance from the Mission Council that lady missionaries would not reside alone. The AIM and the UAM lobbied the Board to have these conditions relaxed but to no avail. The Board used an alleged assault to have the new conditions accepted.

The access to Aboriginal reserves was completely dependent on the Board’s goodwill and the missionaries had to apply like any other White member of the community to be given authorisation to enter a reserve. This could lead to uncertainty. For example, a missionary of New Angledool, mentioned that he did ‘not get a definite answer yet from the Board as to whether [he could] settle here or not.’

The Board reported that ‘applications for missionaries to be allowed access to the Aborigines’ reserves for the purpose of imparting religious and moral instruction [had] been

---

464 ‘Mr. Colebrook and Miss Baker of the Australian Aborigines’ Mission and Mr. W.L. Long of the AIM raised upon the Board and were apprised of the conditions under which missionaries would in future be allowed to take up their residence on the Board’s reserves.’ Minute Book, AWB, 7.09.1911, 4/7117. In October a deputation from the Australian Aborigines Mission was received by the Chief Secretary, ‘respecting the decision of the Board that no future appointments of single women in the capacity of resident teachers shall be made.’ In Minute Book, AWB, 6.10.1911, 4/7117. Again a deputation was received from the AIM as to a resolution by the APB that no future appointments of single women in the capacity of resident teachers was to be made. The Board decided to organise a sub-committee with Mess. G. E. Ardill and Trenchard to better define the attitude of the Board. In Minute Book, AWB, 12.10.1911. Then, the Board decided that after ‘having fully considered the whole matter’, they would not ‘alter their decision’ but they proposed not ‘to interfere with any of the missionaries now resident on the Reserves.’ In Minute Book, AWB, 30.11.1911, 4/7117, NSW State Records.
466 The Australian Aborigines' Advocate, 30.09.1910, New Angledool.
gladly approved by the Board’. These new conditions of access to Aboriginal reserves enabled
the Board to have a complete control on the religious organisations that were considered as
valuable to Aboriginal communities. Indeed, up to the 1960s, the Board constantly declined to
grant permission to enter Aboriginal Reserves and Stations to denominations which were not
considered as ‘orthodox’. Although the AIM and the UAM missionaries were not able to
reside in the reserves, the two Missions were still given preferential status over other non-
denominational Missions. This attempt at control was unsuccessful with the organisation of
Native Conventions which brought together from 1930 people belonging to faiths that were
not recognised by the Board.

Although Aboriginal reserves were safe places they were often situated in remote areas
away from townships. Missionaries sometimes referred to their loneliness by mentioning how
glad they were to have visitors. They often reminded readers how isolated they felt, ‘nearly
500 miles from Sydney and 20 miles from civilisation in shape of store, post office or
Church.’ 467 This explains why at the Second meeting of the AIM Women’s Auxiliary
(Strathfield, 17.03.1925), it ‘was decided to undertake definite work each month for the help
of the missionaries’. They decided to send literature and letters to different missionaries
(Misses Goulter, Simmons and Smith). 468 The difficult conditions of life were pointed out by
Mrs Myra Stewart, a missionary, to explain her resignation. Indeed, she mentioned ‘the
conditions to which one lives, and the complete isolation and loneliness which were
undermining [her] health’. 469 This isolation was accentuated by the lack of interest shown by
the local White community. Miss McGregor, the missionary in charge of the Forster Station,
complained that during her first year there, in 1911, very little sympathy had been extended to

467 The New South Wales Aborigines’ Advocate, missionary from Nucoorima, 30.11.1910.
469 Education Files, Aboriginal Schools, Toomelah, 7.09.1937, Box 5/17869.4, NSW State Records.
her by the townspeople, and ‘even the clergymen were apathetic – only one (the Church of England minister) having visited her during the twelve months’.  

The newsletter was again used to denounce the decision taken by the Board to remove women from Aboriginal reserves, as their missionaries were overwhelmingly female:

The Christians have been stirred up to prayer. We held a half night of prayer during the month, at the earnest request of one of our Christians, to petition the Throne of Grace on behalf of the decision arrived at by the Aborigines’ Protection Board with regard to withdrawing the Missionaries from the different Stations unless they are married.

If it were not for Mr. H. Crossman’s kindness our people would have no night meeting, the Missionaries having been instructed to leave the reserve before dark.

Despite their campaign against more stringent conditions regarding the presence of single female missionaries, the Missions did not succeed. The administration had skilfully engendered for its own aims the fear that the ‘Other’ could dishonour White women.

**An increased control of the APB**

The Government was tightening its control of Aboriginal Stations. Again an event seems to have given the Board the justification it was waiting for to rule that no missionaries could reside on any Station without the prior authorisation of the Aborigines Protection Board.

This decision appears to have been largely triggered by the marriage of a former missionary of the AIM, Miss Cotton, with an Aboriginal man in 1918. There were shades of Jimmy

---

472 *The Australian Aborigines’ Advocate*, 31.05.1912, Eschol, Bell Brook.
473 Victoria Haskins & John Maynard, “Sex, Race and Power. Aboriginal Men and White Women in Australian History,” *Australian Historical Studies* 126 (2005): 201. This was not a new idea, cf decision arrived at by the Aborigines Protection Board with regard to withdrawing the missionaries from different Stations unless they were married. In *The Australian Aborigines’ Advocate*, Forster, 30.12.1911.
Governor marrying Ethel here! The matter was mentioned during a Board meeting and a report was asked of ‘the various organisations as to their workers on the Stations among the Aboriginals’. Managers were asked to ‘promptly report any indiscretion’. Two months after the ‘indiscretion’ had been discussed, the Board stipulated new conditions to govern Missions’ work and they were not dictated exclusively in relation to female missionaries. The new rule was explained in a letter sent to the Missions:

> [T]he question of the residence of Missionaries on the various Stations under the control of the APB has received serious consideration of my Board at three of its meetings. 'In future no person will be allowed to reside on any Station or Reserve without written application having previously been made to the Board, such application to give the person's name, state, and age, and previous training, and the consent of the Board will not be given until they are satisfied that such person, or persons, is provided with sufficient and efficient protection on the Station or Reserve to which it is proposed they should work'.

Managers had a duty to watch and they were to ‘furnish reports as to the surroundings and any exceptional circumstances in connection with the said worker and to quote any place where such missionary could board’.

Thus a marriage, a happy event, led to rules aiming at ensuring a ‘sufficient and efficient protection’ of female missionaries as if someone had been in danger. It enabled the Board to have a list of missionaries with details about their accommodation and activities.

After a period of lobbying from the Missions, the Aborigines Protection Board softened its stance by adding an age limit:

---

474 Minute Book, AWB, 28.02.1918, 4/7125, NSW State Records.
475 Minute Book, AWB, 3.04.1918, 4/7125, NSW State Records.
477 Minute Book, AWB, 17.04.1918, 4/7125, NSW State Records.
As a general rule the Board is averse to any [single] woman below the age of 35 years being allowed to reside on Aborigines Reserves while prosecuting Missionary work, but is willing to consider individual cases.\textsuperscript{478}

If in such cases permission was given, the Board:

[insisted] on such workers having always the company of a Senior Missionary, and if in the event of the Senior Missionary having to absent herself from the Reserve temporarily arrangements must be made for her to be replaced, or for the Junior to be withdrawn from the Reserve during the others absence. [my italics] \textsuperscript{479}

The Board reminded the AIM of this principle in the case of Miss Evans, who the AIM wanted to place at Karuah. The Board were willing to grant the permission, ‘provided guarantees as required above [were] given by the Directors of the Mission’.\textsuperscript{480} What is interesting to note is the use of ‘herself/her’ which means that the Board was willing to accept the presence of two women, as long as one of them was more than thirty-five years of age.

Some women were granted permission to continue working on Aboriginal reserves because they were over 35 years of age as in the Condobolin and Moonah Cullah reserves. Miss Macaulay, 24, who wanted to be transferred from Karuah to Terry Hie Hie was denied permission, the AIM being informed that the Board’s experience ‘lead them to the view that [it was] not advisable for such a young woman to reside on an Aboriginal Reserve’.\textsuperscript{481}

The Board did not specify the need to appoint a man. They clearly had recognised that missionary work had become a gendered occupation. It was seen by many as a ‘respectable’ occupation, especially for unmarried women. Missionary zeal, particularly amongst

\textsuperscript{478} Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library.
\textsuperscript{479} Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library.
\textsuperscript{480} Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library.
\textsuperscript{481} Minute Book, AWB, 2.02.1921, 4/7125, NSW State Records.
Protestants, had a gendered ambience, especially for those in ‘the front line’ of charitable work.

It was only in 1939 that the Aborigines’ Protection Board decided that no single male missionary was to be allowed to live on a Station or Reserve and it added that it expected to be advised of any appointment or transfer of staff. They had an unstated concern about sexual liaisons developing with local Aboriginal women that could have created a public scandal. The Board might have also sought to assert its control over Aboriginal Reserves and Stations. In fact, some missionaries were interfering with their management.

4. Conflicts between Missionaries and Representatives of the Government

The cohabitation between secular and religious representatives was not always smooth. When a missionary was the only authority in a reserve, it was difficult to accept the intrusion of another official person. Such seems to have been the case between Miss Ackland, missionary in Karuah reserve, and Miss Ferguson, Government teacher and newly appointed matron. On 22 August 1922, a letter from the APB refers to complaints made against Miss Ferguson by the missionary and it mentions that ‘[it was] hoped that the Missionaries and Miss Ferguson will in future co-operate more fully in doing all that can be done for the unfortunate half-caste children at Karuah’. Mrs Long, director of the AIM, wrote a letter complaining about the teacher’s punishments of the children. A letter from the chief Inspector asked the teacher to reduce corporal punishment to a minimum and ‘whenever

---

482 Letter Aborigines' Protection Board, 4.05.1939, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library.
483 This was reported at Terry Hie Hie in 1914 or in 1912 at Erambah where Miss Hagan, the teacher missionary complained of the neglect of the Aboriginals by Senior Sergeant Ritchie.’ In Minute Book, AWB, 23.05.1912, NSW State Records. The following week the Board asked the Police ‘to arrange for the rubbish to be cleaned up and to inform other residents that their ration will be diminished if they did not keep the place tidy.’ In Minute Book, AWB, 6.06.1912, NSW State Records.
possible’ to ‘co-operate with the Missionaries in forwarding the welfare of the children.’

Thus, this cooperation was recognised as important by the Department authority.

In a letter, the teacher stated that Miss Ackland, the missionary on the Reserve:

[w]as the disturbing element, and [she had] shown her antipathy to [the teacher] by making these unfounded charges. To [her] mind, Miss Ackland’s conduct [had] been accentuated by the fact that [Miss Ferguson had] been appointed matron of the Reserve by the Aborigines’ Protection Board […]. The charges made by her are simply based on remarks made by the children and anyone who has had dealings with Aborigines children […] their veracity is extremely doubtful. […] these matters never would be stirred up but for the interference of the missionaries. They go amongst the Aboriginals and induce them […]. In [her] opinion Miss Ackland should be reprimanded for the responsibility she has taken in interfering between the teacher and parents.

Thus, Miss Ferguson, the new matron, demonstrated her prejudices against Aboriginal children with her remark regarding the doubts one could have about the veracity of Aboriginal children’s version of the events. She also refers to the missionary as a force that interfered and consequently disrupted the relations between the teacher and the parents. The description made about the interference of the missionary demonstrates a conflict between two forces wanting to assert their control over the Aboriginal population. The influence missionaries had among the Aboriginal community before the Aborigines Protection Board stepped in was certainly difficult to relinquish.

While Missions were finding it difficult to place missionaries on Reserves as residents due to the conditions imposed by the Board, they were warned in May 1915 that their inability to maintain their presence would lead the administration letting ‘other Christian

---

484 Letter 22.08.1923, Education Files, Aboriginal Schools, Karuah, Box 5/16423.2, NSW State Records.
485 Letter from Hilda Ferguson, 9.08.1922, teacher at Karuah, Education Files, Aboriginal Schools, Karuah, Box 5/16423.2, NSW State Records.
bodies take over their work’. Consequently they were asked to leave the key of the buildings with the Board’s local representative. The timing of this new rule appears to coincide with the APB’s extended powers over the removal of Aboriginal children.

5. The Policy of Removal

Until 1915, children could not be taken by the Board administration without their parents’ approval. The 1915 Aborigines Protection Amending Act gave the Board the right to assume control of Aboriginal children. The forced removals were openly or indirectly criticised by the newsletters. Indeed, at times the statements read as disapprovals. For example, when a large number of girls were reported as ‘having been taken’ the statements indicate an obligation by using the terms ‘we have had to’: ‘We have had to part with 6 of our girls during the month the Aborigines’ Protection Board having transferred them to the Cootamundra Home.’ This statement seems to dissociate the Mission from the actions of the APB. They imply strongly that they were forced to comply. Other times, the newsletter stated the Mission’s disapproval more openly:

> It has been proved that the [A]borigines are capable of being trained to live according to the true Christian ideas of family life, and where this is possible nothing can be gained by separating the children from their [N]ative parents.  

Or

> The Mission never forcibly takes a child from its [sic] [N]ative mother, and every inmate has been rescued from the possibility of demoralisation or premature death.

The missionaries could also resist the Governmental policies by not following the procedures. Hence, the APB had sometimes to remind missionaries who was in charge as

---

486 Minute Book, AWB, 15.05.1915, 4/7124, NSW State Records.  
487 The Australian Aborigines’ Advocate, 28.02.1922.  
488 Telfer, Forty Years of Missionary Work, 173.  
489 Telfer, Forty Years of Missionary Work, 173
seen in the note stating that the Mission’s Committee had been notified that girls must not be placed in domestic situations without the consent and approval of the said Board.\textsuperscript{490} The missionaries clearly took independent initiatives in this regard. They believed they were finding very appropriate placements.

The newsletter was also used as an instrument of denunciation during the first decade. For example, missionaries reported the action of the authorities when a woman from Sackville Reach, Mrs Barber, who had lost her husband not a long time before, saw her children under the age of fourteen taken from her (six in number):

\textit{[W]e cannot refrain from saying that our heart goes out in sympathy to the poor mother in the trial which she has been called upon to bear. God’s word assures us that all things work together for good to those who love God.}\textsuperscript{491}

It is undeniable that in the first decade of the twentieth century, the NSW Aborigines’ Mission was taking, at times, some radical positions in contrast with the mainstream White community. The need to educate Aboriginal children who were not accepted by the state-wide Public School system was particularly emphasised. This interest was also guided by their willingness to teach scripture to Aboriginal people. Their action was, however, dependent on the Government giving official approval as revealed by the comment about how the committee from Taree had recently to wait on Sergeant Hogan ‘with a request that he would write to the Government asking that Purfleet be formed into a mission station.’\textsuperscript{492} This support was necessary to enable the missionary to provide for the education of thirty children who were growing up uneducated.\textsuperscript{493} The Board’s goodwill became even more

\textsuperscript{490} The NSW Aborigines’, Advocate, 25.10.1901, 2.  
\textsuperscript{491} The NSW Aborigines’, Advocate, 30.06.1905, 4.  
\textsuperscript{492} The NSW Aborigines’, Advocate, 30.08.1902, 3.  
\textsuperscript{493} The NSW Aborigines’, Advocate, 30.08.1902, 3.
essential after the 1909 Aborigines Protection Act and its following amendments. As new regulations were implemented, the institution granting permission was the one in charge of Aboriginal reserves. Thus, the Missions were in a vulnerable position.

The non-denominational Missions had gained access to NSW Aboriginal communities through their dedication to assist in Aboriginal Schools and provide a basic education while having the opportunity to evangelise these communities. This suited a Government that would rather not fund the education of Aboriginal children. The Department of Public Instruction saved the cost of setting up a vested Public School and supply a trained school teacher. This sphere of influence did not, however, satisfy the Missions. They both decided to take one further step and set up an institution for Aboriginal children.

6. Missions and Aboriginal Children – one Step further…

The missionaries’ desire to reach children led them to take a further step as is demonstrated by the agenda of the UAM conference organised in 1903 to celebrate the tenth anniversary of the Mission. One of the main topics raised concerned ‘the children, their education, secular and religious’ and ‘the need of an institution for destitute children’, that is a residential child-rescue home along philanthropic lines. This determination to evangelise more people was a constant leitmotiv of missionaries belonging to the UAM or the AIM. The scale of the work was pointed out with the precision that only 26 out of nearly 300 camps had been reached by missionary endeavours of various sorts. Thus, well before the Government, the UAM was interested in organising a home for ‘neglected’ Aboriginal children. One such home was established by the AIM in 1905.

494 The NSW Aborigines' Advocate, 30.11.1903, 3.
It was the first house to shelter orphaned or ‘neglected’ children in Singleton and was opened by Mr and Mrs Long, members of the newly formed AIM. It had received the endorsement of the APB when Miss Dixon explained her project to establish an ‘Aborigines’ Orphanage’. The Board did not hesitate to promise its assistance in obtaining situations for the inmates of her Institution and to issue rations to the children she was in charge of.\footnote{Minute Book, Aborigines Welfare Board, 1.08.1905, 4/7116.} The history of the Singleton Home researched by one member of the Smith (Christine Brett Vickers) family demonstrates how the work done by Mr and Mrs Smith was put aside after the Home was taken over by the APB.\footnote{In 1920, Donaldson wanted the Singleton Home to become a Boys’ Home. The Board had purchased it in September 1918 and ousted the Mission. To stay the Smiths decided to resign from the AIM and accepted to work as matron and manager.} Their dedication was not acknowledged by the AIM. Their mistake had been to resign from the Mission to be able to keep on working with the children.\footnote{C. Brett, “We have Grown to love her.” 30.}

Later on, the UAM opened a home for young children in 1908 at Bomaderry, not far from Nowra. The official opening was celebrated on 5 February 1909.\footnote{The Children’s Home of Bomaderry was officially opened on Monday 5.02.1909, The Australian Aborigines’ Advocate, 27.02.1909, 1.} The Home consisted of a cottage with four rooms and a separate kitchen standing upon a piece of land of 2 ¼ acres. The aim of the Bomaderry Home was described as ‘the lifting of the motherless and fatherless boys and girls of our Aboriginal camps from a life of sin and idleness’. The newsletter reminded its readers that this work was ‘a branch of God’s work’, of saving souls.\footnote{The Australian Aborigines’ Advocate, 31.08.1908, 5.} It proved an initial success in terms of an increase in inmates since, one year later, the newsletter reported the addition of a ‘large six-roomed cottage, adjoining the one already in [their] possession with a similar area of land and [it was] accepted by the
Council’. It had to be purchased to bring the number of rooms available to ten.\textsuperscript{500} In 1918, the newsletter mentioned ‘a small two-roomed cottage, which had been erected at Roseby Park, at the mouth of the Shoalhaven River, for a Mission house but was unused, [and] was by permission of the Aborigines Protection Board, taken down, removed to Bomaderry and re-erected as a Boys’ dormitory.’\textsuperscript{501} So the Board actively supported the activity of the Mission at Bomaderry. The administration of the Home was, however, going to create friction between the UAM and the Board as the Mission did not want to be too closely associated with two New South Wales Governmental institutions for Aboriginal children (Kinchela Training Home for Boys and Cootamundra Training Home for Girls). This could have jeopardised the financial support given by the community. At times the UAM tried to assert its independence but without a great deal of success. It was forced eventually to comply with a number of issues because of the power of the State over Aboriginal people as wards of the State.

This is illustrated in a report given in the newsletter of an article published in the \textit{Sydney Morning Herald} in 1922. \textit{The Australian Aborigines’ Advocate} published excerpts of an interview given by Mr Donaldson, the chief inspector of the APB of New South Wales. This is a revealing article in which Donaldson does not conceal the impact the removal of children from their community and the segregation of girls and boys were going to have for future generations.

The remnants of the once numerous tribes are under the care of the Aborigines Protection Department, and are receiving the kindly treatment that is their due, albeit the wisdom of a scheme initiated by the department for segregating the [A]boriginal boys and girls from camp life may in one respect be gravely questioned. The

\textsuperscript{500} \textit{The Australian Aborigines’ Advocate}, 30.09.1910.
\textsuperscript{501} \textit{The Australian Aborigines’ Advocate}, 31.03.1918.
camps are admittedly not very desirable places for the girls to remain in, and yet the separation of them from the male [A]borigines who are growing into manhood – the girls are drafted into Government homes at Cootamundra and Bomaderry, and the lads into a home at Singleton – does not seem to be a very satisfactory solution of the [A]boriginal problem, considered from the viewpoint of the young [B]lacks themselves, as the opposite sexes never meet again, except by accident. This then, means the speedier end than would otherwise be the case of a race inevitably doomed, but that need not, most people will surely think, be so precipitately hurried towards extinction. [my italics]\(^{502}\)

Thus the consequences of the scheme implemented by the APB were acknowledged: it was ensuring a swift end of the Aboriginal people and the Mission did not challenge such a statement. Despite these remarks, Donaldson did not predict a change of policy regarding the removal of children from their parents at 14 years of age. In accordance with the popular contemporary discourse, Donaldson pointed out that:

\[
\text{[The ‘full-bloods’ were] infinitely more truthful and honest, with stronger moral qualities, than those with an infusion of [W]hite blood. Contact with [W]hites, or mixture with them, invariably leads to degeneration. That is not a very flattering reflection for us, but it is sadly true…}
\]

Such a viewpoint could have justified a decision to keep Aboriginal teenagers away from [W]hite people and encourage them to stay together. On the contrary, young female teenagers were to be given some training to find domestic work in [W]hite families where there is strong evidence that they were sexually abused most of the time.\(^{503}\) Donaldson asserted in conclusion that:

\[
\text{he regarded the rescuing of the girls from the [A]borigines’ camps as the most important work. No girl above 14 years of age was allowed to remain on a Government [A]boriginal reserve. The girls}
\]

\(^{502}\) *The Australian Aborigines’ Advocate*, 31.03.1922.

were trained in the department’s homes at Cootamundra and Bomaderry, and were much sought after for domestic work, and practically none ‘went wrong’.  

The members of the Mission did not point out how Donaldson’s argumentation was fundamentally flawed; instead they merely disapproved of his lack of acknowledgement for their work and his suggestion that Bomaderry was a Governmental institution. There is a degree of ambiguity in their position. *The Australian Aborigines’ Advocate* commented at the end of the article that:

> our objection is to the assertion that the home at Bomaderry is one belonging to the Department. Such is not the case. Bomaderry Children’s Home comprises three cottages (a fourth is on course of erection) in a secluded position at Bomaderry the terminus of the South Coast Railway, and is the property of the Australian Aborigines’ Mission, the money spent in the purchase of the original buildings, and also in the erection of the additions found necessary for increased accommodation, etc, being provided by the Mission, and the Matron and other workers in the Home are Missionaries connected with the Australian Aborigines’ Mission. Neither in connection with the buildings, nor in the payment of salaries to the workers, has one single penny of Government money been spent. We feel the explanation is necessary because the work at Bomaderry is so often emphasised by us as one of the most important agencies of our Mission, and we feel that public sympathy will be withdrawn if the statement that the Home is a Government Home should be uncorrected.

The Mission and the Government’s endeavours had to be distinguishable from each other or the public could have assumed that the two institutions were similar. One year later, complaints were again voiced but this time they blamed the newspaper for having forgotten to mention the Mission’s institution. They pointed out the lack of fairness on the part of the newspaper *The Daily Telegraph*, for although the error was pointed out the requested contradiction has not, as far as we have been able to discover appeared. In issue of

---

504 *The Australian Aborigines’ Advocate*, 31.03.1922

505 The Editor, *The Australian Aborigines’ Advocate*, 31.03.1922.
the Daily Telegraph, under date, November 17, 1923, one article headed ‘Aborigine Girls – Cootamundra School – Training Domestics’ [...] the only institution for such children in the state [...] We took exception, pointing out that, for more than fifteen years, a Children’s Home had been one of the departments of the Australian Aborigines’ Mission. We pointed out that the Home was not a Government Institution, and that, apart from rations, a similar supply of which is given the children when living amongst their people on Government reserves, the Home depends upon voluntary contributions from friends who are acquainted with the work we are undertaking. It is not true that Cootamundra Home is the Only Institution of its Kind in the State (there is also Bomaderry).506

It appears that the UAM had difficulties having its work recognised in the public arena. Its intervention amongst Aboriginal communities was seen as complementary to the Government’s work.

In the 1930s, the control of the Government administration had increased and the newsletter reported that ‘Bomaderry still hold its own, though the age limit set by the Aborigines’ Protection Board has changed the character of the work to a large extent, the work being now only amongst very young children.’507 The children had to be younger than ten after which age they were either sent to Kinchela (boys) or Cootamundra (girls).508 Thus the Board’s policy had changed the initial aim of the Home. The UAM had been comprehensively defeated on the issue of bringing up children over ten. This made it much harder for them to influence the placing of Aboriginal children as apprentices to White families.

507 The United Aborigines’ Messenger, 1.04.1933, 6.
508 In 1945, the UAM asked the Board to increase the age for transfer from Bomaderry. The Board accepted for girls to raise the age to 12 but did not want to do it for boys, who were to be transferred to Kinchella at 10 years of age. Minute Book, AWB, 17.07.1945, 4/8544, NSW State Records.
In the late 1940s, the Mission felt under pressure to close Bomaderry as the Government was looking at opening a place to house 150 children. 509 The Mission appealed to its readers ‘to stand by using [their] fight to retain [its] Home. The Mission recalled that 200 little dark children [had] received the loving shelter and care of this Home. Is it now to be calmly set aside because the Government wish to build a large institution for Aboriginal children?’ 510 Thus after years of service the Government expected the Mission to hand over the children. The Mission did not see it that way. It claimed that ‘these little ones will have a firmer foundation by which to build their future citizenship than they could find in a big government institution’. 511 In the end, the Board did not have the financial resources to organise an Institution that would have brought together all Aboriginal children living at Cootamundra, Kinchela and Bomaderry.

7. Missions’ Will to affirm their Autonomy

From the beginning the missionaries wanted to distance themselves from the Government’s administration and they often emphasised their autonomy. They desired public recognition as a voluntary organisation of religious persuasion – the non-conformist Protestant version of Christianity. Thus, in 1908, the Mission pointed out in its newsletter that although the Government erected houses for Aboriginal families, the mission buildings were not subsidised by them, and were the property of the Mission. The value of the properties belonging to the Mission was estimated to be about £815. 512

509 Financial assistance was granted to the UAM by the Board in December 1948 ‘for the maintenance of the Aboriginal Children’s Home, until such time as the Board has established its own Home for the reception of pre-school age children’. In Minute Book, AWB, 14.12.1948, 4/8545, NSW State Records.
510 *The United Aborigines’ Messenger*, 2.05.1949, 9.
511 *The United Aborigines’ Messenger*, 2.05.1949, 9.
512 *The Australian Aborigines’ Advocate*, 30.11.1908
This stance of autonomy was essential to justify their calls for voluntary financial contribution. We may also argue that it was necessary for the Mission to gain the trust of Aboriginal people.

We have not had, neither do we expect, anything in the way of Government financial aid for Mission purposes. But we do say, and supported in this view by the Report of the Aborigines’ Protection Board that much better results would follow (and we are speaking of advantages which come to the people, and ultimately to the State) if more were done by those in control to assist the Christian workers (not only in the Mission we directly represent) who have given up their lives for Christ and the Aborigines.\textsuperscript{513}

Again, although there is a strong distancing element in this statement, assistance of the Board was sought after to ensure its support of the work done by the missionaries. Thirteen years later, a similar appeal was printed. It was again appealing for more interest and it denounced:

the lack of concern as to the treatment meted out to the original owners of this big island continent [\ldots]. We make an appeal to the Government, and to the Christian Church, for greater interest than has been manifest in the past. If the dark people of our land are a declining race, and must before long disappear altogether, surely this should come as a call to special effort to make the last days of the [A]boriginal people and their descendants as happy and comfortable as possible.\textsuperscript{514}

It is clear here that the UAM felt cut off from the mainstream churches - the Protestant denominations, the so-called Christian Church. This was to become a troubled relationship. The UAM believed that the ‘Christian Church’ lacked charity and concern for Aboriginal people. The will to cut the ties between the Government and the Mission might explain the unanimous decision taken by the Missionary Council in June 1929 to cease making any

\textsuperscript{513} The Australian Aborigines’ Advocate, 30.09.1909, 3.  
\textsuperscript{514} The Australian Aborigines’ Advocate, 30.04.1922.
Aborigines Protection Board representatives into Associate Workers of the Mission. Consequently, Mr and Mrs Cherbury and Miss Davies were to be informed that their names would be removed from the list of Associate Workers.\textsuperscript{515}

While the decision - quite a radical one - was made to distance the Mission from the Board, the AIM was considering the pros and cons of a union between Missions. Initially, it had refused to envisage such a union but in the late 1920s times were changing. Mrs Long reported that a ‘movement was in the air for the union of all missionary societies working amongst the Aborigines’ (meaning Protestant ones). It was pointed out that although ‘serious objections’ existed, the Council thought that it could be advantageous to cooperate to prevent any overlapping.\textsuperscript{516} The Missions were willing to expand their work throughout Australia but they had difficulties recruiting staff.

The adoption of a new Constitution in March 1934 demonstrates a will to open up the AIM. It was decided to accept candidates as long as they were ‘catholic [meaning universal] in their views and able to have fellowship with all believers holding fundamental truths, even if they are differing widely in their judgment as to Church Government.’\textsuperscript{517} This perspective highlighted the commonalities in Protestant churches of different denominations. Theology was emphasised while differences in church governance were de-emphasised.

The attitude of the Missions was certainly linked to their desire to expand and consolidate their work at a time when the Board was increasing its legal and real grip over Aboriginal people. The growing power given to the Government administration and its

\textsuperscript{515} Minutes of the Missionary Council ‘Kooreewahl’, 20.06.1929, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.

\textsuperscript{516} Minutes of Council meeting, 13.05.1929, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.

\textsuperscript{517} Minutes of Council meeting, 12.03.1934, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.
managers as public servants meant that missionaries were also more dependent on their goodwill and co-operation. This seems to have triggered a movement away from the confines of reserves, missionaries being given the responsibility of a whole district and not just the reserve. For example in 1924, the AIM stated in its report that there were five districts in New South Wales. Each of these districts had Aboriginal populations both in and out of reserves. The responsibilities of missionaries were expanded and diffused across a much wider geographic area.

8. Conflict between Secular and Religious Duties

While it was convenient for the Government to use the labour of people who belonged to a religious movement (after all, they were often the only ones willing to work in isolated Aboriginal reserves), these appointments created some conflicts of interest. The influence missionaries and teachers had on the Aboriginal communities was on some occasions limited by the administration. When Miss Higgins, who was a teacher as well as a devout Seventh Day Adventist, asked for permission to sell books and papers after school hours, the Chief Inspector did not accede to her request. Under the 1880 Public Instruction Act of New South Wales, only four Christian denominations were seen as acceptable to teach sectarian religion in Government schools: Anglican (Church of England), Presbyterian (Church of Scotland), Methodist and Roman Catholic. From this perspective, Seventh Day Adventism

---

518 Northern district (Karuah, Singleton, Mount Olive, Walcha, Woolbrook, Mangala, Ingalba, Nowendoc, Lowere Creek and Nulla, Urulla and Armidale); North Western district (Terry Hie Hie, Moree, Narrabri, Walgett, Pindarii, Bassendean and 18 other camps); Western district (Katoomba, Wellington, Dubbo, Bulgandramine, Warren, Peak Hill, Condobolin, Euabalong, Carowra Tank, Cowra); Southern and South Western Districts (Yass, Cummeragunja, Moonah Cullah and Barlam), in Annual Reports, AIM, Mitchell Library, 572.9901A.

519 Letter dated 20.07.1920, Education Files, Aboriginal Schools, Nulla Creek, Box 5/17187.4, NSW State Records.
could be seen as an almost heretical sect. As such, they were not permitted to teach their doctrine in New South Wales Public Schools.

Another Inspector of schools showed some uneasiness about the influence a lady missionary, Miss Lock, had on the children: ‘the children are almost constantly subjected to the controlling influence of Miss Lock, the lady Missionary.’ In that case, Miss Lock had taken the initiative in 1906 to organise a school with 15 pupils. In September, the Department of Public Instruction rented a cottage at Forster to be used for the Aboriginal school. Two years later, Miss Lock described the building as being ‘in a shocking state of repairs’ with a roof leaking at different places and without any glass windows. Consequently, she asked if the Department of Public Instruction could rent the building used as a church which was on the reserve.  

Unfortunately, by September 1908, the school was closed.

In 1914, a letter from the Committee of New South Wales Churches of Christ Foreign Missions proposed that the Department of Public Instruction pay for the school building of Dunoon at Lismore Reserve, on the Richmond River of northern New South Wales. One condition was set by the organisation; it would only pay if the manager appointed was ‘able to care for our interests in addition to those of the Board’. It was also pointed out that ‘[w]e understand also, that should a Manager capable of doing this not be available, that permission would be granted to us to either remove or sell the building (…)’. The Committee also specified that ‘in previous communications, we mentioned Mr A. E. Terry, formerly on the Macleay River, as one who, having had experience of the work to be done, and also possessing the confidence of this Committee, might be considered as a possible manager for this Reserve

520 Letter dated 28.05.1908, Education Files, Aboriginal Schools, Tobwabba, Box 5/17857.2, NSW State Records.
521 Education Files, Aboriginal Schools, Tobwabba, Box 5/17857.2, NSW State Records.
522 Dunoon Aboriginal School until November 1931 (before called Cubawee Aboriginal School, see appendix 3.)
[...] willing to accept the vacant position of teacher [...]. A deputation of the NSW Churches of Christ Foreign Missions was received by the APB on 4 September 1914 and on 2 October 1914, Mr A. Terry was recommended to the Department of Public Instruction by the APB.

If he receives the appointment he states that he will make the necessary arrangements for the accommodation of himself and his wife, pending the construction of a suitable building which is to be erected at the expense of the New South Wales Churches of Christ Foreign Mission Society (…) the question of also appointing him as manager of the reserve will be considered by the Board later on. He was formerly teacher of the half-time schools at Fattorini and Pelican Islands, Macleay River (May 1911 to December 1913) when he voluntarily resigned.

Mr Terry resigned from his position of teacher-manager on 12 December 1916.

This case illustrates how religious organisations expected to be given control of a reserve in exchange for their contribution. Furthermore, different denominations seemed to have been interested in that reserve. Indeed, on 24 September 1908, a letter was sent by Retta Long (AIM) regarding the opening of the school, and it recommended a ‘young lady’ who had been ‘in our [M]ission’ and was ‘for some years resident of Lismore, Miss Rosetta Copeman’. A month later, the local policeman, Sergeant Lewis (31.10.1908) stated that ‘an elderly man would be better suited and who may have some influence over the older Aborigines in keeping them together and the working of their farms’. Despite several enquiries, no suitable man was found in the district. Later on the local policeman, Sergent Lewis, advised that he had met Mr F.R. Furlonger, Hon. Sec. to the Evangelist Missionary at Lismore who informed him that ‘a

523 Education Files, Aboriginal Schools, Dunoon, Box 5/15768.2, NSW State Records.
524 Education Files, Aboriginal Schools, Dunoon, Box 5/15768.2, NSW State Records.
525 Education Files, Aboriginal Schools, Dunoon, Box 5/15768.2, NSW State Records.
young lady, Miss Harding of near Lismore (...) was prepared to accept the position as teacher
to the Aborigines at Dunoon. She was 25 years old.\textsuperscript{526}

By the late 1920s, the Department of Public Instruction was reluctant to give too much
power to religion as seen in a remark by the Department of Education stating that the
‘Department [was] scarcely justified in handing over the school for purely religious purposes
for three days when one half of the children (9 out of 19) do not belong to the denomination
concerned’.\textsuperscript{527} This was clearly an example of the growing significance of the secular view of
divorcing education from religious dogma and allowing only a notion of ‘common’
Christianity to be taught in Government Schools – old and new Testament stories only to
inculcate moral ethics, but not sectarian religion.

In 1932, the suspicion of some members of the administration towards missionaries is
mentioned in a letter written by Miss McCauley as teacher at the Gingie reserve, Walgett.
Her letter related to the visit of a member of the APB and she was complaining because:

\begin{quote}
after the usual greeting [the member of the APB] asked if I had been
a missionary in the AIM and inferred that I was not viewing things
from the right standpoint. If he means that I am sort of sentimental
about the people he is mistaken. As a matter of fact I have never
been a missionary but have visited some of the stations. Since
coming here I have not communicated with Mrs Long either directly
or indirectly. I do not take any part in the missionary effort here,
except that on a few occasions I played the organ at a meeting.\textsuperscript{528}
\end{quote}

This suspicion or mistrust concerning missionaries was paralleled by an increased criticism
of the policies implemented by the APB. As more denominations were willing to get

\textsuperscript{526} Letter dated 14.09.1932, in Education Files, Aboriginal Schools, Dunoon, Box 5/15768.2, NSW State
Records.
\textsuperscript{527} Letter dated 14.09.1932.
\textsuperscript{528} Letter, 14.09.1932, Education Files, Aboriginal Schools, Gingie Gingie, Box 5/15992.3, NSW State
Records.
involved in Aboriginal communities the Government had to adopt the same standing as the
one it applied to the White community, that is to say equal access to communities, especially
schools. Section 17 of the original Act of 1880 stated that ‘the hour during which such
Religious Instruction may be given in consultation with the teacher of such school and the
Clergyman of the District or such other person as may be duly authorised’. The usual
interpretation ‘required Presbyterian children to be taught by Presbyterians and Methodist
children by Methodists etc.’ and this is based on the earlier part of Section 17, which reads
‘when the children of any one religious persuasion may be instructed by the clergyman or
any other religious teacher of such persuasion’. To educate the children, the teacher had to
belong to the same persuasion as the parents, otherwise he/she was not allowed to teach
them.\textsuperscript{529} This meant that the Government had to organise a census to know what belief the
parents adhered to. It had started to do this in 1940. In one instance, to solve a dispute
between religious representatives regarding their access to the Aboriginal School, the Board
informed the Mission that it had undertaken to obtain a ‘census of those who professed to be
adherents of the AIM’.\textsuperscript{530} In November, the Secretary of the AWB notified the Mission that
‘the names on your list were checked with the list submitted by the manager: every person
mentioned in your list had designated himself/herself as belonging to the Church of England
denomination’. Therefore the Board decided to give the Reverend Omerod, Minister of the
Church of England, permission to carry on religious instruction.\textsuperscript{531} This example
demonstrates that the Government representatives had at times to solve differences between

\textsuperscript{529} Letter 7.11.1947, Department of Education, Brewarrina Aboriginal School, Box 14/7340, NSW State
Records.
\textsuperscript{530} Letter Secretary of AWB, 11.09.1940 in Australian Indigenous Ministries (formerly Aborigines Inland
Mission) Records, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library. The letter indicated that a census had been done
by the manager on 15 July 1940. These were the results: Church of England – 210; Church of Christ (AIM) –
21; Roman Catholic – 11, Presbyterian – 8; total of 250.
\textsuperscript{531} Letter Secretary of AWB, 29.11.1940, in Australian Indigenous Ministries Records, ML MSS 7167 7 (55),
Mitchell Library.
religious bodies and choose the organisations that could instruct the children at school. It also illustrates the Mission’s unwillingness to yield ground to other denominations.

9. Missions and Political Activism

The unease between the Government and the Missions seems to be implied in some papers given at the 1924 AIM Annual conference. These were entitled ‘The AIM Missionary’s relationship and attitude to the Government and its representatives’ by Miss K. Simmons, and ‘The Missionaries’ attitude toward the town or [W]hite community in which they are resident’ by Miss E. Doberer. It is interesting to note that these papers were given at a time when the Board had not yet appointed managers and matrons. The AIM was a Mission which categorically refused to work for the Government. Indeed, its administration of the Singleton House ceased when it was unable to face the expenses needed to repair the building. Consequently, the building was bought by the Government in 1918 and the APB took over the House until the opening of Kinchela Home for Boys. The Mission’s actions were challenged in a different way when it decided to distance itself from a missionary who was becoming too politically involved with the Aboriginal community. The Mission abruptly ended a scheme that it had enthusiastically embraced a year earlier in its newsletters.

In February 1924, the Mission announced the opening of ‘Rehoboth’, a Home for Aboriginal girls at Burlington Road, Homebush. Their aim was ‘to take in girls – not children – who [had] proved unsuitable for domestic service and [had] other wise [sic] given trouble and failed’. Thus the AIM believed that the House would fill a neglected territory. To justify its endeavour the AIM reminded its readers that:

532 Our Aim 23.07.1924, 12.
The Australian Aborigines Mission [or UAM] are endeavouring to meet the need of the children in their Bomaderry Home and the Government Home at Cootamundra caters for girls requiring training before going to situations, but so far no provision has been made for the class of girl we hope to help. For lack of just such a Home the Aboriginal Board have had to place these girls in any institutions who would take them – for instance, two were in Rydalmere mental Hospital, and at times Newington Asylum, and other Institutions have sheltered them.  

For the APB, Mrs McKenzie-Hatton ‘offer[ed] to care for incorrigible Aboriginal girls’. The Board was asked to pay a small allowance for such endeavour but declined to assist. The house had been taken on a 12 months lease at £ 4 a week, with an option of purchase. This shows how serious the Mission was about its project. The person in charge of the house was Mrs McKenzie-Hatton, a 54 year old lady who had come from Victoria and who had been a Quaker (Society of Friends). Mrs McKenzie-Hatton had come to Sydney in 1922 and she mentioned in the AIM newsletter in 1923 as being a person who was going to work in affiliation with the AIM. To help meet the rent while the number of girls was small the Mission had decided that it would let ‘3 or 4 rooms [out of 12] to Christian workers, which will bring in about half the rent.’

A year later, the Board was concerned about the activities of Mrs McKenzie-Hatton and requested a ‘police report regarding the conditions and activities of this institution’. The Board was determined to stop her getting more involved and she was to be advised that ‘her application to visit Reserves’ could not be approved. Her activities seem to have upset

533 *Our Aim* 20.02.1924, 5.
536 *Our Aim* 20.03.1924, 13.
537 Minute Book, AWB, 23.01.1925, NSW State Records.
the Board. Nevertheless, she was invited to forward to the Board ‘any grievances she might think the Aboriginals might have’. 538

In February, the AIM was distancing itself from Mrs McKenzie-Hatton and the newsletter reported that she had ‘felt led to introduce other work into the Home which quickly changed its character, and has finally resolved itself into an Aboriginal Institute, and is the present headquarters of an “[Australian] Aboriginal Progressive Association” for both men and women, having for its object the social betterment of the people’. 539 As the 12 months lease had expired, the AIM Council considered that the ‘Home no longer came under the specific object of the AIM, viz. the Evangelisation of the [A]boriginal races of Australia’. Consequently, a resolution was passed ‘severing [the Mission’s] connection’ 540. The social betterment of Aboriginal people was not a cause the AIM was ready to fight for when the Government did not consider the activities in question suitable. It appears that McKenzie-Hatton’s more radical approach and Quaker background did not mesh with the AIM’s more conservative approach.

10. Political Neutrality of the Missions

The Missions were interested in expanding their work among Aboriginal people. They were actively involved in Aboriginal reserves and knew how hard life could be in these reserves. The difficult conditions of life were also acknowledged by the Parliamentarians, who by 1915, referred to Aborigines living in reserves as ‘inmates’. 541 Yet, the Missions chose to refuse to become politically involved with Aboriginal associations. The assumption that

538 Minute Book, AWB, 6.03.1925, NSW State Records.
539 *Our Aim* 20.02.1925, 4.
540 *Our Aim* 20.02.1925, 4.
Aboriginal people were confined in reserves can be seen as implying that they were completely subjugated and had no political will of their own. This was not the case is testified by the rise in the mid-1920s of the Australian Aboriginal Progressive Association (AAPA) which fought for the rights of Aboriginal people in the 1920s. After six months of operation in 1925, the AAPA had established eleven branches and a membership which exceeded five hundred Kooris. Mrs McKenzie-Hatton was a strong supporter of the AAPA. Her involvement with the AAPA had not been accepted by the Aborigines Protection Board and the AIM, as we have mentioned in the case of the Rehoboth House. Indeed, the police kept the Home under constant surveillance and reported back to the Board. Furthermore, the Mission completely censured her initiative and refused to be associated with it. When Mrs Long reported that the Homebush House opened by Mrs McKenzie-Hatton was called the Centre of the ‘Australian Aboriginals Progression Association’ she added that its ‘objects appeared to be purely political and social.’ After having conducted an interview with Mrs McKenzie-Hatton Mr and Mrs Long came ‘to the conclusion that the sooner the mission severed all connections with the Home as at present conducted the better’. The Aborigines Protection Board was promptly advised that ‘the Mission [dissociated] itself entirely from Mrs McKenzie-Hatton’s present activities’. Later on, at a time of political turmoil, the AIM did not answer to the invitation sent by Mrs McKenzie-Hatton to ‘unite with the ANA [Australian Native Association] and the AAPA’ and send a deputation to the Prime Minister on behalf of the Aborigines. The reason given by the AIM was that ‘the Aborigines Protection Board [were] quite conversant with the

543 Maynard, Fred Maynard, 24.
544 Maynard, Fred Maynard, 149.
needs of the Aborigines and [had] power to deal with the specific matter mentioned in her letter’. So the AIM had decided not to join Mrs McKenzie-Hatton or any other association that wanted to criticise the Board. Their quick denial of any political involvement to the Aborigines Protection Board reveals a will to distance themselves from people or associations which were denouncing the policies of the Government. This stand was maintained even when Christian men like William Ferguson (APA) or William Cooper were leading the protests.

This refusal set them aside from other Churches which were willing to get involved with Aboriginal associations. Indeed, in October 1927, a number of Churchmen, including the Bishop Coadjutor of Sydney, Reverend D’Arcy Irvine, and the Chairman of the Australian Board of Missions, Reverend J. S. Needham, met seven representatives of the AAPA. Goodall notes, however, that Church organisations were reported in the Evening News as ‘not likely to join with the Aboriginal Progressive Association in an assault on the State Government.’ This decision to not become involved with civil associations that defended Aboriginal rights appears quite hypocritical given the Missions’ discourse in their newsletter, which seemed to emphasise the human rights of Aboriginal people. This ‘neutral’ position is, however, common among Australian Churches: when Church leaders are forced to take a stand regarding social, economic or political problems, they tend to side with order,

---

547 John Maynard mentions that Mrs McKenzie-Hatton undertook an intensive campaign of letter writing and sent some 600 letters to the press and other interested groups, in Fred Maynard, 156.
549 Goodall, A History of Aboriginal Communities in New South Wales, 247.
550 Goodall, A History of Aboriginal Communities in New South Wales, 249. The author argues that the Churches would rather choose to press the Federal Government for a Royal Commission and an Arnhem Land Reserve, than join Aboriginal political associations.
authority, discipline and employers.\textsuperscript{551} Despite their rhetoric, the Missions were unwilling to get involved in the political scene. They could not afford to dissent if they wanted to be supported in their endeavours in the Northern Territory and Queensland. Consequently, they favoured a grass-roots action, more personal. This neutrality may have cost them their long term influence among Aboriginal people. Indeed, the Government were pushing them away and the Missions seem to have been unable to maintain their role in New South Wales Aboriginal communities. In the late 1930s, the Government wanted to increase its control over Aboriginal Reserves and the Missions were to be subjected to regulations.

11. Refusal of any State Control

The UAM did not want the administration to exert any kind of control over its staff. In 1938, when the West Australian Native Administration wanted to issue licences to mission workers the answer given by V. E. Turner, President of the Mission, was quite virulent:

\begin{quote}
The Church of which I have the honour to be President has always fought – and some have died - for freedom from State control in matters religious; and, if necessary, we will fight again. We consider it presumptuous for any State department to speak about licensing those who have been accepted by responsible Christian Councils.\textsuperscript{552}
\end{quote}

Christianity was therefore presented as a sufficient guarantee of one’s ability to work among Aboriginal communities. During the annual meeting held in Melbourne, mention was made of a conference called by the Government to discuss the regulations with representatives of various religious bodies and to suggest amendments. ‘At the outset of the conference, a resolution was carried by which the Conference insisted that in view of certain accusations made against Missions by the Chief Secretary in Parliament, the Government should either

\textsuperscript{551} Michael Hogan, \textit{The Sectarian Strand}, 135.
\textsuperscript{552} \textit{The United Aborigines’ Messenger}, 1.08.1938, 3.
withdraw the statements or carry on with the Royal Commission.’ 553 This was a suggestion that the Government was most likely to refute as a Royal Commission could expose the flaws of its Aboriginal policies. The Mission was also aware of the international political debate and would aptly remind the Government of the injustices of the Australian colonisation:

The League of Nations has drawn up a set of rules for the treatment of [N]ative races in countries which are under mandate. These are a big advance on the treatment which was meted out to them by some of the traders and financial groups which look on the [N]ative purely as a means of increasing the wealth of the [W]hite race, or rather a section of it, as represented by the shareholders and owners of land […] 554

The conclusion of the article emphasises the awareness of an important turning point for the Missions: ‘the new policy for the care of [A]borigines announced by the Federal Government, for which we wait in hope that it may not only include plans for the social and economic welfare of the [N]ative, but give due opportunity for real missionary and spiritual work.’ 555 Thus the Mission was suggesting to the Government to take care of the material needs while the Missions could be trusted with the spiritual salvation of Aboriginal people.

The pressure on Missions definitely increased in the late 1930s as they were aware that the education of Aboriginal children would become the responsibility of the Department of Education. Once that step was taken, the Department asserted its influence and denied the Aborigines Protection Board any involvement. The Minister of education could for example state that ‘a solution of the educational requirements for the children in this locality [Baryulgil] is a matter for this Department’; consequently there was no need ‘to wait for a

553 The United Aborigines’ Messenger, 1.03.1939, 3.
554 The United Aborigines’ Messenger, 1.06.1939, 3.
555 The United Aborigines’ Messenger, 1.06.1939, 3.
Missionaries were gradually pushed away from Aboriginal Schools. The Government’s decision to focus on assimilation had also a significant impact on the Missions. It meant that Aboriginal communities were to be educated to best fit into the general community. Consequently the Board wanted to encourage local Churches to become involved in Reserves. While in the mid-1910s, the Board had warned the Missions that if they were not able to maintain missionaries, other Christian bodies would take over; in the late 1930s, the administration hoped to see more religious organisations getting involved in Aboriginal reserves. The influence of the Missions was further reduced when the Board decided that any building built on a reserve would be considered the property of the Board.

12. Late 1930s – The Government’s will to control the Missions

While the Missions attempted to maintain a relative neutrality, the Government had decided to open up the reserves and it did not want to support or favour one denomination over another one. In May 1939, the Board considered the question of the erection of buildings on Aboriginal stations and reserves by Missions and similar organisations and they adopted the policy of refusing such future applications. It directed that, upon the removal of any existing buildings on Stations, permission was not to be given for them to be replaced. The Board did not maintain this policy and adopted a more flexible one according to which if one church was built on a reserve, it could not be considered as belonging to one denomination. Thus, when the Board replied to an application for permission to erect a church building on the Aboriginal station of Boggabilla, it was stated that the Board had no objection providing that

---

556 Letter 16.09.1938, Baryulgil Aboriginal School, Box 14/7284, NSW State Records.
557 Minute Book, AWB, 15.05.1915, NSW State Records.
‘your Mission distinctly understands that it automatically becomes the property of the Board.’ To this reminder Mrs Long swiftly answered stating that the Mission:

understood from the beginning that any building erected on your Reserves necessarily becomes the Board’s property [...] We have gone on in perfect confidence, believing that while this condition existed, we were perfectly at liberty to consider ourselves to have sole right to the building for religious purposes. We have ever been pleased to open our building to any holding ties which do not conflict with ours, but have felt free to refuse it to those whose teaching is undesirable. At no time have we allowed anyone to use the building contrary to the wishes of the Board…and vice versa we have confidence that you would not expect us to allow the use of the building to those whose teaching would undo our work.\(^{558}\)

There was therefore an implicit collaboration between the Missions and the Government regarding their intervention in Aboriginal Reserves: both were to ensure that the other institution would not be challenged. While the Board did not want political issues to mingle with Missions’ work, the Missions expected in return to have their flock saved from the influence of other religious sects or organisations. This alliance was to fall apart with the implementation of the assimilation policy which aimed at encouraging Black communities to conform to the expectations of the Government. Differences with the White community was to be smoothed. The Missions’ interventions and their focus on evangelisation of Aboriginal people were disturbing the efforts made by the Government to encourage an interaction between White and Black communities.

\(^{558}\) Letter from Mrs Long, 7.11.1939, Australian Indigenous Ministries Records, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library.
In this chapter, the newsletters published by the Missions revealed some of the difficulties encountered by the missionaries. We have pointed out the disagreements between two White institutions that hoped to gain more control over the Aboriginal population. One of the topics not exposed in the Missions’ newsletter was the political protests organised by Aboriginal people. We argue that the organisation of a Native church demonstrates the will for Aborigines to take charge of their beliefs. In the late 1930s one of the main problems encountered by the Government in implementing its policy of assimilation was the ‘apathy’ of the White community towards Aboriginal people. It was time for the Government to educate the Australian population as the number of Aboriginal people was increasing. Chapter 6 will demonstrate how the Missions were pushed aside to facilitate a better involvement of the White community. Consequently, the four major Churches were called upon to assist the Government implement its policy of assimilation. Such hopes were rather frustrated not only by the Aboriginal people’s lack of interest and their organisation of Native Conventions which gathered people belonging to various religious groups but also because the White community was not ready to accept Aboriginal people in their congregations.
CHAPTER 6

Notion of Citizenship: Church and Government Interventions,

1937-1950

It is true that in the 1930s those of us who were advocating new ideas had to break
down a good deal of resistance, sometimes from professional anthropologists,
sometimes from missionaries and sometimes from pastoral employers, all of whom,
for one reason or another, thought that it would be best to leave the Aborigines alone
and to allow them to develop separately apart from the main body of the community.

Paul Hasluck, Minister for Territories\textsuperscript{559}

I would recognise today that both the colonial attitude, which I condemned and
corrected, and the missionary zeal for civilisation, which I encouraged, do promote a
tendency to underestimate the objects of attention.

Paul Hasluck.\textsuperscript{560}

We must educate the minds of the [W]hite people otherwise the thrusting back of my
people, which began 150 years ago, will continue – until they are swept off the earth.

William Ferguson\textsuperscript{561}

\textsuperscript{559} Paul Hasluck, “The Problem of Administration,” in \textit{Aboriginal Man in Australia}, eds. R.M. Berndt and C.H.
Berndt, (Sydney: Angus & Robertson, 1965), 448.

\textsuperscript{560} Paul Hasluck, \textit{A Time for Building. Australian Administration in Papua and New Guinea, 1951-1963}
(Carlton: Melbourne University Press, 1976), 73.

\textsuperscript{561} Ferguson in Jack Horner, \textit{Bill Ferguson: Fighter for Aboriginal Freedom. A biography} (Canberra: Jack
Horner, 1994, 2\textsuperscript{nd} ed.), 55.
To write a history of the relations between the Missions and the Government, one needs to assess their contemporary background. An understanding of the White community will shed some light on the relations between two White institutions that shared a similar aim: better control of the Aboriginal population. This control was shared during the first thirty years of the twentieth century until the Federal Government stepped in. The organisation of the Conference of Protectors of Aborigines in 1937, held in Canberra, indicated that for the first time the Federal Government wanted to intervene and promote a common policy. In New South Wales in 1937, a select committee began an inquiry into the administration of the Aborigines Protection Board. In 1938, the New South Wales Public Service Board held another inquiry into the Board. These were signs that the times were changing. The administration had tended ‘to underestimate the objects of attention’ who were indeed politically active. Different Aboriginal associations were very clearly voicing their concerns over the social conditions on the New South Wales Stations and Reserves and were asking for a full citizenship status. The discontent that had first been voiced by Fred Maynard was now expressed by William Ferguson or J.T. Patten. Aboriginal people belonging to religious organisations increasingly resisted the control exerted by the Board and its administration. Duncan Ferguson (AIM), Frank Roberts and Bert Marr (UAM) were engaged in mission work and they were also advocating recognition of Aboriginal people as citizens of their own country. Their engagement was certainly noticed by the Board. Indeed, William Ferguson, an elected member of the AWB, was denied permission to enter Aboriginal Stations ‘without the special permission of the Chairman’,\(^\text{562}\), while the Manager of the Aboriginal Station of Menindee wanted to expel Duncan Ferguson, who was a member of

\(^{562}\) Minute Book, AWB, 13.05.1935, 4/7126, NSW State Records.
the AIM and the AAPA. The Board pointed out that as a ‘quarter caste’ he was not a subject of the Board but the Police was still asked to ‘keep him under observation for three months’ and submit a report. The constant control the Board exerted on Aboriginal people was reminiscent of a dictatorship and ‘certain proposals’ were made ‘in connection with the control of Aborigines’ by Professor Elkin in 1936. A subcommittee was formed after his attendance at a Board meeting along with C. Tennant Kelly - both worked in the Department of Anthropology at the University of Sydney. The agenda was to ‘discuss in greater detail the proposals submitted’. A year later, the Secretary contacted Elkin and informed him that the matter had been considered and the Board did not feel called upon to take any action. Despite mounting criticism, the Board was not an institution which, in the late 1930s, wanted to relinquish its control. It was, however, officially dismantled by the Aborigines Protection Act (Amendment) 1940, which established the Aborigines’ Welfare Board in its stead. This change of name demonstrated a will to move away from the protection era and emphasise the ‘implementation of a ‘positive policy’ advocated by Elkin. Accordingly, health, education and employment measures were to be taken to help prepare

---

563 Goodall, A History of Aboriginal Communities, 355.
564 Minute Book, AWB, 4.03.1936, NSW State Records, 4/7126. In September 1939, Mr and Mrs Duncan Ferguson were appointed and took up residence at Brewarrina with their five children (Our Aim, 18.09.1939, 9). In November 1939, he helped build a church at Brewarrina (Our Aim, 14.11.1939, 7). In November 1941, he moved to Gingie on the Barwon River, near Walgett where the Bulgandramine Government Station was moved (Our Aim, 17.11.1941, 12). He was expelled in 1943 from Menindie Aboriginal Station and warned that to return there ‘he must be prepared to conduct himself in a satisfactory manner.’ In Minute Book, AWB, 20.07.1943, 4/8544, NSW SA. He was one of the principal speakers at the 9th Annual Native Convention at Cubawee and was presented as a Native Evangelist and a former AIM missionary. In The United Aborigines’ Messenger, 1.09.1949, 11.
565 Word used in the press more than a decade later. Indeed, the AWB was described as ‘the ruling body – with almost dictatorial powers – of all [N]atives in the State’, article about Grove, one elected Aboriginal representative of the New South Wales AWBin People, 20.05.1953, 14-17.
Aboriginal people to live in the general Australian community. Citizenship became a key word of the new administration policy.

The concept of citizenship of the Aborigines was generally not accepted by the White community of New South Wales, people were reluctant to see Aboriginal children attend Public Schools. Citizenship or ‘national identity’ were two concepts difficult to inculcate in the inhabitants of part of the British Empire, which only became a nation-state retrospectively in 1939 after the approval of the Statute of Westminster Adoption Act of 1942. Most Australians saw themselves as British subjects rather than citizens of Australia. The ties with Britain were strong in most family lines. The only conviction shared by non-Indigenous people at the beginning and in the first half of the twentieth century regarding the Indigenous population was their strongly held popular belief that they were ‘a dying race’ who had to be segregated to facilitate the settlers’ forward movement. In the 1930s, the interest of anthropologists supported the claims Fred Maynard had first voiced about the need to give civil rights to Aboriginal people. Elkin would explain later on that, in the 1930s, there had been a ‘conviction that the Aborigines need not die out’. Therefore protection was not the adequate policy, the ‘only hope for the Aborigines [lay] in the implementation of a positive policy’. Such a policy however demanded a White population willing to accept the members of the Aboriginal community in Australian mainstream society.

It was the turn of the White community to accept a more ‘positive’ approach. This project led the Government to encourage the involvement of the Churches as it wanted to advocate the assimilation of Aboriginal people into the Australian community. The

---

568 Prof. Elkin, in *Dawn*, May 1960, 8.
569 *Dawn*, May 1960, 8.
knowledge that the ‘total number of persons within the Board’s administration [was]
increasing fairly rapidly’\textsuperscript{570} was an incentive to promote the assimilation policy.

The new policy was announced during the National Conference of the Commonwealth and State authorities held in Canberra in 1937. The New South Wales Select Parliamentary Committee (1937-1938) and the Public Service Board (1940) recommended ‘the gradual assimilation of Aborigines into the economic and social life of the general community.’ The Select Committee which had been called upon by Mr Davidson MLA in the Legislative Assembly was not viewed as necessary by the Board.\textsuperscript{571} The Board did not accept the inquiry into its administration and protested ‘against the treatment meted out to it as a Board in connection with criticism of its administration by the Government.’ Its members in particular resented the fact that they were still working and ‘carrying on without the confidence of the Government’.\textsuperscript{572} An extract from a policy speech delivered by the Hon. M. F. Bruxner, leader of the United Country Party on 12 March 1938 can explain the frustrations of a Board which believed it was not even given an opportunity to answer the charges.

The administration of Aboriginal affairs affords little reason for satisfaction, and the Government has decided upon a reorganised system with a new deal for these remnants of the Stone Age. The neglect of the Aborigines is not only indefensible on the grounds of our common humanity, but its continuance can only act also to the detriment of the White race. It is the intention of the Government in the course of reorganisation to appoint a permanent protector of Aborigines, a man of broad and sympathetic outlook, who will be assisted by a well balanced advisory committee.\textsuperscript{573}

\textsuperscript{570} Report of Public Service Board, 16.08.1938, 12.
\textsuperscript{571} Minute Book, AWB, 1.09.1937, 4/7127, NSW State Records.
\textsuperscript{572} Minute Book, AWB, 8.06.1938, 4/7127, NSW State Records.
\textsuperscript{573} Minute Book, AWB, 6.04.1938, 4/8544, NSW State Records.
While Bruxner did not hesitate to mention the ‘neglect’ of the Aboriginal population and the need to reform the Government policies, he still referred to Aboriginal people as ‘remnants of the Stone Age’. The interests of the White community were, however, deemed to justify the reform mentioned.

As these open criticisms towards its administration increased, the Board maintained its control over Aboriginal people and who could enter Aboriginal Reserves and Stations. The interest shown by the media to learn more about Aboriginal people and their conditions of life in NSW was a concern to Board members, even more so when Aboriginal people were speaking out. Thus, when they learnt about coming broadcasting addresses to be transmitted on Nation Stations on 13, 20 and 27 December 1938, the Board decided to contact the Australian Broadcasting Commission to advise it of ‘Mr Patten’s activities’. The Board argued that Patten’s activities justified its right to have access to the ‘script of any talk to be given by Patten (…) to ensure that any statements (…) [were] strictly in accordance to the facts.’ These actions showed how determined the Board was to control people living in Aboriginal Reserves and Stations and to curtail their right to express themselves. Its main tool of controlling the activities on Aboriginal Stations and Reserves was to grant or deny permission to enter. Thus, J. T. Patten’s permit was cancelled in February 1939. In other cases, the Board could grant permission to enter Aboriginal Stations or Reserves but the terms of the permit were particularly restrictive. For example, William Ferguson was granted a 3 months permit but all Managers were instructed to attend his meetings and to write an ‘immediate report’ to the Board.

---

575 Minute Book, AWB, 8.02.1939, 4/8544, NSW State Records.
576 Minute Book, AWB, 9.08.1939, 4/8544, NSW State Records.
The emphasis of the assimilation policy appears to have been on the notion of ‘gradual’. Indeed, its implementation could not be expected to happen overnight as the Australian people had not been prepared to consider Aboriginal people as members of their own community. Furthermore, the Federal Government had no direct authority over Aboriginal policies in New South Wales. Each State Government was encouraged to implement this new approach. The State Government had to educate two communities in how to live together. Schools and Churches were two institutions that were to play a pivotal role. The intervention of Church and Missions in Aboriginal reserves had to change to assist the new policy, which was going to face several difficulties. The 1938 report identified three major problems the policy was going to encounter:

(a) The apathy of the fully [W]hite community to those possessing [A]boriginal blood;
(b) the indolence and absence of a sense of responsibility which is inherent in many persons with [A]boriginal blood;
(c) the necessity for close supervision of such [A]borigines.577

A study of these three points will demonstrate how the past denial of Aboriginal people’s civil rights and their segregation meant that assimilation was a policy accepted neither by the White nor the Black communities. The Missions which had been seen as an important part of the protection policy were to be considered as slowing down the assimilation policy. The study of these three problems with a focus on the intervention of the Church and the Government in Aboriginal Reserves and Stations will show its importance in the understanding of the relations between White and Black communities.

577 Report of Public Service Board, 16.08.1938.
1. Apathy of the White community

The organisation of Aboriginal reserves and the work of missionaries from the UAM and the AIM had reinforced the segregation of Indigenous people as this meant that ‘Black villages’ were living away from the White areas, at both a geographic and psychological distance. This notion of an ideal village was an enduring one. In its 1937 report, the Board stated the existence of 21 Aboriginal stations which were ‘organised under the management of resident officers, designated Managers and Matrons, where provision [was] made for the housing and care of the Aborigines on the lines of village communities’.

Aboriginal Reserves were reported as being located at ‘centres of Aboriginal population, which [were] under the supervision of the local Police, who see to the issue of rations, blankets, clothing, etc… on the Board’s behalf’ - an ideal based on the notion of an English rural village with a powerful work ethic. The word village confirmed the ‘civilisation’ of Aboriginal communities. From the late 1930s, the concepts of ‘civilisation’ and ‘citizenship’ were associated in Governmental discourse. Geoffrey Gray argues that the concept of citizenship was seen by Professor Adolphus Peter Elkin of the University of Sydney as a moral and social one. Elkin was an Anglican clergyman as well as an academic. His influence on Government policy was powerful. It is commonly claimed that he led Governments to adopt assimilation as their chief objective. He saw the adoption of Western values as the only viable alternative for Aboriginal people. Thus, citizenship was a lifestyle and it incorporated attitudes towards work, property, housing and rent, family, saving money and the acceptance

---

578 Aborigines’ Protection Board Annual report for the year ended 30th 1937, 1.
579 A.P.B. Annual report for the year ended 30.06.1937, 2.
of White legal structures. Elkin did not agree with an individualistic approach to citizenship as he knew the fundamental importance of the community for Aboriginal people. In his 1944 *Citizenship for the Aborigines*, the first of twelve ‘general principles’ he advocated to ensure the implementation of an appropriate Aboriginal policy was that ‘Group – or community – life is of fundamental importance to persons of Aboriginal descent.’ The Missions had been successful because they had taken a community-based approach to their work; their aim was to convert a community (all the members of a group or village). The administration favoured the notion of a nuclear family ‘household’ and it emphasised the role of the duo managers - matrons as dedicated public servants who were to work as a team to educate Aboriginal people. These people were to implement the ‘best methods’ to ‘ensure proper education and training of the persons concerned’ thanks to an ‘adequate supervision and control’ of the Aboriginal people by persons who should be the best qualified to provide such education and training.

It was planned that Aborigines were to be subjected to increased surveillance and control. One of the problems identified by the 1938 Report was the need to closely supervise Aborigines. As early as November 1938, William Cooper pointed out that ‘our [N]atives are boiling over with indignity at the way the managers and matrons are oppressing us.’

The concept of the extended family group was, however, more important to Aboriginal people. Thus we would argue that the Missions gave Aborigines the opportunity to resist the
administration as they encouraged and provided them with opportunities to meet. In fact, the Native conventions organised by Christian Aborigines from 1930 enabled Aboriginal people to come together regularly (around two hundred Aborigines met three to four times a year). The role and development of the Native Church will be elaborated upon later.

The concept of citizenship was raised not only in relation to Aboriginal people but also to the wider community. Mr. A. C. Pettitt, Secretary of the New South Wales Aborigines Protection Board, pointed out that the ‘crux of this problem [of assimilation] is the adoption of some means of merging the half-castes into the general community.’\(^{585}\) The antagonism of the wider community was often mentioned in the files of the Department of Education when enquiries were made about objections raised by the Parents and Citizens’ Association regarding the presence of Aboriginal children to know if they were related to issues of health or hygiene. Pettitt’s reply disregarded these issues but acknowledged ‘a great deal of prejudice and antagonism on the score of colour alone’.\(^{586}\) Interestingly he mentioned that:

> [e]ven some Church people who should support us and, who in the abstract, agree that the Aborigines have had a raw deal and that something should be done for them, often say, when it comes to practical application of the principle: ‘For God’s sake do something for these people, but do it alongside other men and not alongside us.’\(^{587}\)

To emphasise the concept of citizenship, the Government had to educate its population and promote a wider sense of community. This promotion became even more essential after World War II with post-war immigration and the need to help ‘new Australians’ to become

\(^{585}\) Statement made by Pettitt at the Initial Conference of Commonwealth and State Authorities, Canberra, 23.04.1937. In Fletcher, *Documents in the History of Aboriginal Education in New South Wales*, 166.

\(^{586}\) Fletcher, *Documents in the History*, 167.

\(^{587}\) Fletcher, *Documents in the History*, 167.
‘real Australians’. Public Schools were to play a major role as they could inculcate common values to children who had different backgrounds.

The ‘greatest function’ of the modern school was to teach a ‘new patriotism beyond the limits naturally acknowledged by its charges’. The school was first a socialising agent [...]. The school’s task included not only national and patriotic sentiments by establishing unity in a nation long divided by region, culture, language, and persisting social divisions of class and wealth. Learning to read and write involved the constant repetition of the civic national catechism, in which the child was imbued with all the duties expected of him: from defending the state, to paying taxes, working, and obeying laws. [my italics]

The expression ‘civic national catechism’ ironically mixes four notions that particularly interest us: school, civics, nationalism and catechism.

2. Education

The concepts of education and community were also important regarding the Aboriginal population. At first, the Government had allowed missionaries to teach Aboriginal children. It was an easy and convenient solution which kept costs down for the Government. White parents, who had asked for the expulsion of Aboriginal children from Public Schools, were satisfied and the Aborigines’ Protection Board could find with the least cost and effort a pool of dedicated candidates willing to go and work in Aboriginal reserves. In the late 1930s, the Department of Education was considering the future of Aboriginal Schools and ‘the question of raising the standard of instruction in these schools by improving the syllabus’. Schools were seen as a means of achieving assimilation as it would inculcate the values of White society (individualism, competitive capitalism and its notions of Western law and order). A

590 Aborigines’ Protection Board Annual report for the year ended 30.06.1937, 2.
new curriculum was completed in 1937 and it was on trial in 1938. It was, however, still inferior to the syllabus taught in Public Schools – still very much ‘watered down’.

The 1938 report indirectly acknowledged the appalling results of the Government’s education policies. An individual approach instead of a ‘mass treatment’ of education was recommended for both children and adults.\textsuperscript{591} A vigorous policy was advocated regarding education and training.\textsuperscript{592} Consequently, ‘the staff organisation’ had to be altered and qualified staff were to be appointed to facilitate assimilation. This meant that missionaries or managers could not be given the responsibility of educating Aboriginal children. A new syllabus would ‘emphasize the handicraft side of education and, in addition, take the general education to a slightly higher standard’.\textsuperscript{593} This syllabus was deferred due to the outbreak of the Second World War and an acute shortage of teaching staff.\textsuperscript{594}

The decision to give the responsibility for Aboriginal children’s education to the Department of Education in 1940 was particularly significant. This was an important step taken by the State acknowledging its determination to deal with Aboriginal children as it would with any other children. Progressively, the Education Department applied the same rulings as those in Public Schools. In the late 1940s, the Department of Education asserted its authority over Aboriginal Schools. The minister stressed that:

When the \textit{Aborigines Protection Act} was amended in 1940, any references which previously existed therein to the education of Aboriginal children, as a duty of the Aborigines Welfare Board, were removed, and the assumption was that all matters concerning the education of Aborigines would, in future, then become the responsibility of the Education department. This responsibility has been, and is being, accepted, in other directions as the occasion

\textsuperscript{591} Report of Public Service Board, 16.08.1938, 13.
\textsuperscript{592} Report of Public Service Board, 16.08.1938, 17.
\textsuperscript{593} Report of Public Service Board, 16.08.1938, 17.
\textsuperscript{594} Forked Mountain Aboriginal School, 13.01.1943.
demands, and opportunity permits, by the appointment of trained teachers to Aboriginal schools, repairs to school buildings, etc. The appointment of a teacher (subsidised or otherwise) to the Coraki Aborigines School should therefore not involve the Aborigines Welfare Board in expenditure.  

A common problem was an insufficient number of children enrolled in the Aboriginal School on the reserve to maintain it. A Public School was often nearby but the White community did not want to accept Aboriginal children. Nevertheless, some of these schools in thinly populated rural areas were under pressure to build their numbers or close down. Although it was be difficult to find people willing to work in Aboriginal Schools, the Department of Education did not want to appoint missionaries. Thus, when one inspector proposed the appointment of a missionary, his suggestion was completely ignored despite his recommendations. He had mentioned in a letter his meeting with Miss White, ‘who had recently taken up duty as a missionary to the Aborigines in that district.’ He stressed that he had been ‘very favourably impressed by [her] ability, earnestness and enthusiasm for her work’ and added that ‘she was extremely anxious to receive an appointment as teacher of the subsidised school if one were established on the Coraki Reserve,’  on the Richmond River of New South Wales. This unexpected suggestion only met with silence from the Department of Education. Indeed, from 1940, the policy was to appoint only trained teachers. In the end, the children were admitted in Coraki Public School as long as they had a medical certificate.  

As Aboriginal people were noticeable communities, mostly living in regional areas, the New South Wales Government encountered resistance by the White community. This

---

595 Letter 18.06.1947, Coraki Aboriginal School, Box 14/7426, NSW State Records.
596 Letter, 18.06.1947, Coraki Aboriginal School, Box 14/7426, NSW State Records.
597 1.09.1947, Coraki Aboriginal School, Box 14/7426, NSW State Records.
resistance had been ‘engineered’ by former policies of the APB but also the ‘White Australia’ policy which was instrumental in creating a sense of community between the States when they were federated in 1901. Even when the White community did not show any antagonism, its apathy was ‘one of the main disabilities with which the Aborigines’ Protection Board [had] been faced’. To remedy this passivity, the report recommended using the ‘services of public spirited citizens’ to ‘obtain the organized interest of the churches in the [A]borigines’. 598 This recommendation underestimated the enduring influence of past policies that had denied a citizenship status to New South Wales Indigenous population.

3. The Notion of ‘full civil rights’ for Aborigines

The Aborigines were not given any citizenship status in the Australian Federation of 1901. Despite the claims made by Paul Hasluck that:

> from the commencement of settlement the Aborigines of Australia have been British subjects and they are now both British subjects and Australian subjects […] from time to time the exercise of their rights of citizenship has been limited by legislation passed by colonial, State or Territorial legislatures. 599 [his italics]

Hasluck argued that the different limitations decided by the States or Territory were measures that did not prevent Aboriginal people from being citizens. Having a special legislation did not deny their citizenship; it was necessary to ensure their protection in situations such as bankruptcy or mental affliction 600 This emphasis on civil rights helps us understand the place given to Aboriginal people and the way the administration perceived them. Legal guardianship over Aborigines was used to justify the control given to the manager and the matron of reserves. McCorquodale shows how the erosion of Aboriginal

---

598 Report of Public Service Board, 16.08.1938, 12.
600 Hasluck, “The Problem of Administration,” 446.
rights was further accomplished by the statutory limitations on their legal standing that were introduced through the mechanism of legal guardianship. Consequently, Aboriginal people had lost their status as juridical persons. Bryan Turner has also explained the links between legal identity and civil status. He argues that the extent to which the identity of an individual person or a category of people is socially recognised and legally constituted is related to their qualification to enjoy full civil rights. Thus the increased control given to the managers and matrons over Aboriginal people living in reserves decreased the status of their residents within the Australian White community.

Yet citizenship rights and the concept of equality were at the core of the Day of Mourning held in January 1938. The pamphlet published on that occasion was clear: ‘We ask for equal education, equal opportunity, equal wages, equal rights to possess property, or to be our own masters – in two words: equal citizenships!’ It also denounced the “White Australia” policy as a tool which ‘[had] helped to create a senseless prejudice against us, making us social outcasts in the land of our ancestors!’. The misinformation of White institutions was pointed out for ignoring the work Aboriginal people were doing: ‘[t]he overwhelming majority of us are able and willing to earn our living by honest toil, and to take our place in the community, side by side with yourselves.’ The ‘indolence and absence of a sense of responsibility’ mentioned in the 1938 report was a concept which

---

completely ignored the Aboriginal protest movements which since the mid-1920s had condemned the Aborigines Protection Board’s policies.

4. ‘Indolence and Absence of a Sense of Responsibility’ 605

This was the second problem brought about by the report and it illustrates the administration’s contempt or its desire to ignore the political awareness of Aboriginal people. As we have already mentioned Fred Maynard and the Australian Aboriginal Progressive Association (AAPA) had since the mid-1920s been successfully gained New South Wales Aboriginal people’s support in asserting their rights as Indigenous people and as human beings. In the mid-1930s, another association, the Aborigines’ Progressive Association (APA), demanded the recognition of Aboriginal people’s citizenship. While the organisation of these associations demonstrates a manifest sense of responsibility and political consciousness, the Board did not see it that way and attempted to control their activities. For example, in March 1935, the managers were instructed not to allow Miss Baillie of Melbourne (who was reported as ‘interested in the welfare of Aborigines’) nor W. Ferguson to enter Stations without the special permission of the Chairman. 606

Jack Patten and William Ferguson sent out copies of a manifesto they had written with the title ‘Aborigines Claim Citizen Rights!’ to the press, national libraries and selected people on 12 January 1938 (before the Day of Mourning). On 26 January 1938, the Day of Mourning was organised to mark the ‘150th Anniversary of the [W]hitemen’s seizure of our country’. A resolution was to be moved to ‘MAKE PROTEST against the callous treatment of [their] people by the [W]hitemen during the past 150 years, AND ‘APPEAL to the

605 Indolence and lack of responsibility are not supported by the local situation. See Ramsland, Custodians of the Soil, regarding the rate of employment of Aboriginal people, 136-138.
606 Minute Book, AWB, 13.03.1935, 4/7126, NSW State records.
Australian Nation of [the day] to make new laws for the education and care of Aborigines’ and ask for a ‘new policy which will raise our people to FULL CITIZENSHIP STATUS and EQUALITY WITHIN THE COMMUNITY.’

These political movements were active and their representatives travelled all over New South Wales to inform people. Yet, the Missions’ newsletters never mentioned these activities, focusing instead on the spiritual life of Aboriginal people. No reference was made despite the involvement of some prominent Aboriginal members of the AIM, who supported the Aborigines’ Progressive Association. There was no doubt a censorship of the topic. Jack Horner, for example, mentions that Archie Reid was Ferguson’s informant at Bulgandramine. In March 1937, despite being an AIM helper and a local man, Archie Reid was given an expulsion order from the station. The Mission does not seem to have complained about this sanction. Members of the UAM were also present at the Australian Aborigines Conference held in Sydney.

A car from the north coast, with Jack Patten driving, brought Bert Marr, the UAM missionary from Purfleet Station, Taree - deaf, slow speaking and observant; the angry and volatile Frank Roberts, of Tuncester reserve near Lismore, a man who could stand his ground in argument; and two men from Cabbage Tree Island. […] [He also mentions] Mrs Ardler, the UAM missionary’s at Nowra.

This activity was not mentioned in the newsletters of the AIM or the UAM. The presence of these members testifies to their involvement in a wider campaign to lobby for citizenship rights for the Aboriginal population. The actions of the Missions regarding Native Churches

---

607 Quotes from leaflet handed out for the “Australian Aborigines Conference,” in Appendices, Horner, Bill Ferguson, 199.
608 Horner, Bill Ferguson, 35.
609 Horner, Bill Ferguson, 63.
seem to have facilitated the resistance against the ‘close supervision’ deemed necessary by the 1938 Report.

The ‘success’ of the Native Churches is illustrated by the belief voiced in the 1960s that they were slowing down the assimilation process. This was clearly stated in 1963 by the Secretary of the UAM who remarked that ‘[Aboriginal people] must be assimilated’ we are told, ‘and to encourage [I]ndigenous churches will retard their assimilation’.  

They did promote a sense of community which was to be broken down to facilitate an individual’s assimilation into the White community. Such remarks demonstrate the success of Native Churches: their control was deemed contradictory to their ‘interest’ - their assimilation. The idea of District Conventions for the Dependency of Spiritual Life in Native Christians was recommended during the Missionary Council meeting held on 27 February 1927. The first New South Wales Native Conventions were organised in 1930 at Goolagong and Long Gully and from that time were regularly held. The first convention was reported to be a success, with the presence of nine missionaries and Native people from six stations. The following year, four of these conventions had been held at Wakool, Goolagong, Tweed Heads and Long Gully. Yet, no mention is made of these conventions or permissions granted to attend them in the Minute Books of the AWB. We may also point out that while the White missionaries working for the AIM and the UAM did not work together

---

610 Stuart Fowler, September 1963, p. 7, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library. Also in *Our Aim*, March 1961, 8: ‘What is the future of the AIM if and when assimilation is final and complete?… If the local Churches can cater for them, will there be any need for a separate missionary society to the Aborigines?’ page 9: ‘You can only assimilate any people as far as they themselves desire to be assimilated and no further.’

611 Minutes of Missionary Council meeting, 27.02.1927, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library. In 1958, *Our Aim* mentioned that the first Native Church was on Palm Island, where Mr. L.W. Long baptised 41 converts. They established a Church in September 1926 (*Our Aim* March 1958, 12).

612 *Our Aim* 25.11.1931, 9.
in the 1930s, the Aboriginal people organised their own conventions without making a
difference between their faiths. Malcolm Calley has demonstrated how Aboriginal people
had concealed their conversion to Pentecostalism to avoid any quarrel with the Missions’
authorities.\footnote{Malcolm Calley, “Pentecostalism among the Bandjalang,” in \textit{Aborigines Now}, 1964, mentioned in Chapter 2.} Aboriginal people had increasingly asserted their right to speak for themselves
since the end of the 1920s. This is expressed in a speech given by Mr. M. E. Atkinson, a
‘native helper’, at the 1928 Melbourne Annual Meeting in which he stated: ‘Let me answer
this question from \textit{our} standpoint, just as \textit{we} see things and grieve over them’ (my italics).\footnote{Our \textit{Aim}, 20.12.1928, 4.}

Well before the Government started to publish its post-war magazine \textit{Dawn}\footnote{\textit{Dawn} was the Aborigines Welfare Board’s patronising journal published from 1952 to 1975 and sent exclusively to Aboriginal people. The title was justified by the Chief Secretary, Clive Batt, as symbolising the ‘opening of a new era, the heralding of new light and progression from the old to the new,’ \textit{Dawn}, 1.01.1952, 1.}, the
AIM had recognised the need to address Aboriginal people directly by means of a
newsletter. In September 1929, the first paper ‘exclusively produced for the Aborigines’ was
published: \textit{The Australian Evangel}.\footnote{Annual Report, 22.11.1929, 572.9901 A, Mitchell Library. \textit{The Australian Evangel} was compared to \textit{Africa Challenge}; its aim was to ‘[bring] monthly messages as well as pertinent helpful articles on Christian living.’ In \textit{Our Aim}, 17.11.1954, 6.} The 1934 annual report of the UAM enthusiastically
mentions the fact that the ‘[N]ative Christians are being welded together into one body’.
Four factors were seen as explaining the ‘unifying forces’. The first one was the organisation
of Native Christian Conventions which linked together different stations. The second one
was the publication of \textit{The Australian Evangel} for an Aboriginal readership, which was
seen as promoting a connection between different stations and a way to link up many
scattered Aborigines. It also facilitated the evangelising of isolated communities. The last
two factors were the lanterns used freely and the ‘Memorial Van’, which had been ‘travelling throughout the field’ since 1930.  

![Image of a group of people around a Memorial Van]

10 - A group of the Walcha people round the Memorial Van with Mr. W. A. Long, January 1937.

The Missions had found ways to maintain contact with Aboriginal people. It was a critical time for the two non-denominational Missions because other denominations were showing interest in the conversion of the Indigenous population. From the mid-1930s, the right to enter Aboriginal Reserves or Stations to hold services in their Churches was a privilege sought after. Conflicts could break out between different religious associations. For example, difference between the AIM and the Church of Christ were mentioned during

---

619 Australian Indigenous Ministries, PXA 773/Box 1, Mitchell Library, State Library of New South Wales.
620 The visit of too many religious organizations could be confusing for the residents of Aboriginal Reserves and Stations. This was even more so for children. Example of a young girl at Cootamundra, who mentioned that two different churches would visit the Home, the Seventh Day Adventist and the Salvation Army and she remarks that ‘it was very confusing to find out my own personal and religious beliefs throughout my life.’ In Report Stolen Generation, Confidential Submission 437, NSW, 46. <http://www.hreoc.gov.au/pdf/socialjustice/bringing_them_home_report.pdf> (5 June 2007).
the Board meeting of October 1935 at Cummerroogunga. The question of missionary activities on Aboriginal Reserves and Stations, including Woodenbong and Urunga were also discussed but the issue was to be resolved at the following meeting. This kind of clash between religious organisations meant that the Board had to step in to regulate the Churches’ involvement with Aboriginal communities.

The continuous presence of the AIM and the UAM among Aboriginal people explains that they were at first given priority over other denominations, if they had been able to maintain a presence on the field. In the mid-1930s, the wind was changing as the information given by Mrs Long regarding access to Aboriginal reserves shows: equal rights would be given to the AIM. Accordingly, the Mission had been informed that it would not be given any preferential status. The two non-denominational Missions had to learn to share as the Aboriginal people progressively recognised their right to choose a congregation. It was also time for the Missions to acknowledge the importance of ‘Native helpers’ in their endeavour.

Following the conflict at Cummerroogunga, the Board swiftly proposed a draft of new regulations to ‘govern missionary activities on Reserves’ to be circulated among Managers, who were asked to comment upon them. The following year, the AIM opened new fields with its decision to establish districts and extend its activities into the North of Australia. The following map demonstrates the expanding field of work of the Mission.

---

621 On reaching Cummeragunja with the Memorial Van, ‘Mr Long was confronted with a serious situation, through one, who was our representative, dividing the Native Church and taking with him a portion of it’, Our Aim, 16.11.1935, 6. The October issue of Our Aim had announced that a Mission House had been built in the reserve. Our Aim, October 1935.
624 Two AIM workers entered the Northern Territory for the first time in 1936: Mr Taylor at Darwin and Mr Weston at Tennant Creek, in Our Aim, Vol. XLIX, no 2, Golden Jubilee Issue, no pagination. And 1936 was
If White missionaries were to be given limited access to Aboriginal people, the Mission had to train Aboriginal representatives to go and evangelise their fellows. To counter the rules set by the APB regarding missionary activities, the AIM gave more

---

reporting as ‘one [year] in which one of the three most important forward moves in the recent history of the Mission took place in the commencement of work amongst the Aborigines of the Northern Territory.’ In Our Aim, November 1936, 3.

625 Our Aim, 17.08.1936, 12.
attention to its Native missionaries. In 1936, the AIM bought a house at Pindimar (Port Stephens) to establish a ‘[N]ative Workers’ Training College’.

A missionary movement entirely Aboriginal in its composition was formed in 1937 with Mr and Mrs Sid Ridgeway as the central officers. The newspaper commented with condescension that ‘Mr Ridgeway had suggested its name – one easily to be remembered by our dark people – the Double A, Double M – Australian Aborigines’ Missionary Movement’. 627 The AIM supported Native Conventions ‘for the deepening of the spiritual

626 Records of the Australian Indigenous Ministries (ML ref. PXA 773 box 1), Mitchell Library, State Library of New South Wales.
627 Minutes meeting October 1937, AIM Records, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.
The decision to form a National Missionary Movement was taken at the Goolagong Native Christian Convention. The project was approved by all the AIM Native Churches. Yet, Mrs Long, the Director, wanted to assert her control over its establishment. Indeed, the newsletter reported that she had ‘promised to give it further consideration and then send a letter to every [N]ative Church setting forth the proposition’.

While these conventions were welcome by both Missions, there was also a will to distance themselves from their organisers. The UAM newsletter mentioned the four annual conventions held in different parts of the New South Wales. But it also added:

> In case there may be any misunderstanding, we might state that these conventions are not run by our Mission, but are an independent effort on behalf of the [N]atives themselves to cater for the spiritual well-being of their own people. We, the missionaries who attend, are present by invitation, and we rather prefer to act as guests and let them give the messages and attend to the arrangements for which task they are well fitted and able.

Despite the recognition of the Native Churches, Frank Roberts, one of the main organisers of the Native conventions, had to wait till June 1947, that is to say seventeen years, for the UAM to recognise him as a ‘[N]ative Pastor’. The names of the ‘[N]ative officers’ were always at the end of a list of names printed on the first page of the monthly newsletter. They appeared in the following order: the missionaries, the associate workers and the ‘[N]ative helpers’. In that June 1947 edition, they were introduced as the ‘officers of the Native Church’ with Pastor: Mr Frank Roberts; Evangelist: Mr Bert Marr; native helpers: Mrs Ella Foster [sic], Purfleet and Miss Lena Bungary, La Perouse’.

---

628 Minutes meeting October 1937, AIM Records, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library.  
630 The United Aborigines’ Messenger, 1.11.1945, 10.  
631 The United Aborigines’ Messenger, 2.06.1947.
Two people were particularly active in the ‘Native Church’: Mr Bert Marr and Mrs Ella Simon from Purfleet Aboriginal Reserve. The support given to ‘Native Helpers’ appears as an answer to a challenge mentioned in 1945 when a ‘deep longing’ was mentioned by the missionaries and the Native leaders who were faced with ‘the great need of a mighty revival on the older portion of our field [New South Wales], which [was then] forty years old […] . The tiny churches have languished and lukewarmness and the indifference and worldliness have drawn aside those who once shone brightly for the Lord.’ These comments demonstrate the waning of the Missions’ influence as other religious organisations or political movements became involved in Aboriginal affairs. The fortieth Annual Report emphasised the new fields and mentioned their ‘appreciation of the Native Affairs Branch of the Northern Territory and the goodwill and co-operation of the Queensland Aboriginal Department and their officers on the various settlements which had been very cheering to the Mission.’ This welcome appeared contrasted with the new set of regulations regarding missionaries’ activities that had been decided by the AWB. They stated that ‘no church buildings could be erected by any Missionary or organisation’ and ‘no additions or extensive renovations [were] to be permitted and no further approvals [would] be given for the erection of residences for the use of any religious organisation or missionary body.’ The Board had also decided to ‘erect a church building on their reserves and stations for the general use by roster system for any religious organisation willing to use it.’ This new policy was certainly seen as a setback to the Missions’ work in New South Wales. New methods of reaching Aboriginal people had to be found.

633 *Our Aim* 19.11.1945, 4.
634 *Our Aim* 19.11.1945, 4.
12 - ‘On our cover this month we are proud to present Bert Marr of Purfleet. Mr. Marr who is a pastor with the UAM, recently celebrated 50 years of Mission work. By his deeds and his words he has set a fine example for his people to follow.’

635 Dawn, March 1956, 1
The recalcitrance of the UAM to recognise Native Conventions, which were attended by White missionaries on invitation, seems confirmed by the Mission’s unwillingness to omit the word ‘[N]ative’ in its reports. Indeed, in August 1947, Pastor Roberts wrote an article about the annual convention that was to take place in September. He pointed out that ‘many have a wrong impression as to the organising of this convention. It is not for [N]atives only; the word ‘[N]ative’ is to be omitted.’\(^6\) This intention to not limit the conference to Native Christians was not accepted by the Mission. Each year, the newsletter talked about the ‘[N]ative convention’ and it always specified that White missionaries who were only attending as guests were ‘the only [W]hite people present’.\(^6\) On the one hand, such remarks can be viewed as a willingness to differentiate White and Black missionaries, which would be discriminatory. On the other hand, this distinction can also be interpreted as giving Indigenous people freedom to express their faith in ways more respectful of their culture.

Unlike the first thirty years, there were fewer White missionaries living among Aboriginal communities. Consequently, they had neither the same control over their life, nor the same knowledge. This was acknowledged by the following: ‘These people have battles to face that we can never know anything about. A Christian life in a Native Station is not easy.’\(^6\) In 1940, the number of Aboriginal leaders who were active in the AIM increased. They were reported as outnumbering the White missionaries by eight.\(^6\) Aboriginal

---

\(^6\) *The United Aborigines’ Messenger*, August 1947.
\(^6\) *The United Aborigines’ Messenger*, November 1947. This distinction between White and Native missionaries was still puzzling members of the AIM in the 1960s. Among questions written regarding the 1961 conference, there is one that asks if it ‘[was] the policy of the Mission to differentiate between [N]ative and [W]hite missionaries?’, in Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 12 (55), Mitchell Library.
\(^6\) *The United Aborigines’ Messenger*, 1.01.1948, 11.
\(^6\) Council Meeting, 1.07.1940, Australian Indigenous Ministries, ML MSS 7167 1 (55), Mitchell Library. In 1940, there were 138 agents of the AIM: 53 missionaries, 30 Associate workers, 55 Native workers. In *Our
Christians were taking control of their congregations and establishing Native Churches. By the late 1940s, the work of the missionaries changed dramatically – a fact that was emphasised by the AIM in its newsletter:

   The whole face of our work has changed in New South Wales. The half-caste people have struck out to areas where they can earn good wages and Government Reserves and Stations are more than half empty...we must revise our methods to adopt new ones to meet the new contingency.  

   The same year the AIM opened its door more widely. The Missionary Council of the AIM decided to accept [A]boriginal candidates ‘from other Evangelical Missions true to the fundamental doctrines’ to train them in their Singleton or Mount Wilson Colleges. Aware of the changing circumstances, the Missions took steps to ensure that Aboriginal people could take over and evangelise Aboriginal communities.

   The discourse of the Missions changed accordingly. For example, the UAM used the notion of citizenship, a decade after the ‘Day of Mourning’, to justify its work in residential Homes and dormitories. It was stated that in these places the children received ‘a good training in everything which will assist them into and in citizenship’. So to defend its work at Bomaderry, the Mission appropriated the discourse used by the Government. When a project to close their Home and build a large institution for Aboriginal children was mooted, the Mission commented: ‘We believe that in a Mission Home these little ones will have a firmer foundation by which to build their future citizenship’[my italics] than they

---

Aim, 16.11.1940, 5. In 1946, there were 52 missionaries, 32 Associate workers, 62 Native Workers (7 Native missionaries, 45 Native workers and 10 Native Helpers). In Our Aim 16.11.1946, 5.
640 Our Aim 17.11.1947, 8.
641 Our Aim 17.11.1948, 9.
642 The United Aborigines’ Messenger, 2.05.1948, 9.
could find in a big Government institution.\textsuperscript{643} The Mission knew that the Government wanted to organise a children’s Home. Indeed, the Board accepted to assist financially the UAM ‘in the maintenance of the Aboriginal Children’s Home, until such time as the Board established its own House for the reception of pre-school age children.’\textsuperscript{644} As Aboriginal reserves and stations were opening up to other Christian bodies, Bomaderry was the last bastion of the UAM in New South Wales. The Home became even more important with the success of Native conventions that bypassed the rivalry between the UAM and the AIM and gathered people belonging to different religious persuasions. The Aboriginal Christians showed better sense than the two White missionary factions of the fundamentalist persuasion.

The Mission viewed the Native conventions with paternalistic condescension. When reporting about the La Perouse convention for Native people, they made the following comment:

One thing about our [N]atives, they are not a scrap self-conscious. Each one stood out in response to his name and gave a bright little greeting without any shyness or awkwardness…last day, goodbye…tears… for the [N]atives are an affectionate and an emotional people […] when to that racial tie is added an mutual love for Christ, they evince a bound of unity that is not often seen in our modern communities.\textsuperscript{645}

The Native church was such a success that the Missions seem to have lost their power over Aboriginal people. It had gradually slipped away. Two years after the first convention, it was

\textsuperscript{643} The United Aborigines’ Messenger, 2.05.1948, 9.
\textsuperscript{644} Minute Book, AWB, 14.12.1948, 4/8545, NSW State Records. In 1950, the Board was seriously considering four possible systems regarding the care of Aboriginal children: (1) Boarding out; (2) Institutional Community Homes, (3) Grouped Cottage Homes; (4) Scattered Cottage Homes. In Minute Book, AWB, 19.04.1950, 4/8545, NSW State Records. The Board, however, lacked funds and had to rely on Missions before arguing for the benefits of foster homes.
\textsuperscript{645} The United Aborigines’ Messenger, 2.05.1948, 10.
reported that ‘[t]he [N]ative church […] is now a growing band of eager brethren […]. Two [N]ative conventions are held each year, one at Cubawee and the other at Purfleet, where [N]ative Christians from long distances meet for fellowship in the Lord. These conventions are entirely organised by the [N]atives, the speakers and song leaders being [N]atives.’  

Cubawee, the station where the Roberts’ family lived, was also presented as a place where Christian Aborigines could find refuge as it was a place without an officer from the Aborigines Welfare Board.

Several of the men from various settlements have been expelled by order of the Board, but as we realise these souls are precious in the sight of the Lord, we are able to offer a refuge at Cubawee for them. As caretaker of this Reserve we believe that the Lord has set this Reserve as a monument to His name, and for the Master’s sake we give hospitality to these men.  

This statement demonstrates the assertiveness of Frank Roberts Senior. Since September 1946, he had been the Native Caretaker of Tuncester Aboriginal Reserve after the Welfare Officer of Casino had suggested his appointment to the Board. This was accepted on a part-time basis in September 1946. A decade earlier, the Board had taken all necessary steps to entice the residents of Tuncester/Cubawee to move out and settle in other centres such as Stony Gully, Cabbage Tree Island and Woodenbong. Their attempts had obviously failed to convince all the residents.

646 The United Aborigines’ Messenger, 1.07.1949, 8.
647 The United Aborigines’ Messenger, 1.03.1950, 11.
649 In August 1947, the Board approved the change of name of Tuncester Reserve to Cubawee Reserve.
650 In 1934, families living at Tuncester were told by their Manager that no rations would be issued anymore. ‘Such assistance’ was however offered at Stony Gully, Cabbage Tree Island and Woodenbong (Minute Book, AWB, 16.11.1934, 4/7126, NSW SA). Two years later, Father Nicol of Kyogle had asked the Board to leave Tuncester School as it was (the Church had been looking after the children and the old people). He was told that ‘the Board did not regard Tuncester as an ideal centre, and had proper accommodation (…) at other centres, and its policy was to withdraw as far as it safely could.’ The Board decided that the best thing to do
Roberts’ statement regarding the reserves was certainly rebuked by the following resolution taken by a Subcommittee of the AWB on New South Wales Aborigines:

The establishment of Settlement in New South Wales and their maintenance is wholly the responsibility of the Government and there are not any settlements conducted by Missionary or religious bodies. 651

Thus the administration asserted its position about Aboriginal Reserves and Stations. When the services of Frank Roberts were terminated in February 1952, it was decided that he would not be replaced. 652 It was hoped that the residents would move away. The following year, Roberts emphasised the importance of living in a settlement free of any control. He reportedly mentioned ‘the wisdom of keeping Cubawee free from the normal settlement regulations. The motto of Cubawee will always be “Welcome to Cubawee”’. 653 Frank Roberts and his community did stay at Cubawee. 654 His name appears again in the Board’s minutes a decade later in relation to a suggested restriction of his religious activities, but the decision was deferred. 655 In 1962, when a new site was considered for the Reserve, Pastor Roberts was a persona non grata as he was described as one who ‘did not favour assimilation of the [A]borigines into the general community’. 656 He was no longer affiliated with the UAM. He had retired from the Mission in December 1956. 657
The Board had from time to time to remind the Missions not to interfere with the management of Aboriginal Reserves and Stations. For example, in 1940, Mrs Long, Director of the AIM, asked if the Mission could deal ‘with the evil of gambling’. The Board reminded the AIM that the manager was ‘the’ authority. Therefore, missionaries could only co-operate with the Manager by mutual consent.658 Their power had been broken completely. In 1945, the Board confirmed its control by sending its managers a Manual of Instruction to ensure a common approach was taken regarding the religious activities held on Aboriginal reserves.

5. The Administration

In order to promote the assimilation of Aboriginal people into the White community, the Government decided to ‘educate’ them with the assistance of the managers and matrons of Aboriginal Stations and Reserves. To help these new officers in their endeavour, a manual of instructions was sent to them in April 1945.659 Writing down the rules relating to Missions’ work was a way of regulating better control of their activities. While the first three conditions were already known to the Missions (see annex), the fourth one confirmed the Board’s intention to open Aboriginal Stations and Reserves to all ‘recognised’ Churches especially in the local districts. The missionaries’ freedom of movement was restricted by the manager’s permission which was given for a limited time. Furthermore, missionaries could only visit dwellings if they had a companion. Despite these severe constraints, co-operation of the missionaries with the administration was emphasised. They were expected

658 Minute Book, AWB, 12.02.1940, 4/8544, NSW State Records.
659 See Appendix 1, Rules and Conditions governing the Work of Missionaries on Aboriginal Reserves were first set on 22.06.1942 and sent to the Missions, In Australian Indigenous Ministries Records, ML MSS 71677 (55), Mitchell Library.
to notify the Board of the organisation of any Native Conventions. These gatherings were accepted in principle since no permission was required. This confirms a quite unexpected ‘freedom’ granted to these Conventions. The Missions were again reminded not to accept any gift of food, a practice that the Missions regularly refuted in their newsletters.\footnote{Yet mention was made of ‘missionaries [who were] supported by free-will offerings – except for those in NSW (5 in number) who [were] on Government Stations and working as Departmental teachers, Matrons or Matron teachers,’ in \textit{The United Aborigines’ Messenger}, 1.03.1930, 6.}

As the Government was under increasing pressure to improve its Aboriginal policy, it attempted to distance itself from the Missions. Although the role of the State was not yet challenged, the role of the AIM and the UAM was questioned as demonstrated in a booklet endorsed by the Labour Council for New South Wales. It had been written by T. Wright and was entitled ‘New Deal for the Aborigines’. A complete list of ten measures was suggested. It called for reforms that would ensure that ‘all organisations established for necessary contact with [A]borigines on the reserves be entirely secular in personnel, character and aim.’\footnote{Sydney Burrows, “New Deal for the Aborigines,” 1.02.1945, Australian Indigenous Ministries Records, MLMSS 716713 (55), Mitchell Library.} The comment written by Mr Sydney Burrows, President of the Aborigines’ Christian Fellowship, was a recognition of activities that were criticised:

> It has to be admitted that not all the missionaries are well-trained and wise in their work (…); in their methods. There has been too much working at the bottom of the cliff, too much that has tended to a helpless pauperisation, resented by the most enlightened of the [A]borigines themselves, as well as by their [W]hite friends.\footnote{Burrows, “New Deal for the Aborigines.”}

The lack of political involvement of the two non-denominational Missions meant that their co-operation with previous policies was strongly condemned. The Missions did not, however, change their stand: evangelisation was still stated as the ‘primal purpose of the Mission’, then ‘as necessarily incidental to this, the material uplift of the [N]ative people,'
and their safe and useful introduction to our civilisation.’

The Board wanted to distance itself from the two non-denominational Missions and it called upon the assistance of the established Churches. The UAM and the AIM were seen as two organisations that were exacerbating the divisions between the White and Black communities. Elkin attempted to challenge this suggestion, pointing out how ‘when no other groups – political, industrial or other – were interested, Missions carried on to the best of their ability’.

In answer to the Board’s call, the National Missionary Council of Australia decided, in 1949, to ask all Churches to remind their congregations of the needs and claims of Aboriginal people. This demonstrates an intention to encompass the missionary agencies of all the Protestant Churches. As a result, the clergy of all denominations did unite ‘to educate their flock during their services on Sunday, 30th January, or the nearest convenient Sunday.’

The ‘spirited citizens’ mentioned in the 1938 Report had to be called upon.

The 1950s and 1960s were decades when more associations became involved in Aboriginal affairs. Amid criticism, the Missions had increasing problems to withstand the changes. Recruiting missionaries to work in settled places such as New South Wales became difficult. It was easier to find people willing to work in the Northern Territory, Queensland or New Guinea, which were more productive fields. The Mission’s interest in these fields had been explained in prejudiced terms in 1944:

[We] believed we are called upon to make a stand against the abominable customs and practices that exist amongst the people of this part of the Northern Territory, to whom the Lord has sent us as His ambassadors. This is not an easy stand; it crosses the opinions and

---

663 The United Aborigines’ Messenger, 1.05.1951, 9.
665 Pamphlet, January 1949.
methods of others and challenges the powers of darkness close at hand.\textsuperscript{666}

This trend had started in the late 1950s and was gaining momentum. The UAM pointed out in 1956 that ‘the eyes of the missionaries have been more and more directed to the remote [N]ative people. The opportunities nearer our civilisation lose their interest for many workers’.\textsuperscript{667} The Missions retreated from their New South Wales fields, leaving some of their followers bitter, like Ella Simon. Most of the faithful were getting older and were not representative of the feelings held by the majority of the younger New South Wales Aboriginal population.

\textsuperscript{666} \textit{Our Aim} 18.09.1944, 3.
\textsuperscript{667} \textit{The United Aborigines’ Messenger}, 1.11.1956, 12.
Map 8 – The United Aborigines’ Mission in Australia, 1956

668 Dawn, December 1956, 22.
In this chapter we have shown how the notion of citizenship was a central component of the policy of assimilation, which was promoted in the 1940s and 1950s. Schools and Churches were two institutions that played an important role in its implementation. The decision to ‘assimilate’ Aboriginal communities was taken without acknowledging the impact of the former discrimination and segregation. In the 1940s, the administration reinforced its control with the appointment of Managers and Matrons who were to supplant the role Missionaries used to play and to ‘educate’ the residents of Aboriginal Stations and Reserves. The growing political awareness of Aboriginal people and their call for equality and civil rights meant that the administration encountered more resistance. In this confrontation, the desire of the Missions not to become politically involved meant that they were allies of the Board. In a sense they side-lined themselves. We have argued that the organisation of Native Conventions demonstrates the Aboriginal people’s determination to resist any control and take charge innovatively of their communities. Chapter 7 will explain how the Government intensified its campaign to promote assimilation and the involvement of the wider community. Its aim was to promote a ‘new order’ where Reserves and Stations were like any villages, with a community ‘hall’ that could be used for social occasions as well as Churches. In fact the ‘Board had decided to erect a Church building on their reserves and stations for the general use by roster system for any [established] religious organisation wishing to use it.’

The concept of village would have necessitated far more funding than the Board had at its disposal. It also meant that religious activities would not be the only ones supported by the Board. Broader interest groups became involved and they did not understand the Missions’ lack of political engagement or will to improve the conditions of life in Aboriginal Reserves. We illustrate this point with the example of women, members of

669 Our Aim 19.11.1945, 5.
the Country Women Association, who found it hard to understand that no house in Purfleet had an oven. The study of the intervention of the Church and the Government in Aboriginal Reserves and Stations shows a definite change in the Missions’ work in 1960s New South Wales.

670 ‘None of the homes had a stove then; it was left to the CWA to kick up a fuss about it much later on.’ In Simon, *Through my Eyes*, 81. And the manager ‘got a bit upset about being asked by the CWA of all people why we didn’t have stoves.’ In Simon, *Through my Eyes*, 82. ‘It didn’t matter if he did get a bit upset. Within a few months we all had stoves! It just goes to show that you only have to be the right person asking….Even those showers went the way they should have soon after we joined the CWA. Everything seemed to happen in just one year – 1960.’ In Simon, *Through my Eyes*, 83.
CHAPTER 7


‘You can only assimilate any people as far as they themselves desire to be assimilated and no further’. 671

‘At one time the idea was preservation of primitive people on reserves; now it is preparation for living in the Australian community.’ 672

‘The Board noted that although endeavours had been made to integrate Aboriginals into normal Church congregations these efforts had not been particularly successful.’ 673

---

672 Pamphlet, June 1962, in Australian Indigenous Ministries (formerly Aborigines Inland Mission), ML MSS 71677 (55), Mitchell Library.
673 Minute Book, AWB, 17.09.1968, NSW State Records.
As we have shown in the previous chapter, the key word of the Government’s policy in the post-war era was ‘citizenship’. To become citizens of Australia, Aboriginal people had to embrace Western values and demonstrate a good knowledge of the responsibilities incumbent upon citizenship. With the 1943 amendment of the Aborigines Protection Act, the Government introduced its Exemption Certificate to reward ‘good citizens’ who could fend for themselves in White society. It enabled its holders to be exempted from the restrictions of the Aborigines Protection Acts and ‘conferred his/her holder full rights of citizenship’.

The Certificate could be revoked if their holders were not behaving appropriately but it did not ensure that people would not be discriminated against. The education of the wider community was not seen at first, as a priority.

Aboriginal people were the main focus of the policy of assimilation. Therefore, in the mid-1950s, the Board emphasised the importance of Aboriginal Reserves and Stations as places where ‘residents [were] regarded as being under training to eventually take their place in the community’. Aboriginal people were to be trained to accept ‘community responsibilities’. Progress associations would give residents opportunities to take part in the social, religious and sporting life of the wider community. This meant that the two White institutions which had been involved in Aboriginal Reserves since the early 1900s were to step back.

1. **Dawn - an educational tool**

The first initiative taken to ‘educate’ Aboriginal people and inculcate in them Western values was the publication of a magazine in 1952 to keep them informed about the expectations of the Government regarding the assimilation policy. It could be argued that

---

674 The Official Year Book of NSW, 1947-48, Mitchell Library.
this decision ratified the newsletters published by the Missions as a successful way of
influencing people. To Clive Evatt, its Chief Secretary, the newsletter represented:

a further step in [Aboriginal people] progress towards that goal which has been set – [their] assimilation as a race, with the general community. After all, we are all Australians, we share the common heritage, and there is no logical reason why there should not exist in every one of us the same ideal of good citizenship, comradeship and service.675

The remarks made on the first page of the magazine by Clive Evatt emphasised a hypothetical ‘common heritage’ between all Australians, which completely disregarded any Aboriginal heritage. Furthermore, the spirit of community of the Australian society was rather mooted as suggested in the following remarks:

…unless the community is prepared to go along with the [A]boriginal people and welcome them into society, … the aims of assimilation will be brought to nothing.676

Resistance was coming from both communities. The prejudices against Aboriginal settlements were also stirred by the press. In an article published in the Sunday Herald, aspects of the image and negative attitudes the White community had of Aboriginal Reserves and Stations and their residents were strongly reflected:

About a quarter of the Aboriginal population […] the more backward ones […] live in station settlements under a resident manager with a staff. Each of the State’s nineteen settlements has its school, store, medical clinic, church and recreation hall. There is a cottage for each family […]. Another quarter live in areas set aside as reserves where there is no resident, and virtually no control […]. At the last count, 5,700 [A]borigines in New South Wales were outside the Board’s control altogether.677

675 Dawn, January 1952, 1.
676 Dawn, January 1952, 14.
677 Dawn, February 1952, 2.
It is interesting to note that people residing in Aboriginal Stations and Reserves were described as ‘the more backward ones’ although they were supposedly living in ideal places, where all the residents’ needs were provided for. The newspaper also mentioned Aboriginal people who were living without control and who consequently appeared as a threat to the White community. This description seems consistent with the remarks made by Ruth A. Fink about the existence of three communities within the Aboriginal population of Barwon, in North-West New South Wales. She divided the population into the following three groups: ‘the Mission [B]lacks’ living on the Government Aboriginal Station (referred to as the lower group); the ‘middle group’ dwelt in shacks and humpies in a riverbank camp on the outskirts of White settlement and the ‘upper group’ who had a Certificate of Exemption.678

The lack of understanding of the problems faced by Aboriginal communities was also mentioned by the Chairman of the Board and Under-Secretary of the Chief Secretary’s Department. Mr Buttsworth pointed out that ‘the problems for the Board started when the [W]hite population pursued a cruel and heartless disregard for the [N]ative people.’ And he repeated that ‘[a]ssimilation [called] for co-operation […]. However, unless the community [was] prepared to go along with the [A]boriginal people, and welcome them into society, then the aims of assimilation [would] be brought to nothing.’679

Thus assimilation was a policy that required interaction between two communities that were not used to fraternising. A different approach was required to implement the policy and this would be gradual. At first the main Churches were asked to come and celebrate their

services in Aboriginal Reserves and Stations. Then Aboriginal people and White congregations were called on to celebrate their faith together. This scheme completely ignored the feelings of both the Black and White communities and was therefore unsuccessful. It also ignored the existence of Native Churches associated with various denominations. A growing public awareness of the discrimination suffered by Aboriginal people led to the involvement of various associations. These contacts helped people to understand better the control the AWB was exerting on Aboriginal people.

Education was to be a shared process which involved both communities. The duo manager-matron could not answer the new educative expectations of the administration. In the 1950s, some 35 couples stopped working. The following table gives an idea of the time a manager/matron stayed working on Aboriginal Reserves - usually between 2 and 10 years.

---

680 With for example the implementation of the 1945 roster system, see ‘New rules for the operation of Missionaries and Religious Organisations on Aboriginal Stations and Reserves’ in Appendix 2.

681 In 1956, the Armidale Association for the Assimilation of Aborigines was established with a Club for Aboriginal women to be given ‘instruction in sewing, cooking, domestic duties, hygiene and baby care’; at Nambucca Heads the Davis Nambucca Heads Assimilation Fund was formed by local citizens to raise money to assist a family build a home; the Tamworth Association for Assimilation of Aborigines and similar organizations reported at Condobolin, Coonamble, Coff’s Harbour and Kempsey. A co-operative was formed at Woodenbong Aboriginal Station and co-operatives were established under the control of the Australian Board of Missions (Cabbage Tree Island, Woodenbong and Tabulam). In Dawn, March 1960, 18. From 1960, Country Women Associations were also opening branches in Aboriginal Reserves.
Tables [7-1]: Couples appointed manager/matron, time they worked in Aboriginal Reserves, and the decade in which they stopped working.  

<table>
<thead>
<tr>
<th>Managers Couples</th>
<th>Prior 1900</th>
<th>1-2 years</th>
<th>2-5 years</th>
<th>6-10 years</th>
<th>11-15 years</th>
<th>16-20 years</th>
<th>21-25 years</th>
<th>26-30 years</th>
<th>31-35 years</th>
<th>36+</th>
<th>Total</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1900s</td>
<td>2</td>
<td>1</td>
<td>4</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td></td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>1910s</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>1920s</td>
<td>-</td>
<td>3</td>
<td>-</td>
<td>2</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>1930s</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td></td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>1940s</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>1</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td></td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>1950s</td>
<td>6</td>
<td>13</td>
<td>10</td>
<td>3</td>
<td>-</td>
<td>3</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td></td>
<td>35</td>
</tr>
<tr>
<td>1960s</td>
<td>2</td>
<td>4</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td>-</td>
<td></td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>Total</td>
<td>14</td>
<td>27</td>
<td>24</td>
<td>6</td>
<td>6</td>
<td>5</td>
<td>3</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
<td></td>
<td>100</td>
</tr>
</tbody>
</table>

The appointment of welfare officers indicated a new approach where assistance was offered within a district and not narrowly within a reserve or a connected group of reserves (the 1930s Government manager at Purfleet Station was also responsible for Dingo Creek and Forster Reserves). They were now ‘to watch over and assist Aboriginal people living within the district to which they [were] appointed’.  

They were also in charge of people living outside Aboriginal Reserves and Stations in the suburbs of townships, usually in New South Wales Housing Commission Housing. This might be seen as comforting the concerns expressed in the *Sunday Herald* previously mentioned regarding the lack of control over Aboriginal people living in the White community. To be appointed the welfare officers had

---

682 Don Elphick & Gulambali Beverley, *New South Wales Aboriginal Homes, Missions, Stations, Reserves, Schools and Staff Movements* (Canberra: Gulambali Aboriginal Research, 2005).

to demonstrate 'their sympathetic outlook, their goodwill towards [N]ative people, and a practical approach to social problems.'\textsuperscript{684} The addition of one duty demonstrated the emphasis on assimilation. The welfare officers were expected 'to do all in their power to foster good relationships between the Aboriginal communities in the various centres and the townspeople.'\textsuperscript{685} Thus, the emphasis was on attempting to get Black and White communities together.

One year later, the Board promoted a more interventionist stand and welfare officers were told that their job included the use of ‘instruction, guidance and, when necessary, persuasion’ to ‘[induce] the [A]borigines themselves to play their part in the necessary preparation for acceptance by the community generally, and their ultimate assimilation.’\textsuperscript{686} Aboriginal communities were to be persuaded to conform to the expectations of the Australian Government. \emph{Dawn} was used strongly as an educational tool as it was issued by post to every Aboriginal household. In its effort to supplant the Missions and enforce its secular values, the Government published this magazine that was in many ways similar to the Missions’ newsletters: a monthly publication which would give information about Aboriginal communities, any events or activities viewed as educational and articles giving ‘Home hints’. A strong attraction to readers were the personal stories accompanied by photographs of individual achievements by Aborigines across the State in sport, visual arts, community activities and occasions, and even beauty contests. \emph{Dawn} was also distributed personally by Welfare officers.

\textsuperscript{684} \emph{Dawn}, January 1952, 5.
\textsuperscript{685} \emph{Dawn}, November 1953, 14.
\textsuperscript{686} \emph{Dawn}, November 1953, 30.
2. Social Responsibility

In the first *Dawn*, for example, one article bluntly argued that ‘[t]he [A]borigine […] should make it his [/her] resolve to discard the old primitive ideas of yesterday and look eagerly forward to the new ideas and conditions of the future.’\(^{687}\) Indeed, there was no doubt about who held the principles of good citizenship: ‘While these people reside on a Station, the aim of the management [was] to guide them in the principles of good citizenship and to prepare them for their ultimate assimilation into the general community.’\(^{688}\) Later on, an article about Burra Bee Dee Station praised the residents of the Station: ‘[the majority of the residents of this station] have shown by their independence, cleanliness, regularity of employment and by their marked interest in the furnishing and care of their homes that they are ready and willing to accept full membership in the general community if the community is willing to accept them.’\(^{689}\) Although Aboriginal people were told what to do, the administration acknowledged that their compliance did not ensure their acceptance into the wider community.\(^{690}\)

In a circular sent to clarify the policy, co-operation was one essential condition to a successful assimilation policy. The administration even specified that ‘the greatest importance must be attached to the work of securing that co-operation’\(^{691}\). The Board wanted to emphasise two factors which were viewed as ‘the chief ingredients in achieving the aim of assimilation: (1) induction of [A]borigines into the social structure of the community and

\(^{687}\) *Dawn*, January 1952, 11.

\(^{688}\) *Dawn*, April 1953, 17.

\(^{689}\) *Dawn*, March 1955, 24.

\(^{690}\) At times the Board sounded rather discouraged by the attitude of the White community. ‘The AWB is concerned at the degree of prejudice which exists in the [W]hite community in many places. Much of this is entirely unjustified, and discrimination against many worthy [A]boriginal citizens is deplored.’ In *Dawn*, May 1954, 1.

\(^{691}\) Minute Book, 24.01.1953, Circular n° 597, 24.01.1953, 4/8545, NSW State Records.
(2) the utilisation of the earnings of Aboriginals for their real benefit and that of their families.\textsuperscript{692} It may be argued that the Native Conventions did not promote this co-operation. The Board was more prone to support Progress Associations established in Reserves. Interestingly, one of the first Progress Associations was established in 1952 at Purfleet where the Native Church was particularly active.\textsuperscript{693} The Board wanted to encourage such ventures and called for Aboriginal communities to ‘develop their community socially’.\textsuperscript{694} In July 1954, the Board became more interventionist as it ‘directed that a strong effort should be made to encourage the establishment and development of Progress Associations on Stations’.\textsuperscript{695} These associations could receive an annual subsidy by the Board of a £ for £ basis for the purchase of amenities, including the school. This financial help enabled the Board to impose its conditions:

\begin{itemize}
  \item[(1)] that, as a general principle, one organisation alone should operate at each centre in the interests of both residents and school children;
  \item[(2)] that any such organisation should bear the name ‘Progress Association’ or similar term, the term ‘Parents and Citizens Association’ being applicable to an organisation working solely for the school without subsidy from the Board.\textsuperscript{696}
\end{itemize}

Thus the Board wanted Aboriginal people to become socially responsible and active but these associations were still tightly controlled by the Board. Social responsibility was also promoted through the implementation of the Exemption Certificate.

To entice people to apply for an Exemption Certificate, \textit{Dawn} announced that, from April 1955, the name and address of those who had been granted an Exemption Certificate

\textsuperscript{692} Minute Book, 24.01.1953, Circular no 597, 24.01.1953, 4/8545, NSW State Records.
\textsuperscript{693} \textit{Dawn}, March 1953, 15.
\textsuperscript{694} \textit{Dawn}, May 1954, 1.
\textsuperscript{695} Minute Book of the AWB, 20.07.1954, 4/8546, NSW State Records.
\textsuperscript{696} Minute Book of the AWB, 20.07.1954, 4/8546, NSW State Records.
would be published monthly in the magazine.\textsuperscript{697} The Certificate was however often condemned as its possible revocation symbolised how temporary citizenship could be for Aboriginal people instead of being an inalienable right. In July 1955, the first page of the magazine informed its readers of a ‘new deal’. From now on applicants would not need ‘to have made or to proceed to make a home for himself and family away from the Station.’\textsuperscript{698} This concession was in recognition that the Board had not succeeded in persuading people to apply for an Exemption Certificate. Bert Marr and Ella Simon only applied after this condition was withdrawn.\textsuperscript{699} The Certificate was popularly called a ‘dog’s collar’ by Aborigines to emphasise the lack of consideration given to Aboriginal people who had to have their Certificate with them at all times to be considered citizens.

In the 1950s welfare officers were appointed to replace the managers and at the end of the decade their efforts were praised for trying to encourage ‘an increasing number of civic and philanthropic organisations’ in the implementation of the assimilation policy.\textsuperscript{700} The Board called on the larger community for help stressing that it was ‘a community problem and the interest and practical assistance of every citizen [was] needed […] the Board [believed] that with the continuance of its welfare work and the co-operation of citizens, the complete assimilation of the [A]boriginal community will be achieved.’\textsuperscript{701} From the Board’s viewpoint, it was consistent to promote foster homes instead of institutional care which was ‘a poor substitute for a normal home upbringing’.\textsuperscript{702} The Board argued that ‘[i]n view of the fact that many of the wards in the Board’s care [were] of light caste, efforts were made late

\textsuperscript{697} \textit{Dawn}, April 1955, 9.
\textsuperscript{698} \textit{Dawn}, July 1955, 1.
\textsuperscript{699} They were granted their exemption certificate in 1956 for Bert Marr (Minute Book, AWB, 18.12.1956) and 1957 for Ella Simon and her husband Joseph (Minute Book, AWB, 19.11.1957), In 4/8546, NSW State Records.
\textsuperscript{700} Report of the AWB for the year ended 30 June 1958, NSW State Records, 3.
\textsuperscript{701} Report of the AWB for the year ended 30 June 1956, NSW State Records, 6.
\textsuperscript{702} Report of the AWB for the year ended 30 June 1956, NSW State Records, 5.
1955 to secure foster homes for these amongst [W]hite people.’

Thus the colour of the skin was still considered to be an important factor in the assimilation of Aboriginal children. Table [7-2] shows that, from 1956, the administration did not send Aboriginal wards to the UAM Bomaderry Home. This confirms the AWB’s intention to distance itself from the Missions to favour wider community involvement. Schools would again facilitate the implementation of the new policy.

Table [7-2] - Placement of wards admitted and committed from 1953 to 1958

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
<th></th>
<th></th>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Kinchela Boys’ Home</td>
<td>∗ 3</td>
<td>2 3</td>
<td>∗ 7</td>
<td>4 22</td>
<td>7 4</td>
</tr>
<tr>
<td>Cootamundra Girls’ Home</td>
<td>∗ 1</td>
<td>7 6</td>
<td>1 10</td>
<td>9 11</td>
<td>10 7</td>
</tr>
<tr>
<td>Denominational Homes</td>
<td>3</td>
<td>∗ 1 5</td>
<td>1 1</td>
<td>∗ ∗</td>
<td>∗ ∗</td>
</tr>
<tr>
<td>Boarded out with foster parents</td>
<td>6</td>
<td>14 5</td>
<td>8 7</td>
<td>20 6</td>
<td>18 17</td>
</tr>
<tr>
<td>Placed in employment under Reg. conditions</td>
<td>∗ 1</td>
<td>1 ∗ 3</td>
<td>9 6</td>
<td>17 6</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>Otherwise placed</td>
<td>2 1</td>
<td>3 5</td>
<td>8 2</td>
<td>14 1</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>Total</td>
<td>11 20</td>
<td>15 26</td>
<td>17 55</td>
<td>27 82</td>
<td>41 47</td>
</tr>
</tbody>
</table>

704 A decade later the AWB awarded grants to three Aboriginal Welfare Organisations. The Special State Treasury allocation was to benefit the Aboriginal Children’s Advancement Society ($20,000), the Foundation for Aboriginal Affairs ($15,000) and the United Aborigines Mission ($5,000). Regarding the Children’s Home at Bomaderry (UAM) it was stated that ‘for many years this home has cared for needy Aboriginal children, and the Board’s grant will enable the Mission, with funds already at its disposal, to erect a second Children’s Home’. In Dawn, March 1968, 2.
705 From Reports of the AWB, Mitchell Library.
3. Education

Schools came again at the forefront of reform in the early 1950s as was mentioned in the first *Dawn*. A District Inspector of Schools, Mr C. J. Hargreaves, pointed out that the Department of Education wanted to ‘provide [A]boriginal children with an education equal to that of the [W]hite children’. He also stressed that he believed that ‘all children should be educated together in preparation for life together’.706 Togetherness was the new keyword, ‘citizenship’ was not a concept that was only pertinent to Aboriginal communities. The White community had also to learn to accept its Indigenous members and Public Schools were again at the forefront.

The NSW Government decided to reject any segregation or difference of syllabus in 1955 after consultation with its research branch. In 1949, the Commonwealth Office of Education had appointed a committee of prominent educators to formulate a policy on the education of Aborigines. It had developed a course of study for Aboriginal children which was forwarded in 1954 to the New South Wales Department of Education. Not only was the new course of study rejected but the Department of Education also abandoned the special syllabus which had discriminated Aboriginal children since 1916. The revision made to the 1916 syllabus for Aboriginal Schools in 1940 had an opening remark that reveals an overt discriminatory attitude. In its general notes, the aims of the Aboriginal education were clearly spelled out: ‘our ex-pupils will be farm or domestic workers’. Therefore, education was not to offer more opportunities to Aboriginal children but to remind them ‘that they will become men and women, and therefore citizens of the State.’707 Schools were deemed useful

---

707 Department of Education, Course of Instruction for Aborigines Schools, 1940, in Fletcher, *Documents in the History of Aboriginal Education*, 187.
to teach each member of society his/her responsibilities but also to inculcate the expectations held by the [W]hite community.

A document was sent to all staff of the Department of Education explaining its policy regarding Aboriginal education. Its conclusion pointed out that:

a gradual lifting of the standard of achievement of the Aboriginal children [was] possible and the general policy of treating the Aborigines in New South Wales as normal people for whom the normal educational opportunities are available [was] much sounder than treating them as a substandard people of a peculiar racial minority who must at all time be treated differently from other members of the community. 708

The support given by the New South Wales Teachers Federation in 1958-59 was a turning point because the teachers, as a lobbying group, entered the Aboriginal education arena to assert Aboriginal people’s human rights. In 1956, there were still 22 Aboriginal Schools which catered for 1,200 children. 709 In a resolution of its 1958 Annual Conference, the Teachers’ Federation stated that:

This New South Wales Teachers Federation, as a corporate member of the United Nations to which Australia is a signatory, requests a round table conference consisting of the Aborigines Welfare Board, the Education Department and the N.S.W. Teachers Federation, with a view to the abolition of Aborigines schools within a ten-mile radius of [P]ublic [S]chools.

The continuing existence of these schools is a violation of the Declaration of Human Rights in the respect that an Aborigines’ school constitutes colour discrimination in education. 710

709 Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 253.
710 Fletcher, Documents in the History of Aboriginal Education, 227. In 1956, Hasluck commented on suggestions that the welfare of Australian Aborigines could be referred to the United Nations, In Our Aim, 17.08.1956, 13.
The process of change was slow; in 1965, 15 Aboriginal Schools were still operating, with an attendance of 675 children.\footnote{Dawn, May 1965, 7.}

4. Citizens’ Association

‘What is regarded as more important, is the extension of social activity by Station residents in the general community.’\footnote{Dawn, January 1955, 18, heading ‘Work needed at Taree. Too many young men idle’}. This statement published in the AWB’s magazine illustrates the new discourse the administration would put into practice. The involvement of community associations increased in the late 1950s. Philanthropic groups such as Apex, Rotary, Lions and Soroptimist Clubs as well as some local Chambers of Commerce and Councils, and some trade unions started to extend their field of action to Aboriginal communities. There were also more specific groups such as Social Clubs for Aboriginal Women or Associations for the Assimilation of Aborigines.\footnote{Appreciation of the Board was acknowledged to: ‘Moree Social Club for Aboriginal Women, the Kempsey Aborigines Welfare Committee, Armidale Association for the Assimilation of Aborigines and the Dareton Citizens’ Committee’. Report of the AWB for the year ended 30 June 1958, NSW State Records, 3} In 1960, groups of housewives were established in metropolitan area (Waterview Group, Seaforth) to support Aboriginal students at boarding Colleges. A group of Sydney Morning Herald employees worked to the same end as did the Glen Innes Branch of Apex Clubs.\footnote{Report of the AWB for the year ended 30 June 1961, NSW State Records, 11.} In 1957 the UAM considered encouraging the formation of a ‘Welfare Committee to educate the [W]hites in their responsibility to the coloured folk, co-ordinate community efforts for the coloured folk and to endeavour to win the trust and support of the [N]ative folk as well as generally improve their lot.’\footnote{The United Aborigines’ Messenger, 2.09.1957, 10.} These interactions may have galvanised the scrutiny of the Board’s administration.
In its 1960 report, the Board recognised that its policies had been under ‘critical examination’ for the past twelve months. Instead of questioning its role, the Board argued that the attention could be explained by ‘the background of racial problems in other parts of the world.’

While the Board was enticing the wider community to get involved in the welfare of Aboriginal communities, the Indigenous Church had been gathering momentum. Its development which had been encouraged by the Missions seems to demonstrate an attempt to resist a merging into White congregations.

5. Indigenous Churches

There is no doubt that the policy of assimilation impacted upon the work of the Missions, which had tended to dissuade people from mixing with other people, despite calls from Aboriginal people to be more inclusive. In 1954, the AIM pointed out the need to review their approach, as ‘the policy of assimilation now being generally adopted toward the coloured people in their country [had] resulted in changes in our work as a Mission.’

Consequently the Mission decided to organise three centres in New South Wales ‘from which [the Mission] could radiate [its] workers to all the nearby towns and farms where our coloured people might be working, living or both’. The following map shows these three new working districts of the AIM.

---

716 Report of the AWB for the year ended 30 June 1960, NSW State Records, 9. Reference to South Africa and the heated debate over the apartheid policy after the shootings of more than 60 Black demonstrators in 1960 at Sharpeville.

717 As already mentioned when the ‘Native Conventions’ were first organised, Frank Roberts pointed out that White people were also welcome to attend and the word ‘Native’ should not be associated with the annual conventions but the Mission ignored his remark.

718 Our Aim 17.11.1954, 5.

719 Our Aim 17.11.1954, 5. This decision to revise ‘[their] methods and adopt new ones to meet the new contingency [the policy to encourage assimilation with the white race]’ was already mentioned in 1947. It was then decided to ‘establish centres in towns where [Aboriginal people] congregate with a church building […] from which missionaries will itinerate within a large circumference, which means additional motor transport will be required.’ In Our Aim, 17.11.1947, 8.
While the AWB promoted the organisation of associations or applications for Exemption Certificates, Native Conventions were still successfully organised, unveiling an Aboriginal resistance to the Government administration. The establishment in 1956 of a...
United Aborigines’ Mission Church at Purfleet indicated that the residents were not interested in joining congregations in Taree. The new Church had a membership of eleven. The establishment of Native Churches was not encouraged by the AWB which warned the UAM two months later that if the Mission did not ‘provide missionaries very soon’, it ‘will be forced to abandon all claim to the vacant stations of the North Coast.’ The AWB did not recognise Native preachers and wanted White people to evangelise Aboriginal communities.

The administration did, however, concede that Native Conventions were beneficial to Aboriginal communities. In an account of his visit to the Cubawee convention, Professor Elkin, Vice Chairman of the Aborigines Welfare Board, pointed out the importance of the involvement of Aboriginal people in religious organisations to facilitate the process of assimilation. Indeed, he reported that:

> the meeting together of so many [370] from different places expresses and emphasises the unity of background and purpose, and strengthens the feeling of ‘belonging together’. This is very useful and significant in the process of assimilation. And perhaps most important: the religious movement and the Conventions are being organised and conducted more and more by the Aboriginal people themselves. This reveals real power of social service, a feeling of order, and an aspiration towards more idealism and spiritual discipline. [...] I have come from the Convention with strengthened conviction that the Aboriginal people can, and will, work out their assimilation for themselves.

The 14\textsuperscript{th} Tabulam Convention was reported, for example, as ‘[breaking] down the isolation of the little station communities, besides bringing together adherents of many different

\textsuperscript{721} The United Aborigines’ Messenger, 2.06.1956, 7.
\textsuperscript{722} The United Aborigines’ Messenger, 1.08.1956, 9.
\textsuperscript{723} Dawn, December 1954, 20.
denominations: UAM, AIM, Pentecostal, Plymouth Brethren, Church of England, Roman Catholic.\textsuperscript{724} It would appear that Aboriginal people were showing signs of independence.

6. Missions’ Demise

The role and work of Missions were, however, challenged by some members of the Board who did not favour Christianity helping Aboriginal communities. Michael Sawtell, who was a member of the Aborigines Welfare Board nominated by the Minister, openly questioned the policy of assimilation and the intervention of the Churches to civilise Aboriginal people in the stories he regularly wrote for the magazine \textit{Dawn}.\textsuperscript{725}

\begin{quote}
Civilise, detribalise and Christianise our tribal [A]borigines, you create an impossible problem.\textsuperscript{726}

Once you Christianise and destroy the [A]borigines’ belief in reincarnation, then you must detribalise them. You cannot detribalise [A]borigines without demoralising them.\textsuperscript{727}
\end{quote}

So the Board’s magazine openly questioned the Missions’ intervention on Aboriginal Reserves. Another article about ‘[t]he function of Christian Mission’ did not hesitate to ask ‘how far may the missionary go to help, protect and guide the [N]ative in their contact with what is called – sometimes with little truth – civilisation?’\textsuperscript{728} In the mid-1950s, the Missions were aware of their demise in New South Wales. And the question: ‘Is Aboriginal Mission work worthwhile?’ appeared in the UAM’s newsletter. The answer given was one we could expect: ‘anyone who says that the Christian message has done more harm than good

\textsuperscript{\textit{724} Dawn, February 1956, 13.}
\textsuperscript{\textit{725} ‘Michael Sawtell, well-known Australian author, and recognized as one of the country’s greatest living authorities on [A]borigines. He has lived among many of the wild tribes and speaks their various dialects. He was appointed to the Board about ten years ago.’ In Dawn, March 1952, 7. In the late 1930s, he went to the Sydney Domain every Sunday to talk to the public about Aborigines with J.T. Patten. In Horner, \textit{Vote Ferguson}, 39. He also addressed Labour Party meetings and the Australian Workers’ Union to gain their support, In Horner, \textit{Vote Ferguson}, 83.}
\textsuperscript{\textit{726} Dawn, December 1952, 21.}
\textsuperscript{\textit{727} Dawn, June 1954, 16.}
\textsuperscript{\textit{728} Dawn, August 1956, 4.}
amongst our coloured [N]atives betrays his [her] anti-Christian standing, and is definitely unaware of facts." This question and the answer given demonstrate that the work the Missions were doing in Aboriginal communities was undeniably under keen scrutiny. It was felt that the prejudice of the White community could be explained by ‘the poor living conditions [in] which so many [A]borigines [were] living in the vicinity of country towns’.

The report of the AWB for 1956, also pointed out that ‘the problem of Aborigines Welfare in New South Wales [was] now mainly a social problem posed by a depressed section of the community. In the main, it relates to various castes, mostly less than half-caste.’ Missionaries were often criticised for their lack of concern regarding these living conditions.

Malcolm Calley argued that the presence of the Missions on Aboriginal reserves was ‘one of the most important factors perpetuating the social exclusion of Aborigines from the religious life of the community.’ For Calley, however, the ‘Church had enabled the family groups to meet and create a powerful sign of their traditional family leadership structure as well as a mixed Pentecostal Christian hope and Gidabal expression’. Native Conventions and Churches enabled Aboriginal people to maintain their specificity and not blend in with other congregations. This is pointed out in a comment written about one convention organised at La Perouse by Miss Bungary, Mr Simms and Mr Harold Stewart. For the organiser its success ‘proved, beyond all doubt, that their people preferred this type of religious gatherings to the ’stuffy’ church services.’

729 The United Aborigines’ Messenger, 2.03.1953, 11.
734 Dawn, June 1953, 22.
claiming a right not to join so called ‘ordinary’ denominational Church congregations as the
AWB would have wanted them to do. Native Churches gave more freedom to their
followers. Thus, when Tom Avery died at 49, the service was conducted by Pastor Roberts
and it was noted that ‘at the conclusion of the service at the gravesite, Pastor Roberts closed
with a prayer in the [N]ative tongue of that area.’\(^\text{735}\)

The articles published in *Dawn* suggest that the work done by the UAM and the AIM
was not relevant to New South Wales Aboriginal people. One editorial of *Our Aim* suggests
that the Native Conventions had a declining turnout in 1960: ‘The greatest years of blessing
in the AIM were those when Native Christian Conventions were held regularly across the
field.’\(^\text{736}\) The people who had been the most involved in the Native Conventions (Ella
Simon, Bert Marr, Frank Roberts Senior) belonged to a generation that was getting older
and, in some cases, whose health was severely diminished. Calley also mentioned that in the
North Coast of New South Wales, ‘all but about half a dozen of the very old people are
nominal Christians.’\(^\text{737}\) *Dawn* published stories that reinforced the impression that Missions’
work was not appropriate to New South Wales. Remarks made would note that these were
‘incidents typical of the work amongst the wild nomadic [N]ative people of Australia.’\(^\text{738}\)
The magazine suggested a dichotomy between the ‘wild nomadic [N]ative people’ and the
civilised sedentary people of New South Wales, which attempted to entice New South Wales
Aboriginal people to join White congregations. The the front cover of *Dawn* illustrates this
and the interpretation given emphasises a communality between White and Black
congregations. The drawing:

\(^{735}\) *Dawn*, July 1956, 5.
\(^{736}\) *Our Aim* February 1960, Editorial, 3.
\(^{738}\) For example, one story about the work of the UAM in the Nullabor Plain, in *Dawn*, September 1956, 15.
symbolises the nail scarred loving hands of Jesus Christ blessing, protecting, and yet endowing us with all those beautiful and wonderful things of nature, those marvellous things that are so abundant.

In the eyes of our creator, all men are equal, and the colours of their skins matter not at all.

Even the most humble [A]borigine is as much beloved as the most exalted [W]hite man, and this little [A]boriginal girl, offering up her humble thanks on Christmas morn is thrice blessed.\textsuperscript{739}

The nail marks on the hands of Christ and the girl praying would have been acceptable to all Christian denominations, conveying the notion of a universal Christianity that had no national boundaries. The background, however, seems to symbolise the remote Red Centre, rather than a country town or urban landscape.

\textsuperscript{739} \textit{Dawn}, December 1961, ii.
13 – Front Cover, *Dawn*, December 1961
7. The Board and religious activities

Despite the AWB’s frequent refusal to grant permission to enter Aboriginal Reserves and Stations to non recognised religious associations, the conventions, which brought together different trends of evangelical movements, were usually accepted. Thus, when a Manager decided to deny entry to Woodenbong Aboriginal Reserve to a number of Aboriginals who wanted to participate in a religious convention, ‘[t]he Board directed that the Manager be requested to moderate his attitude to these activities’. At the following meeting of the AWB, it was decided to send a draft circular to all managers and supervisors setting out the Board’s attitude regarding social and religious activities on Stations. This circular was ‘to the effect that Aboriginals should be encouraged to participate in social and religious activities on Stations and that visiting clergy of recognised denominations should be encouraged to participate in social functions.’ The Board had always wanted to privilege access to Aboriginal Reserves and Stations to ‘recognised denominations’. Indeed, many religious organisations were denied permission to visit Aboriginal Stations such as the Seventh Day Adventist, Ipswich Christian Mission, the Church of the Nazarine, Assemblies of God, the Four Square Gospel Church, Jehovah’s witnesses, Australian Aborigines or Evangelical Fellowship of Churches. This list helps us understand why Aboriginal people did not let Missions know that they were following a different faith!

The Manager of Woodenbong, the UAM and the residents of the Reserve came up with an idea that demonstrates the difficulty encountered regarding the choice of religious organisations which could be granted entry into Aboriginal Reserves and Stations. The

---

740 Minute Book, 18.03.1958, AWB, 4/8546, NSW State Records.
742 From the Minute Books, AWB, NSW State Records.
743 As mentioned by Calley, “Pentecostalism among the Bandjalang,” 51.
Board accepted the formation of a Council on the Station of Church Elders and UAM Missionaries to accept joint leadership in religious activities. Consequently, people who were ‘sponsored by the Council [were] to be allowed to conduct meetings on the Station and the Council [was] to accept full responsibility for the good order and conduct of all visitors sponsored by it.’ Thus, the residents had successfully asserted their right to choose the religious organisations that could be given access to the Reserve. As the Board emphasised the social responsibility of Aboriginal people, the latter asserted their human rights.

To counter the increasing number of religious associations, the Board called upon the co-operation of recognised Denomination Churches to assist the policy of assimilation. In September 1960, the Heads of these Churches ‘had been requested to further the Board’s policy by increasing their endeavours to draw [A]borigines into local Church congregations.’ The Board wrote a letter to share its concerns with Church leaders. While it recognised ‘the efforts of many clergy and other workers on behalf of [A]borigines’, the Board suggested ‘a review of methods and attitudes.’ The Board wished to ‘study the problem with the object of seeing whether the [A]boriginal people [could] be brought more fully into the life of the church.’

The Board did remark that:

The [A]borigine does not lack an inherent religious sense; indeed, in many there are strong indications of a craving for religion which, in some instances they have sought to satisfy, even if only temporarily, by turning to relatively unknown or newly-formed denominations. Such are not extensively organised, leadership and balanced instruction are not always in evidence, and in many cases, it is probable that the interest of the [A]borigine is largely transitory. Most importantly it would obviously be preferable for [A]borigines to be

---

drawn into local church congregations rather than having special services for them on Stations and Reserves, although in some cases, due to the distance of the Station or Reserve from the town, the latter may be the only means of providing for them. 747

Thus the Board actively promoted the involvement of Churches with Aboriginal communities while recognising the difficulties caused by their remoteness from White congregations.

The Board offered no objection in 1960 to the establishment of a joint literature between the UAM and the AIM and the organisation of a Publication Department in the Mission House at La Perouse. 748 The AIM explained this initiative by pointing out that the Government was giving increased attention to Aboriginal education. Therefore the Missions had to ‘place in their hands adequate literature true to the Word of God’. 749 Despite their withdrawal from Aboriginal reserves, both Missions intended to maintain their influence.

The 1960s were a challenging decade for the AIM and the UAM. The theme of the General Conference of the AIM held in January 1961 demonstrates that things were going to change: ‘In times like these’. The readers of the newsletter were reminded that assimilation was ‘making rapid progress in many parts of Australia’, and the policy brought with it ‘many new problems’. The Mission wanted to face them ‘now or in the very near future, and perhaps major changes made in our present program’. 750

The Missions realised in the early 1960s, that ‘assimilation […] would naturally bring about the closing of all settlements and reserves, and the abolition of special Government departments’. This remark introduced a critical question the Missions were asking

748 Minute Book, 15.03.1960, AWB, 4/8547, NSW State Records.
749 Our Aim October 1960, 4.
750 Our Aim December 1960, 18.
themselves: ‘If the local churches can cater for [Aboriginal people], will there be any need for a separate missionary society to the Aborigines?’ There was also an acknowledgement of Aboriginal people’s resistance: ‘You can only assimilate any people as far as they themselves desire to be assimilated and no further’.

The Mission’s decision to publish one newsletter which would amalgamate Our AIM and The Australian Evangel appears to demonstrate a desire to integrate Aboriginal people into a wider congregation. This did not mean that one readership would not be labelled ‘the coloured people’. The features of both papers were to remain unchanged and subscribers were told that they would enjoy the ‘articles and reports written by the coloured folk, more photos of the people and their way of life, and news of their achievements and assimilation progress’. This amalgamation symbolised a decision to organise a homogeneous congregation to improve on a declining flock and the increased competition of Christian bodies or political movements.

8. Status of Government Stations

The privileges the two non-denominational Missions were granted before the 1960s were shrinking as they had to ask for permits limited in time, like any other religious organisation. For example, permits were granted to Messrs S. Fowler, D. Graham and K. Hipkin of the UAM to visit Aboriginal Stations and Reserves in New South Wales during the months of March and April 1962. This was the first time the Board was so specific about the conditions of entry. At the same time the Board reminded the UAM that ‘the Stations and Reserves are

751 *Our Aim* March 1961, 8.
753 *Our Aim* May 1961, 3.
Government Stations and not Mission Stations.’ (my italics).\textsuperscript{754} The Board was certainly asserting its role in the Stations!

To ensure that any religious body could visit Aboriginal reserves, the Board decided to build one hall on each Station. The Board noted in 1966 that ‘dual purpose halls, for both social and religious activities, were in use […] with marked success’.\textsuperscript{755} To facilitate the management of the permissions to enter Aboriginal Reserves and Stations, regulation 18 was amended to give delegation to all managers of Aboriginal Stations, Supervisors of Aboriginal Reserves and Welfare officers, to grant or refuse application to enter reserves under the control of the AWB.\textsuperscript{756} This new rule assisted in regulating the activities of itinerant missionaries, as the Officer had to be satisfied that the ‘activities of the missionary were not contrary to the general welfare of residents of the Station, and that residence would not be taken up on Stations or Reserves of either a permanent or temporary nature if problems of overcrowding, health and hygiene were likely to arise.’\textsuperscript{757} The Board decentralised its prerogative in an attempt to soften its control on Aboriginal reserves.

In 1967, a Conference of representatives of the major denominations of the Christian Church in New South Wales comprising Roman Catholic, Anglican, Presbyterian, Methodist and Salvation Army together with staff members of the Australian Council of Churches and officers of the AWB of New South Wales met to discuss the problem facing the Church in its ministry to Aboriginal people. The resolution adopted at the end of the Conference recognised ‘the existence of prejudice in both congregations and the community at large in

\textsuperscript{754} Minute Book, 20.03.1962, AWB, 4/8547, NSW SA. In 1952, the readers’ attention had been drawn to the fact that ‘Government Stations settlements were often being wrongly referred to as Missions’ in \textit{Dawn}, May 1952, 14.

\textsuperscript{755} Minute Book, 19.04.1966, AWB, 4/8547, NSW State Records.

\textsuperscript{756} Minute Book, 20.08.1964, AWB, 4/8547, NSW State Records.

\textsuperscript{757} Minute Book, 19.07.1966, AWB, 4/8547, NSW State Records.
New South Wales, which leads to discrimination against Aborigines’ and they agreed to declare that ‘this prejudice is unchristian and we urge congregations to be concerned about this matter and to use all means within their power to eliminate such prejudice and enable the Aborigines to take their rightful place in the Church and the community.’ This demonstrates the resistance Churches encountered from their White congregations.

In 1968, one year before its demise, the Board recognised how difficult it was to integrate Aboriginal communities into ‘normal church congregations’. Consequently, contrary to the policy it had endeavoured to promote in New South Wales Aboriginal Reserves and Stations, the Board accepted to let Pastor C. W. Grant of the Australian Aborigines Evangelical Fellowship of Churches build a hall/Church on the Nanima Aboriginal Reserve (Wellington). This decision was explained by ‘the keen desire expressed by Pastor Grant, an Aborigine, to sponsor the project’. This was clearly a step towards recognising Aboriginal people’s right to establish the denomination of their choice. In the 1970s, the heading of the cover of the Government’s magazine, ‘the Aboriginal Madonna’, demonstrates that an Aboriginal interpretation of Christianity was accepted. The following explanation was given:

This is a painting featured in Darwin’s Memorial Cathedral… The Virgin Mary is shown with the characteristic features and skin colour of an Aboriginal woman. The Holy Child is seated on the mother’s shoulders, in a typical Aboriginal style of carrying a baby. Their clothes and the background carry tribal totemic designs from tribes in the Northern Territory, Central Australia and the Kimberleys.

---

760 Minute Book, 17.09.1968, AWB, 4/8547, NSW State Records.
761 *New Dawn*, December 1971, ii.
14– ‘The Aboriginal Madonna’

762 New Dawn, December 1971, Cover page.
9. Integration – A new policy

When Bert Grove was elected for the second time as a member of the AWB in 1957, he gave an emphatic speech in which he stressed ‘citizen rights’ and asked for the repeal of Section 18 of the Act, referred to as ‘dog’s collar’ (Exemption Certificate). The Chairman answered by stressing that ‘the Board was a welfare organisation and not a governing body and was the means by which the Government rendered special service and assistance to [A]boriginals exclusively’. The Board thus declined any responsibility over its administration by stressing that it was not a ‘governing’ agency.

The 1960s was the decade when the Government started to accept the distinctiveness of Aboriginal people and their refusal to assimilate. Integration was the new mantra and Professor Elkin noted that it was a word that had ‘a stronger racial and political connotation than assimilation. But it especially [was] made to suggest that the Aborigines shall remain a group apart, to be integrated with the [W]hite or European group of citizens in a plural social and political system.’ He added that it was ‘a protest against absorption’. While recognising the distinctiveness of Aboriginal communities, the administration wanted to avoid setting them apart. Thus, provision was made for Aboriginal Reserves to be public places for the purpose of the Police Offences Act and other Acts to eliminate the necessity for special regulations to control reserves. Hence, Aborigines who lived on reserves were seen as being ‘on equal footing with the general community’.

The 1967 Referendum gave the Commonwealth powers to legislate on matters regarding Aboriginal affairs. The Prime Minister, John Gorton, spoke at the Conference of

---

763 Minute Book, 15.10.1957, AWB, 4/8546, NSW State Records.
Commonwealth and State Ministers responsible for Aboriginal Affairs at Parliament House in Melbourne, on 12 July, 1968, and stressed his intention to ‘avoid measures which [were] likely to set Aboriginal citizens permanently apart from other Australians through having their development based upon separate or different standards.’

In accordance with this viewpoint, Aboriginal affairs which had been administrated through the New South Wales AWB were transferred in 1969 to the Minister of Child Welfare and Social Welfare. A director of Aboriginal Affairs replaced the AWB and a new Act, the *Aboriginal Affairs Act 1969*, replaced the *Aborigines’ Protection Act*. Furthermore, an Advisory Council composed of Aborigines, the majority elected by Aboriginal people and others appointed by the Minister, was set up to recognise Aborigines’ viewpoint.

To symbolise a break away from the AWB, the administration published a magazine entitled *New Dawn*. The emphasis was on helping Aboriginal people to gain feelings of self-respect and self-reliance. Yet in its first edition, the tribute given to the AWB used terms denigrating Aborigines. Reference was made to the Board’s work to provide homes and encourage ‘Aborigines to forsake the old habits of dependence and parasitism and become self-supporting Australians in full dignity.’

In July 1971, the Aboriginal Publications Foundation launched its new magazine, *IDENTITY*. Charles Perkins, the Foundation Secretary, described its aim as ‘[striving] for the identification of the [I]digenous people and [giving] other Australians a true, sincere understanding of their situation.’ The Foundation closed its doors in 1975, the same year the Government brought a halt to the publication of its magazine *New Dawn*. The Missions

769 *New Dawn*, October 1971, 11.
also withdrew from their sphere of influence. The magnificent building that was used by the
AIM at Minimbah as a Bible Institute was sold in 1972. The institute moved to a new
training centre, ‘nearer the bigger centres of population’. The printing section of the
institute was by then operating at Lawson in the Blue Mountains. The Missions moved away
from their initial sphere of influence – the mid-north coast of New South Wales.

In the mid-1970s, Australian society was moving forward. The intervention of Church
and Government changed as Aboriginal people and their expectations were better
acknowledged. After several decades, the White institutions which had attempted to control
Aboriginal communities withdrew. In 1975, the title to the Missions and Reserves in New
South Wales was handed over to the Aboriginal Land Trust.

This chapter is in many ways a concluding section that attempted to point out the
various forces at play in the 1960s. During that decade, Aboriginal people were able to assert
more openly their political consciousness, even within the Board. The discourses of
assimilation/integration and the Board’s call for the involvement of the White community
meant that Aboriginal Reserves and Stations were to open up. Consequently, the Board
could not maintain its control over Aboriginal people, who were increasingly asserting their
human rights. Different associations from the White community took initiatives to assist
Aboriginal communities. These were not always appreciated by the Board. Indeed, the AWB
stated in its 1963-64 annual report, that ‘there [was] a grave danger that many voluntary
associations in their desire to help in reality make the Aborigines dependent upon them’. The
Government’s administration had difficulties accepting interventions that were

771 In Dawn, June 1965, 2.
perceived as interfering with its policies. The dissolution of the Board and the withdrawal of the Missions from their traditional New South Wales fields symbolised the end of an era that had started in the late 1890s.
CONCLUSION

In this research project, we have studied the intervention of the State and Church Missions in New South Wales Aboriginal Reserves and Stations. This New South Wales Aboriginal history written through the lenses of two White institutions has revealed a power game that interfered with Aboriginal people’s agency in different ways.

Aboriginal women were the first to acknowledge, in their own life stories, the impact of women missionaries. These acknowledgements state clearly that the role of missionaries was important, despite being seldom mentioned in published accounts of Aboriginal history in New South Wales.

The Missions’ involvement was first fostered by the State when Aboriginal children were expelled from Public Schools in the first decade of the twentieth century. The missionaries’ willingness to step in and provide a basic education to Aboriginal children helped the Missions to consolidate their presence in Aboriginal reserves as evangelists. The provision of schooling of an elementary nature, therefore, has been at the core of the study. As an important sphere of influence, schools provided an opportunity for missionaries to settle in Aboriginal communities and achieve a degree of acceptance in them. This was an early convenient solution until the Government gave itself legislative powers to control the Aboriginal Reserves and Stations. A gradual shift became apparent as soon as the New South Wales Aborigines Protection Board was able to assert its powers. With the introduction of the 1909 Aborigines’ Protection Act, the Board was given the legislative powers it had been seeking for several years. Once its legitimacy was confirmed by the passing of the Act, the Board aimed at enforcing its policy. Its decision to prevent single women missionaries living in Aboriginal indicates an uneasiness about their presence. In
1909, the Missions’ proposal that missionaries could supervise and live in dormitories met with a revealing silence from the Board. This suggests an intention to limit missionary influence that the Board believed was likely to impede its authority. This approach was not followed by the Department of Education, formerly the Department of Public Instruction, whose inspectors stressed, in a 1913 Report, that Aboriginal Schools needed ‘teachers imbued with the missionary spirit’ and added that missionary teachers were ‘desirable, if not indispensable’. This statement was certainly motivated by the knowledge that not many people were willing to work in Aboriginal Schools as these teachers were not qualified for promotion within the Department of Education. One of the main areas of governmental intervention in New South Wales was education. (The role played by the New South Wales Teachers Federation and Aboriginal education during this period is outside the scope of this thesis, but is worthy of further research).

As the Board sought to assert its authority over Aboriginal people, a dichotomy between secular and religious spheres was pressed upon them. This division explains the interest shown by the Missions in promoting a greater involvement by their ‘native helpers’ and the organisation of Native Conventions. Their interest was also motivated by the shortage of Whites prepared to become involved in missionary work. This framework gave Aboriginal communities opportunities to maintain regular relations amongst themselves. At the same time they strengthened the ties of community and gained some autonomy.

From the 1930s, as the Government increased its presence in Aboriginal communities with the appointment of onsite managers and matrons, the Missions were pushed out of providing elementary schooling and increasingly concentrated on their spiritual work of evangelism. This is manifest in their newsletters, which emphasised that new fields had
opened up in other States and Aboriginal people were now responsible for organising their own Church Conventions. Through the Native Churches, Aboriginal people were able to control and take charge of their communities. The continued development of Indigenous-controlled Churches in the contemporary period is a topic that is in need of further examination. Further research is also needed into the historical archaeology of New South Wales Stations, Missions and Reserves.

The Missions, according to our research, have been instrumental in helping Aborigines keep their sense of community. Their priority was to evangelise as many people as possible before moving into other fields inland. While their withdrawal from New South Wales could be seen as proof that their work was accomplished, that is they had trained enough Aboriginal people, the bitter comments made by Ella Simon demonstrate that their spiritual influence had ended or was challenged by younger generations. The Missions’ unwillingness, in the late 1920s and later on, to get involved politically as they had earlier and most vigorously at times, was detrimental to their influence. Ella Simon, for example, appealed to them for support and did not find it available. Afterwards, protests about human rights found in their newsletters appeared platitudinous in nature.

Missionary newsletters have been a major source of information for this study. It is interesting to note that the government of the Aboriginal Welfare Board administration followed the Missions in this endeavour by publishing their own magazine from 1952 to 1975. This publication confirms the Board’s eagerness to influence New South Wales Aboriginal communities more positively. Several people have been mentioned in this thesis who could also be the subject of in-depth biographical studies arising out of archival material, the Missions’ newsletters, Dawn and New Dawn, such as Leslie Ridgeway, the first
Aboriginal Station Manager, Pastors Frank Roberts and Bert Marr – in both cases, junior and senior – and people who attempted to work within the Board, like Bert Groves, as the Aboriginal appointment on the Board.

After advocating total control of the administration of Aboriginal Reserves and Stations, the Government started to withdraw with the appointment, in the 1950s, of Welfare Officers to work within districts. There was also the closure of Aboriginal Schools on Reserves and the integration of Aboriginal children in Public Schools in local towns. One could argue that this decision followed the acknowledgement that Aboriginal people were then living within the larger community. This move had also been taken by the Missions to accommodate to new circumstances and new governmental policies that promoted the integration of Aboriginal people into mainstream society. It was also becoming difficult for the Missions to find people interested in undertaking work in the New South Wales mission field.

The Government decision to encourage voluntary cultural and charitable associations to become involved in Aboriginal communities presents similarities with its inciting the missionaries to become involved at the beginning of the twentieth century. Indeed, after originally making use of these associations, the administration later argued that their efforts were inappropriate as they were ‘making the Aborigines dependent upon them.’

Our study has demonstrated this lack of consistency in the Government’s attitudes towards associations involved with Aboriginal communities. While they were incited to work with Aboriginal people, their contribution was deliberately phased out by the Board, particularly from the early 1930s. In any case, Aboriginal communities were not consulted.

---

There is another important point to make regarding Aboriginal people’s response to Government policies. The study of the involvement of Church and Government has demonstrated that when White congregations were asked to accept their Black counterparts in the 1950s, they were not the only ones reluctant. Aboriginal people did not want to join these congregations either. These remarks suggest that our study has opened up subsequent research areas such as the shaping of Aboriginal communities in countryside New South Wales.

The relationship between secular and spiritual organisations is a topic that is still highly relevant in Australian society. Indeed, George Pell, the Catholic Archbishop of Sydney, has written a book to ponder ‘the relationship between politics in faith, drawing its title from Matthew 22:21 when Jesus Christ declares that religious teachings are separate from earthly political activity’. Pell argues that:

Australians, often unlike Europeans and Americans, are pragmatic rather than ideological about the relationship between religion and democracy [...]. Most Australian expect the churches to help pass on to young people the values that are essential for a decent, prosperous and stable society [...]. The key public task facing all Christians today is to make the case for Western civilisation [...].

The role of Church in teaching acceptable values to Australian society was also viewed as legitimate for Aboriginal communities, such teaching was restricted to the four denominational churches recognised in State legislation. The Board’s constant control over Aboriginal communities was certainly resisted in many ways. Evangelism was one means of keeping Aboriginal communities together and their spirituality was maintained, albeit in a

---

different form. The success of evangelism is a contemporary phenomenon witnessed not only in Australia but also in former colonised countries throughout the world. Its stress on individualism empowers people belonging to minority groups.
Appendices

Appendix 1 - Excerpts of the Rules and Conditions governing the work of Missionaries on Aboriginal Reserves

1 - Missionaries may operate on the Board’s Stations or Reserves, subject only to written consent from the Board. Such consent must be produced on demand by a Board’s officer.

2 - Missionaries shall only be permitted to reside on Aboriginal stations or reserves, subject in each case to the approval of the Board, a general condition being that such missionaries shall either be married couples; or in the case of a female missionary, that she shall so reside only when she has the company of a suitable lady companion. Unmarried male missionaries will not be allowed to reside on stations or reserves.

3 - Travelling missionaries will only be allowed to visit Aboriginal stations or reserves with the permission of the Board, and must report to the Manager or Officer-in-Charge immediately upon arrival and present their credentials. Their length of stay at any one centre must not exceed a period of one week, except with specific approval from the Board.

4 - The Board lays down the general policy that equal facilities will be made available to all churches and accredited missionary organisations for the carrying out of spiritual work on Aboriginal stations and reserves under its control and the services will be arranged in a manner which is not likely to cause clash or confusion in the minds of the aborigines. As far as is practicable, therefore, definite hours should be laid down for each denominational organisation by mutual arrangement. Should there be any dispute in the matter, it should be referred to the Board for a decision. As a general principle the Board considers that Sunday afternoons should be available to Aboriginals for recreation such as cricket, etc., at those centres where such recreation is desired.

5 - It is expected that before missionaries visit the dwellings of Aboriginals on the Board’s stations and reserves, the permission of the Manager or Officer-in-Charge of Police shall be

---

775 Manual of Rules and Conditions governing the Work of missionaries on Aboriginal Reserve, 22.06.1942, Australian Indigenous Ministries (formerly Aborigines Inland Mission), ML MSS 7167 7 (55), Mitchell Library.
secured and, as a general principle, it is required that a Missionary shall make such visits with a companion.

6 - The acceptance of gifts of food from [A]borigines to missionaries is not permitted.

7 - The sale by missionaries of articles of clothing to [A]borigines, even at the most nominal rates, is prohibited.

8 - Missionaries working among [A]borigines on stations or reserves are expected to co-operate fully with the management. They must not show partisanship or attempt to influence [A]borigines against the administration. Any breach of this instruction may necessitate immediate action being taken by the Board to prohibit the presence of such offender on the Board's property. 776

9 - Missionary organisations desiring to hold Conventions involving the concentration of [A]borigines from various centres are required to notify the Board of their desire, and of the provision which will be made in connection with accommodation, rationing, sanitation, etc. In this connection the risk of infectious cases must always be kept in mind. Any move in the direction of holding a Convention, which comes under the notice of the Manager, should be reported.

10 - Any missionary or Church organisation desiring to erect a Church hall, residence or other building on a station or reserve, must first obtain permission from the Board and present plans for approval.

11 - Missionaries are not permitted freedom of action to deal with such evils as gambling, drunkenness or misbehaviour on the part of residents but, by mutual arrangement with the Manager, may co-operate with him in this regard. Managers should readily avail themselves of such co-operation if they consider it desirable and helpful.

12 - Managers should submit periodically a complete and concise report on missionaries operating on their particular Station. The following information might be included:

- personality and demeanour,
- general attitude and behaviour;

- mode of existence.

It should also be stated whether there is any suspicion that the missionaries are or have been dependant on the aborigines to any degree for sustenance. All reports will be treated as strictly confidential.  

Mention is also made of ‘Sunday Observance’: ‘No objection is offered to [A]borigines only indulging in sport on Sundays on their own station or reserves, provided there is not any interference with Church services or nuisance to any outside person. Under no circumstances, however, is the playing of competition matches involving inter-station visits of aboriginal teams permitted on that day. Organised teams or visits from outside bodies may not visit the station on Sundays for sporting purposes.’

Appendix 2 - Operation of Missionaries and Religious Organisations on Aboriginal Stations and Reserves.

1. No objection shall be raised to the continuance of the activities of any missionary body at present in residence or operating on any Aboriginal Station or Reserve.

2. There shall be no restriction of claims of any particular accredited religious or missionary organisation to conduct services or religious instructions.

3. As the policy of the Board is to assist Aborigines to become assimilated into the life of the community, it is the Board’s opinion that the responsibility for religious activity on its Stations and Reserves should mainly lie with the local clergy of all denominations.

4. When opportunity offers, the Board will provide on its Stations and buildings for worship one – a Church – to be used exclusively for divine worship, the other as a recreation hall, which could be adapted for Church services, if desired.

---

778 Manual of Instructions to Managers and Matrons, 29.
(5) When such buildings are available, the various denominations shall be required to conduct services on a roster system, if necessary.

(6) In order to avoid conflict between organisations desirous of carrying out religious activities on the Station, the control of admission of representatives to be left to the Manager or Officer in charge, subject to the Board’s determination in the event of any dispute.

(7) No new Church buildings or halls may be erected by any missionary or religious organisation, the existing buildings may, however, be used whilst they are in satisfactory condition, but no additions or extensive renovations are to be permitted.

(8) Nor further approvals shall be given for the erection on Stations or Reserves of residences for the use of representatives of any religious organisation or missionary body; but no objection will be raised to the erection of any such residence outside the boundary of the Station or Reserve concerned.

The Board directed that the Managers of the Aboriginal Stations be instructed by Circular to contact the local Clergy regarding their willingness and desire to conduct divine service and religious instruction on the Station, and to report the result of such enquiries.
Appendix 3 – Table with an Alphabetical list of Aboriginal Schools

<table>
<thead>
<tr>
<th>Aboriginal Schools (Nearest town)</th>
<th>Openings</th>
<th>Closings</th>
</tr>
</thead>
</table>
| Barrington Aboriginal (Gloucester) | Provisional – 10.1890  
PS – 07.1891  
Half-time with Gloucester – 09.1893  
Prov. 07.1895  
Half-time with Gloucester – 09.1895  
Half-time with Heatherdale – 11.1898  
Barrington evenings – cps 1901 | 06.1891  
09.1893  
07.1895  
09.1895  
12.1896  
12.1900  
1902 |
| Baryulgil Aboriginal (Baryulgil) | Provisional 11.1938 | 09.1947 |
| Bassendean Aboriginal (Bassendean) | Provisional/PS 01.1924 | 12.1927 |
| Bellwood Aboriginal (Nambucca Heads) | Provisional – 10.1916  
PS – 01.1953  
(Stewart Island Ab. until 12.1952) | 04.1942  
12.1966 |
| Boggabilla /Toomelah Aboriginal (Boggabilla) | Provisional/PS – 06.1912  
Euraka until 8.1926  
Toomelah until 11.1941  
Boggabilla until 6.1968. | |
| Brewarrina Aboriginal  
PS – 7.1906 | 06.1906  
12.1965 |
| Bril Bril Aboriginal  
Rollands Plains Aboriginal until June 1899  
(Wauchope) | Prov. 7.1892  
Half-time with Morcom Ab. – 9.1892  
Provisional – 5.1914 | 9.1892  
6.1907  
10.1916 |
| Burnt Bridge Aboriginal  
(Kempsey) | Provisional PS – 09.1905 | 12.1968 |
| Cabbage Tree Island Aboriginal  
(Cabbage Tree Island) | Provisional 10.1893  
PS – 06.1908  
PS – 06.1952 | 12.1894  
05.1952  
1968 |
| Caroona / Walhallow Aboriginal  
(Werris Creek) | Provisional – 08.1908  
PS – 11/1911  
Walhallow Aboriginal until 09/1944,  
Caroona Aboriginal until 09/1968 | 10.1911 |
| Carowra Tank Aboriginal  
(Ivanhoe) Reserve moved to Menindee 10/1933 | Provisional – 02.1926 | 10.1933 |
| Condobolin Aboriginal  
(Condobolin) | Provisional PS – 01.1926 | 08.1965 |

<table>
<thead>
<tr>
<th>Aboriginal Schools (Nearest town)</th>
<th>Openings</th>
<th>Closings</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Coraki Aboriginal (Coraki)</td>
<td>Provisional – 11.1908 05.1917</td>
<td>06.1913 05.1945</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Cubawee Aboriginal School</strong> (Tuncester Station, Lismore)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Cubawee Aboriginal until 12/1935</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tuncester Aboriginal until 1947</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Erambie Aboriginal School (Cowra) Mulyan Aboriginal until August 1899</td>
<td>Provisional – 04.1893</td>
<td>12.1952</td>
</tr>
<tr>
<td>Euroba Aboriginal School see Toomelah (Boggubilla)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Fattorini Island Aboriginal (Kempsey)</td>
<td>Half-time with Kinchela Aboriginal - 05.1911 11.1914 12.1918 Half-time with Kinchela Aboriginal - 01.1919 02.1919</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Forked Mountain Aboriginal (Coonaabarabran)</td>
<td>Provisional – 08.1908 PS – 12.1908</td>
<td>12.1908 12.1953</td>
</tr>
<tr>
<td>Forster Aboriginal until 1900 Tobwabba Aboriginal (Forster) (Cape Hawke)</td>
<td>Provisional – 08.1891 Half-time with Wallingat – 01.1898 Provisional – 10.1906 04.1917 04.1934</td>
<td>12.1897 02.1900 07.1908 03.1923 06.1952</td>
</tr>
<tr>
<td>Gulargambone Aboriginal School (Gulargambone)</td>
<td>Provisional – 7.1893 PS – 07.1897</td>
<td>06.1897 12.1924</td>
</tr>
<tr>
<td>Jervis Bay Aboriginal School until 1932 Wreck Bay Aboriginal (Jervis Bay)</td>
<td>Provisional / PS – 08.1931</td>
<td>12.1964</td>
</tr>
<tr>
<td>Karuah Aboriginal (Karuah)</td>
<td>Provisional – 02.1916</td>
<td>12.1954</td>
</tr>
<tr>
<td>Aboriginal Schools (Nearest town)</td>
<td>Openings</td>
<td>Closings</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------------------------</td>
<td>----------</td>
<td>----------</td>
</tr>
<tr>
<td>Menindee Aboriginal School (Menindee) Reserve moved from Carowra Tank 10/1933 to Murrin Bridge (02/1950)</td>
<td>PS – 10.1933</td>
<td>02.1950</td>
</tr>
<tr>
<td>Moonahcullah Aboriginal School (Deniliquin) Morcom Aboriginal Wauchope Aboriginal until June 1899 (Port Macquarie)</td>
<td>PS – 08.1911 01.1952 Half-time with Bril Bril Aboriginal – Sept 1892 Provisional – 06.1907</td>
<td>c.1950 09.1961 06.1907 07.1908</td>
</tr>
<tr>
<td>Moree Aboriginal/ Wirujarai Moree Aboriginal until April 1968 (Moree)</td>
<td>Provisional /PS – 01.1934</td>
<td>12.1971</td>
</tr>
<tr>
<td>Mount Olive Aboriginal School (Singleton)</td>
<td>Provisional – 06.1916</td>
<td>12.1922</td>
</tr>
<tr>
<td>Mulyan Aboriginal see Erambie Aboriginal (Cowra)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mundoovan Aboriginal</td>
<td>Provisional – 01.1911</td>
<td>06.1916</td>
</tr>
<tr>
<td>Edgerton Aboriginal School until April 1911 (Yass)</td>
<td>Half-time with Elizabeth Fields - 09.1894</td>
<td>12.1917</td>
</tr>
<tr>
<td>Murrin Bridge Aboriginal School see Menindee Aboriginal (Lake Cargelligo)</td>
<td>PS – 02.1950</td>
<td>05.1958</td>
</tr>
<tr>
<td>Nanima Aboriginal (Wellington)</td>
<td>Provisional – 07.1909 PS – 01.1911</td>
<td>01.1911 1968</td>
</tr>
<tr>
<td>Ngoorumba Aboriginal (Bundarra) Long Gully Aboriginal from October 1933 to December 1933??</td>
<td>Provisional - 05.1908 10.1933</td>
<td>10.1911 08.1950</td>
</tr>
<tr>
<td>Nooocoorilma Aboriginal School (Inverell) Sevington Aboriginal until 02.1917</td>
<td>Provisional – 08.1914</td>
<td>04.1922</td>
</tr>
<tr>
<td>Aboriginal Schools (Nearest town)</td>
<td>Openings</td>
<td>Closings</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------------------------</td>
<td>-----------------------------------------------------------</td>
<td>----------</td>
</tr>
<tr>
<td>Nulla Nulla Aboriginal</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>until May 1905 Nulla Aboriginal</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>until 1968 (Bellbrook)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Nymboida Aboriginal School</td>
<td>Provisional – 08.1908</td>
<td>09.1916</td>
</tr>
<tr>
<td>(Nymboida)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Pilliga Aboriginal School</td>
<td>Provisional – 04.1912</td>
<td>06.1950</td>
</tr>
<tr>
<td>Pooncarie Aboriginal School</td>
<td>Provisional – 09.1929</td>
<td>10.1933</td>
</tr>
<tr>
<td>Purfleet Aboriginal School (Taree)</td>
<td>Provisional/PS – 10.1903</td>
<td>07.1953</td>
</tr>
<tr>
<td>Roseby Park Aboriginal (Nowra)</td>
<td>Provisional - 11.1903 06.1906 PS – 07.1906</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Runnymede Aboriginal School see</td>
<td>Provisional – 10.1907</td>
<td>07.1943</td>
</tr>
<tr>
<td>Stony Gully Aboriginal School</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Runnymede until February 1908</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>(Casino)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Singleton Aboriginal School</td>
<td>Provisional – 06.1920</td>
<td>12.1923</td>
</tr>
<tr>
<td>(Singleton)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Summer Vale Aboriginal School</td>
<td>Provisional 06.1929 05.1940</td>
<td>06.1938</td>
</tr>
<tr>
<td>(Walcha)</td>
<td></td>
<td>09.1943</td>
</tr>
<tr>
<td>Walcha Aboriginal until August 1934</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tabulam Aboriginal School (Tabulam)</td>
<td>Provisional/PS – 02.1938</td>
<td>12.1967</td>
</tr>
<tr>
<td>Terry Hie Hie Aboriginal (Moree)</td>
<td>Provisional/PS – 11.1911</td>
<td>12.1924</td>
</tr>
<tr>
<td>Tobwabba Aboriginal School (Forster)</td>
<td>Provisional – 08.1891 Half-time with Wallingat - 01.1898</td>
<td>12.1897</td>
</tr>
<tr>
<td>Forster Aboriginal School</td>
<td>Provisional – 10.1906 04.1917 04.1934</td>
<td>02.1900</td>
</tr>
<tr>
<td>until 1900</td>
<td></td>
<td>07.1908</td>
</tr>
<tr>
<td>Ulgunahali Island Aboriginal</td>
<td>Provisional – 07.1908 06.1909 PS – 07.1909</td>
<td>06.1909</td>
</tr>
<tr>
<td>(MacLean)</td>
<td></td>
<td>05.1951</td>
</tr>
<tr>
<td>Urunga Aboriginal (Urunga)</td>
<td>Provisional – 03.1916</td>
<td>08.1937</td>
</tr>
<tr>
<td>Wallaga Lake Aboriginal (Tilba)</td>
<td>Provisional - 03.1887 09.1888 PS – 10.1888 01.1899</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tilba</td>
<td></td>
<td>11.1895</td>
</tr>
<tr>
<td>Warangesda Aboriginal (Darlington Point)</td>
<td>Provisional – 09.1880 09.1882</td>
<td>09.1882</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>12.1924</td>
</tr>
<tr>
<td>Aboriginal Schools (Nearest town)</td>
<td>Openings</td>
<td>Closings</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------------------------</td>
<td>-------------------</td>
<td>----------</td>
</tr>
<tr>
<td>Yass Aboriginal (Yass)</td>
<td>Provisional – 01.1930</td>
<td>06.1951</td>
</tr>
</tbody>
</table>
BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Government publications


The Official Year Books of New South Wales, [1900-1969], New South Wales State Archives, Mitchell Library.
Annual Reports of the Aborigines’ Protection Board [1901-1940], Mitchell Library.
Annual Reports of the Aborigines’ Welfare Board [1941-1969], Mitchell Library.

Manual of Instructions to Managers and Matrons of Aboriginal Stations and Other Field Officers, NUA180, Container 180, Item (14), NSW State Records.


First Report from the Select Committee of the Legislative Assembly upon Aborigines, 13.08.1980.

**Education Files**

Aboriginal Schools, Barrington, Box 5/14815.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Bassendean, Box 5/14818.3, NSWSA.
Aboriginal Schools, Brewarrina Mission, Box 5/15080.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Bril Bril, Box 5/15089.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Bulgandramine, Box 5/15142.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Burnt Bridge, Box 5/15182.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Cabbage Tree Island, Box 5/15225.4, NSWSA.
Aboriginal Schools, Cootamundra East, Box 5/15521.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Cumeragunja, Box 5/15618.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Dunoon, Box 5/15768.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Erambie, Box 5/15825.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Fattorini Island, Box 5/15878.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Forked Mountain, Box 5/15922.3, NSWSA.
Aboriginal Schools, Gingie Gingie, Box 5/15992.3, NSWSA.
Aboriginal Schools, Gulargambone, Box 5/16180.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Karuah, Box 5/16423.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Long Gully, Box 5/16657.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Nanima, Box 5/17051.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, New Angledool, Box 5/17101.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Ngoorumba, Box 5/17147.4, NSWSA.
Aboriginal Schools, Nulla Creek, Box 5/17187.4, NSWSA.
Aboriginal Schools, Box 14/7802, NSWSA.
Aboriginal Schools, Pooncarie, Box 5/17372.1, NSWSA.
Aboriginal Schools, Roseby Park, Box 5/17511.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Terry Hie Hie, Box 5/17821.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Tobwabba, Box 5/17857.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Toomelah, Box 5/17869.4, NSWSA.
Aboriginal Schools, UlCORDiah, Box 5/17927.3, NSWSA.
Aboriginal Schools, Walcha, Box 5/17980.2, NSWSA.
Aboriginal Schools, Wallaga Lake, Box 5/17986.2, NSWSA.
Newspapers/Newsletters


*The Wingham Chronicle* [1900-1950s]

*The New South Wales Aborigines’ Advocate* [1901-1907]

*The Australian Aborigines’ Advocate* [1908-1930]

*The United Aborigines’ Messenger* [1930-1968]

*Our Aim* [1907 – May 1961]

*Dawn* [1952-1969]

*New Dawn* [1970-1975]

Archives of the Missions


Other Published Sources


Elphick, Don & Gulambali, Beverley. *New South Wales Aboriginal Homes, Missions, Stations, Reserves, Schools and Staff Movements*, Canberra: Gulambali Aboriginal Research, 2005.


**Personal Accounts**


**Life Stories**


**SECONDARY SOURCES**

**UNPUBLISHED SOURCES**


Maynard, J.


Interview with Valerie Djenidi, Jesmond, 13.03.2006.

**ARTICLES**


Brett, Christine. “We have Grown to Love her. The Aborigines Inland Mission, Aboriginal people and the New South Wales Aborigines’ Protection Board, 1905-1920.” Paper given at the First TransTasman Conference on Australian and New Zealand Missionaries, At Home...


Gunson, Niel


Rowley, Charles D. “‘And some fell upon Stoney Places’. Some Thoughts on why Missions on the Australian Continent have been less successful than Missions to the Melanesians.” *Journal de la Société des Océanistes. Les missions dans le Pacifique* Tome XXV, 25 (1969): 137-149.


**CHAPTERS AND BOOKS**


Hasluck, Paul.


Ramsland, John.


Wood, Marilyn.


Part 2


Translated into French by Valerie Djenidi
# Table des Matières

Chapitre 1 – Avant la colonisation, 1770-1827…………………………………….7

Chapitre 2 – La culture aborigène et l’impact de l’invasion coloniale …………19

Chapitre 3 – La période coloniale, 1829-1901……………………………………..36

Les Aborigènes de la Manning et les coupeurs de cèdres………………………36
Usurpations de terre..................................................................................39
Hostilités, massacres et tueries....................................................................41
Toneatie, un remarquable chef aborigène ...............................................50
Les cérémonies funèbres traditionnelles ....................................................51
Corroboree..................................................................................................53
Un nom aborigène pour tout.................................................................55
Merriman, le grand cavalier.................................................................56
Mary-Anne ou Yellilong, la femme de Thunderbolt.................................58
La ville de Taree et la main d’œuvre aborigène.........................................62
Bungay Billy ............................................................................................64
« Le [N]oir sauvage »..............................................................................66
Tragédie personnelle..................................................................................68
Le Conseil pour la Protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud, 1870
-1900........................................................................................................68
Le roi Robert Fry et Emily ........................................................................72

Chapitre 4 – L’incident Governor et la Manning .......................................75

Chapitre 5 – La mission et la réserve de Purfleet ....................................106
Chapitre 6 – Les relations aborigino-européennes, 1901-1928

Les Aborigènes, la santé et l’hôpital du district de la Manning de Taree

Albert Widders et Harry Combo : des cavaliers légendaires

La Compagnie de concert aborigino-australiennne de Bugg

Tommy Boomer

David Unaipon, érudit, porte-parole, musicien et inventeur

Chapitre 7 – La dépression, le chômage et le Conseil pour la Protection des Aborigènes

Ella Simon, Purfleet et la dépression

Billy Russel, un Aborigène de la Manning

Un accident de chemin de fer

Bert Marr, pasteur

Chapitre 8 – Les politiques d’assimilation et le changement, 1938-1967

Purfleet en tant que communauté

L’émergence des politiques d’assimilation

L’activisme aborigène

Les anthropologues et l’assimilation

Opposition à l’assimilation

Soutien bénévole

Purfleet : station plus grande

La croissance de la population, le Conseil d’Assistance Sociale et l’emploi

Bert Marr Junior, la “bombe brune”

Les salaires et les emplois des Aborigènes de la Manning

Les progrès des années 1950

La branche de Purfleet de l’Association des Femmes de Campagne 1960

La salle de repos, le centre médico-social pour bébés et la boutique de souvenirs de Gillawarra de l’Association des Femmes de Campagne
Chapitre 9 – L’après 1967 ................................................................. 205
Le référendum .............................................................................. 205
Les problèmes de Purfleet .......................................................... 208
Le chômage .................................................................................. 211
Russell Saunders ....................................................................... 212
Les émeutes raciales de 1979 ...................................................... 218
Patricia Davis-Hurst ................................................................. 223
Les Aborigènes de la Manning et le gouvernement local .......... 226

Chapitre 10 – Réconciliation ....................................................... 231
Déclaration pour la réconciliation .............................................. 234

Interview Radiophonique d’Ella Simon .................................. 249-272
Carte 1 – Gloucester¹

¹ <http://www.gloucester.org.au/location.asp>, [15.03.08]
Carte 2 – Nouvelle-Galles du Sud, Littoral nord

Chapitre 1

Avant la colonisation - 1770-1827

Ainsi que le notèrent plusieurs membres d’équipage qui en furent témoins, le premier bref contact entre les cultures aborigène et européenne dans la vallée de la Manning eut lieu le samedi 12 mai 1770. Ce jour-là, le HMS Endeavour était dans les environs de l’embouchure de la rivière Manning, naviguant au large en direction du nord sous les ordres de son redoutable commandant, explorateur et navigateur, le Lieutenant James Cook.

Ce samedi-là, le temps était calme et une brise modérée soufflait. Les membres du trois-mâts aperçurent plusieurs colonnes de fumée s’élevant le long des côtes de fin sable blanc. Il s'agissait certainement des feux de camp des Aborigènes locaux. Au nord, s’élevaient trois monts impressionnants et proéminents que Cook nomma aussitôt les Three Brothers [Trois Frères]. Certains membres de l’équipage étaient occupés à ouvrir un des barils de bœuf et de porc salés pour les manger, d’autres réparaient la chaloupe et travaillaient dans la cale. L’équipage de l’Endeavour était trop éloigné de la terre pour distinguer, autour des feux qu’ils percevaient, les Aborigènes occupés à cuisiner leur repas composé de poisson ou de chair de wallaby. Mais depuis leur précédente rencontre à Botany Bay, ils connaissaient l’apparence physique des Aborigènes. Les Européens mangeaient du bœuf et du porc salés que les Aborigènes n’avaient jamais goûtés alors que ces derniers consommaient du poisson frais ou de la chair de wallaby, nourriture inconnue des Européens.³

Ce jour-là, les Aborigènes des rives de la Manning ne pouvaient apercevoir les hommes blancs. Ils ne virent qu’un étrange vaisseau à mâts grêss de voiles carrées qui avançait, tel un fantôme, lentement mais sûrement vers le nord. Il est probable que leurs commentaires sur l’événement ne furent pas relatés de génération en génération comme à l’habitude. Néanmoins, ce bref et silencieux contact constitue le premier maillon d'une chaîne d'événements qui conduisit à la première invasion blanche et à la colonisation de

³ Dossiers Historiques de Nouvelle-Galles du Sud, Vol.1, Partie 1, 1893.
la vallée en 1828. Le soir même, les voiles majestueuses du trois-mâts avaient disparu au nord.

La seconde rencontre entre Blancs et Noirs eut lieu dans cette région lors de l’invasion que constituait l’expédition d’Oxley en 1818. Le souvenir de l’apparition de l’Endeavour était alors presque complètement effacé. Lors de sa seconde expédition officielle, en mai 1818, John Oxley, explorateur du gouvernement, avait quitté Bathurst qui se trouve dans le centre ouest de la Nouvelle-Galles du Sud. Le 24 septembre de cette même année, il atteignit avec difficultés l’arête du Mont Sea View parallèle à la rivière Hastings située au nord de la Manning. Il aperçut la vallée de la Manning qui lui parut séparée de la mer et qui, de ce point de vue, semblait s’étendre au sud-est en traversant une campagne accidentée présentant « d’importantes collines forestières et de plaisantes vallées ». Oxley et son compagnon George Evans, qui avaient temporairement pris de l’avance sur le reste de l’expédition, remarquèrent au nord de la vallée, de la fumée s’élevant de nombreux feux de camp. Oxley trouvait que cela « donnait à l’image d’ensemble un aspect joyeux » et signifiait aussi qu’une population aborigène relativement importante occupait le littoral.4 Comme bien des années avant, lors du passage de Cook et de son équipage, on pouvait sentir la présence silencieuse des Aborigènes de la Manning. Le moment approchait où les Européens les dérangerait profondément et perturberaient leur vie culturelle traditionnelle. Les Européens n’apporteraient pas de joie.

Ayant descendu, le 25 septembre 1818, le versant de la montagne côté mer, l’expédition dirigée par Oxley commença à suivre la rivière Hastings, qu’il nomma ainsi en souvenir du Gouverneur général des Indes. Ils se dirigèrent vers la mer, parcourant des collines abruptes suivies d’une forêt clairsemée de différentes espèces d’eucalyptus où vivaient aussi de nombreux kangourous. Tout en avançant, Oxley et ses hommes s’efforçaient d’éviter toute attaque qui pourrait être organisée par les Aborigènes. Ils avaient en effet reçu des rapports indiquant la présence dans cette région d’Indigènes non seulement nombreux mais aussi fourbes.5 L’expédition comprenait Evans, Harris, le

———

chirurgien, et Frazer, le botaniste colonial, ainsi que douze hommes, dix-huit chevaux chargés et un ravitaillement pour dix-huit semaines.

Plus près de la côte, le sol devenait parfois « dur et friable ». Bien que les membres de l’expédition n’aient aperçu aucun Aborigène, ils discernaient de nombreuses traces de leur présence, comme des huttes et des feux de camp abandonnés ou des gravures sur les arbres. Oxley pensait que les Aborigènes avaient quitté leur abri en forêt en début d’été pour se rassembler plus loin sur la côte. Il était assez proche de la réalité : « En cette saison, il leur est plus facile de se procurer de la nourriture près de la côte que dans la forêt. »

Les explorateurs eurent des difficultés à traverser l’arrière pays mais ils remarquèrent l’abondance de poissons dans la rivière qui permettait aux Aborigènes de se nourrir. La progression de l’expédition avec ses chevaux chargés faisait suffisamment de bruit pour signaler leur présence aux Aborigènes, qui depuis le bush, l’observaient en silence et avec appréhension.

Le 5 octobre, Oxley et son expédition virent pour la première fois des Aborigènes sur la rivière King qu’ils considérèrent être un affluent sud de la rivière Hastings :

Aujourd’hui on a vu de nombreux canoës d’Aborigènes pêchant sur la rivière. L’utilisation de ces canoës pour traverser la rivière King aurait été fort appréciée : nous avons fait notre possible pour attirer leurs propriétaires, mais sans succès ; nous n’avions pas les moyens de leur faire comprendre ce que nous voulions.

Il s’agit donc de la première tentative officielle faite dans les environs nord de la région de la rivière Manning pour développer des relations avec le peuple aborigène. Cette déclaration révèle une importante présence de la population indigène ainsi que l’abondance d’un élément essentiel de leur régime alimentaire : les poissons. Le manque ou la mauvaise qualité des communications entre Aborigènes et Européens était déjà manifeste ce jour-là.

Le jour suivant, la deuxième rencontre se révéla plus fructueuse pour les Européens. Deux Aborigènes sur un canoë furent encouragés à traverser la rivière pour

---

6 Oxley, Journaux de deux expéditions, p. 317.
7 Oxley, Journaux de deux expéditions, p. 323.
rencontrer les membres de l'expédition sur l'autre rive. On échangea un tomahawk neuf contre leur embarcation. Peu après, les natifs levèrent la tête et virent l'un des chevaux, un grand blanc, descendre vers la rive pour être déchargé. C'était la première fois qu'ils voyaient un tel animal ; une grande bête étrange de surcroît! Les deux Aborigènes échangèrent des signes pour exprimer ce nouveau concept étrange et « abandonnèrent immédiatement » leur canoë pour rejoindre la rive opposée à la nage. Ils disparurent alors rapidement avec leur nouvel outil métallique, qu'ils allaient vite adapter et utiliser. Le canoë permit à l’expédition de traverser à maintes reprises la rivière pour déposer sur l'autre rive tous les biens et équipement. Oxley appela l'embarcation des Aborigènes « notre bienveillant canoë » car il leur fut très utile.

La troisième rencontre avec les Aborigènes eut lieu le 8 octobre. Après avoir voyagé en aval de la rivière sur plusieurs kilomètres d’une « belle région accessible », l'expédition arriva à une lagune côtière. Une grande étendue d'eau près de la côte les bloquait. Il leur fallut construire un pont temporaire, suffisamment grand et solide pour supporter le poids des chevaux chargés. Selon Oxley, la rencontre suivante eut lieu pendant la construction du pont. En voici le récit :

Nous entendîmes le cri des natifs près de nous ; et, après leur avoir répondu, dix se présentèrent aussitôt, s'appliquant à nous montrer, en tapant leurs mains en l’air, qu'ils étaient entièrement désarmés. Voyant qu'ils n'avaient pas l'intention de s'approcher de nous, je fis les premiers pas dans leur direction. Seuls trois ou quatre d'entre eux ne reculèrent pas et je reconnus parmi eux un des jeunes hommes à qui nous avions emprunté le canoë. Je leur offris des hameçons, des peaux de kangourous, mais ne réussis pas à les faire approcher à moins d'une centaine de mètres de nous. Après un court instant, je les laissai et enfourchai mon cheval. En me voyant, ils prirent leurs jambes à leur cou. Ils étaient tous beaux, bien bâtis, robustes et montraient des signes évidents de vie saine.

La rencontre prit brusquement fin. La situation était à nouveau dominée par un malentendu, mais Oxley reconnut que les Aborigènes avaient des intentions amicales et pacifiques avant qu'il ne les effraye avec un nouvel animal étrange : le cheval.

---

* Tomahawk - petite hache.

9 Oxley, *Journaux de deux expéditions*, p. 325.
9 Oxley, *Journaux de deux expéditions*, p. 325.
Ils passèrent la nuit du 9 octobre près d'une plage avant de repartir le lendemain. En atteignant une baie au sud qu'il appella Port Macquarie, Oxley découvrit avec soulagement que l'entrée entre les « bancs de sable et l’embouchure de la baie semblaient indiquer un fond suffisamment profond pour que des vaisseaux s’engagent dans la rivière ». Oxley estima que les Aborigènes étaient « très nombreux » dans la région, mais qu'ils restaient « de l'autre côté du port et ne semblaient aucunement chercher à établir des relations plus proches avec l'expédition ». Toutefois, ils surveillaient les intrus.

Après un certain temps, Oxley et ses collègues persuadèrent quatre jeunes hommes aborigènes de s’approcher. D’après Oxley, leur timidité disparut rapidement. Il proclama qu'ils avaient « de toute evidence l'habitude des armes à feu » car dès qu’un membre de l'expédition prenait un mousquet, ils s'enfuyaient immédiatement. Ils ne revenaient que lorsque l'arme était à nouveau posée à terre. Pour Oxley, ils craignaient manifestement le mousquet et son dangereux pouvoir potentiel de vie et de mort. Il est évident que depuis la descente du Mont Sea View, les Aborigènes avaient surveillé les activités de l’expédition à l’abri des buissons. Ils avaient donc observé les Européens utiliser leurs armes mortelles pour chasser les kangourous avec l'aide de leurs chiens comme lors d’une chasse aux renards dans la campagne anglaise.

Le 12 octobre l’expédition prit la direction du sud pour entamer le voyage du retour vers Sydney. Oxley trouva le littoral magnifique et fertile comparé à la région intérieure. Le retour fut cependant périlleux et difficile, surtout en raison des nombreuses criques d'eau salée profondes qui retardaient leur progression.

Le 14 octobre, l'expédition dérangea un groupe d'Aborigènes près d'un lac. Plusieurs d'entre eux étaient « très occupés à préparer la coque d'un nouveau canoë » :

Il y avait plusieurs canoës sur le lac, sur lesquels ils s'enfuirent dans un grand désordre, laissant derrière eux leurs armes et ustensiles en tout genre. Un des canoës était assez grand pour que neuf personnes y prennent place et ressemblait à un bateau. Bien sûr nous laissâmes leurs biens tels quels, bien que nous regretâmes plus tard de ne pas avoir pris un de leurs canoës, comme nous aurions pu facilement le faire. Nous décidâmes

11 Oxley, Journaux de deux expéditions, p. 328.
cependant d'envoyer au matin quelqu'un pour prendre le canoë inachevé et essayer de mettre notre savoir-faire à l'épreuve pour le finir.  

La contradiction dans la pensée d'Oxley est plutôt intéressante à relever : alors qu'il s’était appliqué à ne pas toucher les biens des Aborigènes (leurs armes et ustensiles), il était prêt à s'emparer d'un de leurs canoës. Il est vrai que ce dernier pouvait être immédiatement utilisé. Le lendemain, Oxley dépêcha un petit groupe d'hommes pour s'emparer du canoë, mais ils revinrent bredouilles avant midi. En effet, les Aborigènes avaient récupéré tous leurs objets pendant la nuit et détruit leurs gunyahs ou huttes d'écorce. L'emplacement était désert et complètement abandonné.  

Plus loin, à un endroit nommé par Oxley Refuge Camden, près d'un lac, l'expédition décida de construire leur propre canoë avec des matériaux locaux. Ils réussirent avec quelques difficultés. Oxley pensa que les Aborigènes de la région semblaient « très nombreux » mais étaient « timides ». Il remarqua la présence « de nombreux grands canoës sur le lac », et ajouta que l'un d'eux pourrait largement suffire à leurs « besoins ». Il releva aussi, une fois de plus, l'abondance de poissons dans les marais et les baies. À l'aide de leur canoë improvisé, l’expédition traversa des cours d’eau et progressa vers le sud non sans quelques difficultés. Finalement, ils atteignirent, sans le savoir, ce qui était sans aucun doute l'embouchure de la rivière Manning :  

Notre sommes donc retournés à la plage, et en traversant plus près de l'endroit en question, nous trouvâmes les ruines d'une hutte, qui avait été très certainement construite par des Européens puisque la hache et la scie avaient été employées. Quelques six kilomètres plus loin, vers le Cap Hawke, notre progression fut arrêtée par une grande crique dont l'embouchure était large de plus d'un kilomètre. C’était la marée haute et la mer s'ybrisait sur toute sa largeur avec une force incroyable, nous donnant peu d'espoir, équipés comme nous l’étions, de pouvoir la traverser.  

Dans cet extrait du journal de l'expédition, Oxley nous apporte des preuves (les ruines d'une hutte) qui nous permettent d’envisager un contact antérieur d’une nature inconnue. 

13 Ibid.  
* Lord Camden était le Ministre anglais responsable des colonies.  
entre Européens (marins abandonnés ou détenus en cavale) et Aborigènes. L’histoire de cette hutte de construction européenne, trouvée légèrement au nord de l'embouchure de la Manning, reste encore de nos jours un mystère entier.

Selon les détails donnés dans les descriptions publiées dans ce journal de l’expédition l’équipe d’Oxley avait manifestement atteint la barre de l'embouchure nord de la rivière Manning, barre qui se caractérise par le fracas de ses puissantes vagues déferlant sur la rive du large. L'expédition avança d’environ un kilomètre dans l'embouchure où elle trouva de la bonne herbe et de l'eau pour satisfaire les animaux chargés et épuisés. Oxley dépêcha alors un groupe explorer les rives, sur environ treize kilomètres, de ce qu'il considérait encore comme une crique. Ils ne trouvèrent aucun endroit leur permettant d'accéder au côté sud.

L'expédition se rappela alors la chaloupe qu'ils avaient précédemment découverte enterrée dans le sable à environ vingt-deux kilomètres au nord. Une équipe partit la récupérer. Les hommes passèrent la journée du 21 octobre à réparer le bateau, puis l'expédition (chevaux compris) put traverser la crique qu'Oxley avait nommé Lac Harrington (il s’agissait en fait de l’embouchure nord de la Manning). Ils poursuivirent leur progression vers le sud sur dix kilomètres et remarquèrent sur leur chemin des traces de la présence des Aborigènes.

Le 25 octobre, ils trouvèrent sur la plage l'épave d'un petit vaisseau, le Jane de Sydney. Le lendemain ils en découvrirent une autre, celle du brick Governor Hunter. Plus tard dans l'après-midi, alors que l'expédition allait se reposer pour la soirée, une alerte fut donnée selon laquelle des Aborigènes avaient transpercé d’un coup de lance l’un de leurs compagnons dans le bush :

Avant de traverser [une des nombreuses criques], nous les avions vus [les Aborigènes] en grand nombre sur la rive opposée, à peu près soixante-dix de tout âge; mais en nous voyant embarquer dans notre bateau, ils mirent leur canoë à l’eau et partirent trois ou cinq kilomètres plus loin, tout en restant sur la rive sud. Sur la rive nord nous ne vîmes pas d’IIndigènes, et bien que sur les deux côtés du lac nous étions préparés à les recevoir, s'ils s'étaient présentés en grand nombre sur la plage ; on ne se méfiait pas d’une attaque individuelle. Un des hommes, William Blake, était entré dans les broussailles à cent mètres du reste du groupe sur la rive nord,
pour couper un palmiste: il en avait coupé une moitié quand une lance lui transperça le dos, sa pointe coincée au niveau du sternum. En se tournant pour voir d'où il avait été attaqué, il en reçut une autre qui lui perça de quelques centimètres la partie inférieure du corps : il laissa tomber sa hache, qui fut aussitôt saisie par un [I]ndigène, le seul qu'il vit. Le principal but de l'attaque avait sans doute été de prendre la hache.\footnote{Oxley, \textit{Journaux de deux Expéditions}, pp. 344-345.}

Les compagnons de Blake le transportèrent immédiatement dans le bateau et l'emmenèrent sur la rive sud. Harris, le chirurgien, réussit à extraire les deux lances, mais les blessures étant graves, il restait peu d'espoir qu'il survive. Un camp fut installé près de l'épave du \textit{Governor Hunter}. Blake survécut malgré tout et se rétablit.

Juste avant le coucher du soleil, les Aborigènes se réunirent en grand nombre. Dans l’obscurité, les explorateurs purent compter quatorze feux de camp dans les alentours. Les Européens pour une raison ou une autre, ne craignaient pas une attaque dans la nuit. Oxley affirma plus tard que les Aborigènes n’avaient pas le temps d’organiser une attaque car l’expédition ne restait jamais longtemps au même endroit.\footnote{Oxley, \textit{Journaux de deux Expéditions}, p. 343.}

Le mauvais temps et le blessé ralentirent l'avancée de l'expédition vers le sud. On aperçut de nombreux Indigènes sur les plages ou dans leurs canoës sur les lacs alors que l'expédition éprouvait des difficultés à atteindre sa destination. Oxley pensait que les Aborigènes les évitaient. Les membres de l’expédition n’avaient de toute façon aucune envie de faire plus ample connaissance. Les relations s’étaient considérablement détériorées depuis l’attaque de Blake.

Un autre incident se produisit néanmoins le 30 octobre :

Nous venions de monter les tentes, quand un certain nombre d'Aborigènes non armés (dont une femme et un enfant) apparurent sur une colline voisine. Puisqu’ils venaient pacifiquement, ils furent reçus de la même façon. Ils s’approchèrent des tentes sans aucune hésitation, et en une heure, leur nombre s’éléva à trente hommes, femmes et enfants. La plupart de ces gens semblaient venir de Newcastle. Ils formaient un groupe apparemment amical et paisible. Nous fimes notre possible pour qu’ils restent bien disposés à notre égard, en rasant les hommes, coupant les cheveux des enfants et leur donnant les quelques petits objets qui ne nous étaient...
pas indispensables. Nous espérions que notre gentillesse pourrait rendre service à d'autres personnes, qui pourraient se retrouver parmi eux dans d'autres circonstances. Leur manque de jalousie envers leurs femmes semblait indiquer que leurs bonnes faveurs pouvaient être facilement achetées. Quoi qu'il en soit, nous ne profitâmes pas de ce privilège. Comme ils avaient allumé leurs feux près de nos tentes, ils nous paraissaient s'être installés pour la nuit. Leur départ vers 21 heures fut attribué au temps menaçant et au manque d'abri mais nous pensions qu'ils nous rendraient une visite amicale le lendemain.\textsuperscript{18}

Il s’agissait pour Oxley du point culminant des relations entre Aborigènes et Européens dans la région de la Manning. Oxley lui-même qualifia ces contacts d’amicaux, cordiaux et familiers.

Le lendemain, la situation se dégrada. L’incident eut lieu alors que le docteur Harris et George Evans se baignaient dans la retenue d’eau salée située à 150 mètres de leur tente. Alors qu’Evans commençait à se rhabiller, quatre Aborigènes apparurent sur les falaises surplombant la plage et commencèrent à jeter des lances. Harris bondit dans l’eau, suivi d’Evans qui venait d’échapper de peu à une lance. L’alerte fut donnée et on poursuivit les Aborigènes sur une courte distance avant qu’ils ne disparaissent dans le bush de la colline. Peu de temps après, alors qu’Oxley écrivait son compte rendu de l’événement avec Harris et Evans, une pluie de lances tomba des hauteurs sur leur tente. Malgré les gardes qui étaient stationnés sur la colline, l’une des lances s’enfonça aux pieds même d’Oxley. Des membres de l’expédition chassèrent les Aborigènes de la colline, et ceux-ci s’éloignèrent très vite.\textsuperscript{19} L’expédition progressa ensuite vers le sud, sans aucun incident, en suivant la plage sur vingt kilomètres. Ils trouvèrent dans la soirée un endroit bien dégagé qui devenait une île à marée haute, cette position paraissait les protéger de toute attaque.

Tout en établissant leur campement, ils aperçurent trois Aborigènes qui s’approchaient, en longeant la plage. Ils venaient de Port Stephens et ils ne semblaient pas être armés. Chacun d’eux portait un gros poisson, des « gages de conciliation » d’après Oxley. Deux Aborigènes s'arrêtèrent à environ 300 mètres du campement de l'expédition et, ne recevant aucun encouragement, attendirent quelques minutes, avant

\textsuperscript{18} Oxley, \textit{Journaux de deux Expéditions}, pp. 347-348.
\textsuperscript{19} Oxley, \textit{Journaux de deux Expéditions}, pp. 348-349.
de se retirer « très rapidement » vers leurs compagnons lointains. Oxley lui-même avait alors durci son attitude envers le peuple aborigène : « j'avais décidé que s'ils s'étaient avancés plus près, nous aurions fait un exemple, et dorénavant, je n'accepterai plus qu'ils s'approchent de nous. » Ces mots étaient de mauvais augure pour l'avenir des relations entre Blancs et Noirs dans la colonie de la Nouvelle-Galles du Sud.

Le dernier jour du voyage d'Oxley, un nombre considérable d’Aborigènes armés s'aligna au fond de la plage et se contenta de regarder le groupe partir. Oxley envoya quatre hommes de l'autre côté de la plage pour dégager la rive et les guerriers aborigènes se retirèrent rapidement. Oxley avait dès lors perdu tout espoir de développer de bonnes relations avec les Aborigènes. L'après-midi, le groupe arriva sain et sauf à Port Stephens. Le 5 novembre, ils atteignirent Newcastle.

À la mort de John Oxley en mai 1828, on déclara que sa participation « au développement des richesses de cette colonie était très appréciable et que son Nom (sic) [serait] à jamais associé au début de son essor. » Ses expéditions avaient aussi sonné le glas de la culture tribale et de la société traditionnelle dans les régions qu'il explora, surtout la région littorale de la Manning de la Nouvelle-Galles du Sud.

Les rencontres entre Blancs et Noirs qui eurent lieu lors de l'expédition d'Oxley dans la région de la vallée de la Manning constituent un exemple typique des relations raciales des débuts de la période coloniale de l'histoire australienne. Comme l'historien Geoffrey Blainey l'a expliqué, ces premières rencontres se caractérisaient par « un mélange de bonne volonté et de suspicion ». Un autre éminent historien australien, Alan Atkinson, a souligné, plus récemment, que l’on pouvait dépeindre les premiers échanges entre Aborigènes et Européens par un phénomène de « cadeaux et vols » plutôt que par un quelconque échange de paroles. Bonne volonté, suspicion, cadeaux et vols,

---

20 Oxley, Journaux de deux Expéditions., pp. 349-350.
21 Oxley, Journaux de deux Expéditions, pp. 350-351.
22 Sydney Gazette and New South Wales Advertiser, 30 Mai 1830.
ainsi qu'un manque de communication verbale caractérisèrent certainement les relations raciales lors du voyage d'Oxley le long de la côte nord de la Nouvelle-Galles du Sud.*

L'expédition d'Oxley avait parcouru tout un paysage profondément aborigène qui leur donna un aperçu de la richesse et de la complexité de la culture aborigène et de son utilisation de l'environnement. Elle fut malheureusement mal observée et incomprise. Les membres de l'expédition n'avaient aucune conception de l'importance donnée au territoire par la culture aborigène. L'objectif d'Oxley était de chercher de nouvelles terres pastorales pour la colonie. Il croyait manifestement en l'idée de *terra nullius*, selon laquelle les Aborigènes n'avaient aucun droit de propriété sur la terre qu'ils occupaient, sur laquelle ils chassaient et qu'ils avaient connue et comprise depuis plusieurs siècles.

Les rencontres d'Oxley avec les Aborigènes pendant son voyage démontraient l'instauration de relations de pouvoir dominées par le mousquet, qui avait été utilisé pour tuer des kangourous. Elles avaient dévoilé l'effroi des Aborigènes à la vue du cheval qui leur paraissait un animal bien étrange. Les Aborigènes savaient aussi que toute dispute ou malentendu pouvait se révéler fatal. En effet, leurs observations perspicaces leur avaient permis de bien comprendre les dangers de l'arme à feu. Oxley écrivit dans son journal des commentaires sur les Aborigènes qui peuvent apparaître ambigus aux lecteurs modernes : d'abord, il se réjouit de voir sur le littoral « l'aspect joyeux des nombreuses fumées venant des feux de camp » qui révélaient une assez nombreuse population. Pourtant, il avait déjà lu des rapports qui décrivaient les Aborigènes comme des êtres « perfides » et il les soupçonnait de mauvaises intentions. Il leur fit brusquement peur avec son cheval et ses armes et il s’avéra incapable de communiquer avec eux d'une façon cohérente. Puis il les invita dans son camp et leur donna même quelques petits cadeaux, rasa les hommes et coupa les cheveux des jeunes enfants. Pendant un court instant, de bonnes relations familières semblèrent s'être établies. À plusieurs reprises, il offrit des hameçons et des peaux de kangourous et troqua un tomahawk contre l'utilisation d'un canoë dont il avait besoin pour traverser la rivière. Lors de l’attaque de Blake, les Aborigènes s’emparèrent d’un autre tomahawk.

* En raison de sa longueur, on parle de la côte nord et de la côte sud de la Nouvelle-Galles du Sud, Sydney servant de repère (Sous-entendu littoral au sud de Sydney ou littoral au nord de Sydney).
La possession de ces deux tomahawks symbolise le début d’un changement technologique dans la culture aborigène.

Oxley ne comprit pas vraiment que les « nombreux Indigènes » étaient prêts à protéger leur territoire tribal de toute invasion. Leurs gages de conciliation, comme les gros poissons, ne furent cependant acceptés qu’avec suspicion et dédain. Oxley renonça trop facilement aux opportunités d’établir des relations amicales, cordiales et franches avec les Aborigènes. Vers la fin de son expédition, il avait considérablement durci son attitude envers eux. Leurs relations se résumaient en un échange de balles de mousquet contre des lances. Le sentiment de supériorité d’Oxley avait anéanti la possibilité d’un grand nombre d’ententes dignes d’intérêt.

De par son invasion du territoire tribal, l’expédition dirigée par Oxley mit fin à la vie traditionnelle des Aborigènes de la Manning. La vie ne serait plus jamais la même et les deux groupes, Noirs et Blancs, se trouvaient engagés dans un combat inégal au sujet d’un droit à la propriété qui avait été jusque là incontesté. La venue d’Oxley était le présage d’un changement culturel et social spectaculaire et de l’invasion permanente des colons britanniques qui allait suivre.
Chapitre 2

La culture aborigène et l’impact de l’invasion coloniale

L’histoire des deux tomahawks de l’expédition d’Oxley a une portée considérable. En effet, on peut se demander pourquoi les Aborigènes de la Manning les prirent avec autant d’empressement.

Le tomahawk européen ressemblait beaucoup par sa nature et sa fonction à la hache de pierre emmanchée ou hachette des Aborigènes. C’était un outil formé d’une pierre que l’on avait aiguisée au sol et attachée au manche en bois avec une corde en cheveux humains. Presque tous les observateurs de la vie et de la culture aborigènes, dans toute l’Australie de l’est durant la fin du dix-huitième et le début du dix-neuvième siècles, ont remarqué que la hachette, ou tomahawk de pierre, était un outil très répandu, utilisé pour de nombreuses tâches. La hachette était en effet l’une des armes ou outils les plus utiles et polyvalents que les Aborigènes de la côte mi-nord de Nouvelle-Galles du sud possédaient. Les hommes aborigènes ne quittaient jamais leur campement sans leur hachette. Grâce à elle, un homme grimpait à un arbre rapidement et avec beaucoup d’adresse en taillant des encoches dans le tronc. Avec la hachette en pierre, il ouvrait des sections d’arbres pour en chasser les opossums de leurs creux, fendait les troncs pour en extraire le miel ou les œufs d’insectes ou larves, coupait des feuilles d’écorce pour construire des canoës ou des abris, abattait de petits arbres et taillait du bois pour fabriquer des lances et des massues, ou effritait de la pierre pour l’insérer dans les têtes de lances. Il tuait aussi les plus gros animaux de chasse tels les kanguroos et les wallabies pour leur consommation puis les dépouillait et nettoyait leurs peaux. Les différentes utilisations de cet outil étaient en fait si variées qu’il serait difficile de toutes les énumérer.25

Certains détails du mode de vie traditionnel des Aborigènes de la Manning et d’autres Aborigènes du littoral dont le territoire s’étendait immédiatement au nord et

au sud ont vraisemblablement été perdus pour toujours. D’autres informations ont été préservées par les premiers anthropologues et les autres observateurs européens. Ces derniers abordaient la culture traditionnelle avec leurs préjugés européens qui pouvaient lui être ou non favorables. Il existe au moins deux récits de la gaboora, l’initiation de jeunes des différentes tribus de la région à leurs droits, privilèges et obligations de l’âge adulte. L’un a été écrit par Phillip Cohen qui observa en 1838 une gaboora dans le district sud de la rivière Hastings, près de la Manning. L’autre est une description détaillée laissée par W. J. Enright qui observa le même rituel à Forster, un lieu de réunion important au sud de la Manning. La description d’Enright est plus précise et complète. Enright a rédigé plusieurs articles anthropologiques essentiels sur les Aborigènes du littoral nord qui furent publiés dans le Journal of the Royal Society of New South Wales à la fin du dix-neuvième siècle.

Philip Cohen commence son récit en précisant que très peu d’Européens avaient eu le privilège d’assister à une gaboora dans son intégralité. Il proclama, sans doute avec raison, que toutes les tribus organisaient cette « cérémonie naturelle, vénérée et très importante », mais chacune la faisait à sa façon. La civilisation aborigène pratiquait la cérémonie d’initiation à l’âge adulte dans tout le continent.

Dans les régions côtières, les cérémonies de passage de l’enfance à l’âge adulte étaient célébrées dans des endroits retirés qui étaient, en général, contigus soit à une montagne, soit à une colline abrupte au milieu d’une forêt dense. L’endroit devait être à l’écart et complètement isolé des femmes. Toute femme ou fille qui assisterait à cette importante cérémonie réservée aux hommes, serait punie de mort immédiate pour son indiscrétion.

Phillip Cohen assista à une cérémonie quelque part près de la basse rivière Hastings en 1838 et écrivit son récit en 1897. Dans sa jeunesse, il avait été très proche du peuple Biripi qui l’avait nommé Murrawemba ou Bon Ami. Il s’estimait très honoré et fortuné d’être accepté des différentes tribus de la région. Il affirmait qu’il parlait « assez bien » leurs langues et qu’il avait plus d’une fois assisté à une cérémonie de gaboora ou initiation des jeunes lors des grands rassemblements des

différentes nations des peuples de la région, dont ceux de la Manning. La cérémonie de la *gaboora* ne se limitait pas à des tribus locales spécifiques, elle réunissait une vingtaine de garçons qui venaient de différentes tribus et endroits voisins. Pendant la durée de la cérémonie, les hostilités inter-tribales étaient temporairement suspendues.

Cohen assista à une *gaboora* à laquelle participèrent une vingtaine de garçons qui avaient, d’après son récit, entre seize et dix-sept ans. Ils avaient été réunis par des tribus voisines qui entretenaient des relations bilatérales. Avant que les cérémonies ne commencent, des échanges s’engageaient entre les tribus ou nations et les délégués allaient et venaient d’une tribu à l’autre pendant une certaine durée. Pour symboliser ces échanges un bâton-message ou *merri-merri* était nécessairement utilisé. Il s’agissait d’un bâton rond d’environ trente-huit centimètres de longueur et cinq centimètres de diamètre, décoré d’entailles sur toute sa surface avec quelques inscriptions “hiéroglyphiques” sur les extrémités. Il passait d’une tribu à l’autre avec une rapidité étonnante : il pouvait parcourir un circuit de trois à cinq cents kilomètres de campagne. Dans de telles circonstances, toute hostilité et animosité étaient suspendues et la paix régnait. La cérémonie avait un aspect religieux et ne devait être vue ni par les femmes ni par les non-initiés.

Pendant le mois qui précédait les cérémonies, les jeunes sélectionnés étaient tenus à l’écart des autres membres de la tribu et devaient suivre un régime alimentaire strict. Lors de ce campement, ou *muharoo*, on décorait, d’après Cohen, les jeunes de la façon suivante :

leurs genoux, coudes et fronts étaient peints et de grandes touffes d’herbes sèches étaient mélangées à leurs cheveux, et arrangées en une sorte de pyramide s’élevant à plus de soixante centimètres au-dessus de leur tête. De leurs ceintures d’herbes tressées qui entouraient leurs reins pendait des morceaux de peau de wallaby touchant presque leurs talons.

La nourriture qu’ils pouvaient consommer dans le campement était apportée et donnée par des hommes, membres de la famille et amis. Elle était présentée aux jeunes hommes alors qu’ils avaient le dos tourné. Pas un mot ne devait être échangé.

Sur le terrain sacré de la cérémonie, ou *keb-gebah*, se trouvaient de tous les côtés d’immenses arbres avec des encoches, des sculptures et des gravures qui
représentaient des animaux, des reptiles, des poissons, des insectes et des êtres humains entrelacés dans des formes et manières diverses. De grands tas de bois étaient soigneusement empilés dans toutes les directions. Le feuillage des plus petits arbres était taillé en formes fabuleuses. Les terrains choisis ou sacrés étaient débarrassés de tout bois tombé ou mort dans une circonférence d’environ 400 mètres.26

D’après W. J. Enright, cette cérémonie faisait de la puberté des garçons aborigènes une période de leur vie la plus riche en événements. Elle leur permettait d’être admis dans une confrérie dont les secrets étaient inviolables. Ils atteignaient alors la « dignité de l’homme adulte » qui leur donnait droit à « de plus grands privilèges que ceux dont ils jouissaient auparavant ».27

Cohen narra la cérémonie d’initiation des hommes Biripi, dont le territoire s’étendait de la rivière Hastings aux plaines de Rolland jusqu’à la Manning et apparemment à l’ouest jusqu’à Wauchope. Enright décrivit la cérémonie du peuple Kattang (Kutthung) ou Worimi, dont la langue était pratiquée de la Manning au nord jusqu’à Port Stephens au sud. Les langues Biripi et Kattang étaient toutefois apparentées.28

L’endroit réservé à l’initiation des Kattang ou des Worimi se trouvait à Forster. Il s’agissait d’un grand espace circulaire d’environ dix mètres de diamètre, appelé boolbung, qui ressemblait à une piste de cirque. Cet espace était relié à une autre piste ou cercle plus petit, le goonambung, qui se trouvait dans une partie très retirée du bush. On y accédait en suivant un sentier (goola) long d’environ 400 mètres. Les figures géométriques et les représentations d’animaux divers gravés sur les arbres ressemblaient à ceux décrits par Cohen. Au milieu de la plus petite piste (goonambung), un feu brûlait constamment pendant toute la durée de la cérémonie.

Comme dans le récit de Cohen, un messager initié portant un bâton-message, symbole d’autorité, convoquait les tribus voisines à la cérémonie. Enright précise

cependant que ce messager avait aussi un *bull-roarer* (goonanduckyer) et quelques morceaux de pierres incolores. Ni femme, ni homme non-initié ne pouvaient, sous peine de mort, voir le goonanduckyer ou le bâton-message. À l’approche d’un camp, le messager faisait tourner son goonanduckyer pour que les hommes les plus âgés (entièrement initiés) puissent l’entendre. Dès qu’ils distinguaient le son, ils savaient ce qu’il indiquait. Ils partaient alors à la rencontre du messager et l’escortaient jusqu’au camp. Après une soirée de divertissements, il leur remettait son invitation. Dès que celle-ci était acceptée, toute la tribu se préparait pour la marche, mais les femmes et les garçons non initiés ignoraient son but réel. En arrivant à proximité du terrain, on peignait en blanc et rouge des serpents et des cercles sur les corps des initiés. Ces derniers étaient ensuite escortés jusqu’à la piste du goonambung dans laquelle ils entraient en file indienne. Ils marchaient autour du cercle pour gagner leur siège qui se trouvait sur les bords. Chaque siège était orienté vers leur burri ou pays d’origine.

Une tache d’ocre rouge était peinte sur le front des pères dont le fils allait être initié. Il était ainsi possible de savoir non seulement le nombre de jeunes qui allaient être initiés mais aussi leur origine géographique et tribale. Les hommes initiés de la tribu hôte étaient encerclés par le rythme du goonanduckyer, au son duquel ils formaient une file indienne. Ils progressaient dans le goonambung et se présentaient aux nouveaux arrivants qui se levaient et s’avançaient vers le boolbung, tenant une petite branche d’arbre dans chaque main. C’est alors qu’ils communiquaient avec les femmes de la tribu hôte qui venaient juste d’arriver. Ils les saluaient et dansaient autour d’elles. Puis ils dépouillaient de leurs feuilles les branches qu’ils avaient apportées et les éparpillait sur le sol, pour symboliser probablement la perte de l’innocence en vue de lui conférer ce qu’Enright appelait la *toga virilus*, selon un vieux terme de comparaison d’origine romaine. Tout ceci était un préliminaire au rituel principal de l’initiation elle-même, qui allait se dérouler les jours suivants.

Quand le jour de l’initiation arrivait, les hommes initiés qui étaient les organisateurs, se rendaient au goonambung. Ils se barbouillaient tout le corps de graisse et d’écorce carbonisée de pommier (goondary) pour symboliser leur

L’*bull-roarer* est un instrument en bois ovale torsadé que l’on plaçait au bout d’une corde pour le faire tourner. Il émettait alors un son bizarre ressemblant à des hurlements, des rugissements. Cet instrument était utilisé pour annoncer les cérémonies et écarter les mauvais esprits.
responsabilité. Les garçons étaient eux-mêmes préparés séparément par leurs parentes qui les couvraient d’un mélange d’ocre et de graisse. Ils étaient aussi parés d’une ceinture d’où pendiaient deux queues.

Une fois les préparatifs finis, les jeunes s’avançaient vers le boolbung en compagnie des femmes et des enfants qui n’entraient toutefois pas dans la piste mais s’installaient en dehors, près des jeunes de leur tribu. Les femmes et les enfants s’allongeaient face contre terre et on les recouvrait de broussailles. Les jeunes initiés qui se trouvaient sur la piste étaient alors amenés avec des tapis sur la tête le long du goola hors de vue des femmes. Puis on les faisait s’allonger et on les couvrait avec les tapis. Le son du goonanduckyer « leur faisait comprendre la solennité de la situation » et préparait leur esprit, pendant que les femmes et les enfants devaient, sans être vus, se lever et se retirer vers un nouveau camp plus éloigné. Ils y danseraient chaque soir pendant toute l’absence des jeunes hommes qui étaient initiés.

Après le départ des femmes, on demandait aux novices de se lever et on posait les tapis sur leur tête afin de former un capuchon. Leurs gardiens ou les hommes les plus âgés les conduisaient alors le long du goola jusqu’au goonambung. En chemin, les ainés leur expliquaient scrupuleusement les significations secrètes et les légendes des figures gravées dans les arbres.

Quand ils arrivaient au goonambung, un camp était installé en forme de croissant ou demi-cercle avec deux feux à l’avant. Un espace plat était soigneusement dégagé et balayé. Les novices devaient rester en position assise ou couchée pendant que les ainés imitaient les cris de divers animaux et que l’on sonnait de temps en temps le goonanduckyer. Ils n’avaient le droit de communiquer ni avec les ainés ou les gardiens, ni entre eux. Une discipline du silence était strictement maintenue. Les os et les tendons étaient soigneusement retirés de la chair de leur nourriture et la viande que les garçons mangeaient était coupée en petits morceaux. Les garçons apprenaient les chansons sacrées de la tribu et leurs significations ainsi que les lois liées au système de classe. Ils commençaient à apprendre le langage secret des hommes qui leur était entièrement nouveau. Après plusieurs jours d’enseignement, d’autres hommes arrivaient du camp principal en imitant le cri du dingo. En arrivant, ils jetaient des broussailles qu’ils tenaient dans leurs mains et dansaient. Les gardiens
responsables des initiés ramassaient les broussailles et commençaient à danser tout en enlevant les feuilles et en les dispersant sur le sol plat. Plusieurs visites de ce genre avaient lieu avant la fin de la cérémonie d’initiation.

Avant de partir pour le camp des femmes, les garçons s’alignaient, la tête recouverte d’un tapis, alors que le goonanduckyer était brandi au-dessus d’eux. On retirait alors leur couvre-chef et les aînés les mettaient en garde de ne révéler aucun des secrets qu’ils avaient appris lors de leur séjour dans le camp reclus. Sur le chemin du retour au camp principal, les jeunes garçons se lavaient dans un ruisseau et on leur brûlait légèrement les poils. On les couvrait ensuite entièrement de terre de pipe avant qu’ils ne reprennent leur chemin vers le camp des femmes. Aux hurlements du cri du dingo qui annonçaient leur arrivée imminente, le goonanduckyer répondait en cadence.

À l’approche du camp, un groupe d’hommes du camp des femmes s’avançaient à leur rencontre. Ils transportaient des branches d’arbres qu’ils jetaient après avoir effectué une courte danse. Les hommes qui accompagnaient les novices ramassaient les broussailles et arrachaient leurs feuilles pour les éparpiller au sol.

L’approche du camp était annoncée par le son d’un barroway (un grand bull-roarer). En arrivant, les novices formaient avec leurs gardiens un cercle complet autour du camp. Les femmes qui étaient allongées par terre, pouvaient alors se lever et saluer leurs fils. Couverts de fine argile blanche, ces derniers étaient difficiles à reconnaître. Les fils prenaient les seins offerts de leur mère et faisaient semblant de les téter. Ensuite les femmes sortaient du cercle et les novices étaient complètement exposés au feu pendant un certain temps. Puis ils quittaient le camp pour retourner là où se trouvaient leurs affaires. Les gardiens restaient avec eux pendant la nuit.

Le jour suivant, les tribus conviées se préparaient à retourner dans leur territoire. Pendant leur voyage, les novices campaient dans des « camps de célibataires », à l’écart des aînés. Chaque nuit, ils s’approchaient un peu du camp principal jusqu’à ce qu’ils finissent par le rejoindre. Il leur fallait participer à des cérémonies d’initiation supplémentaires (au moins cinq) avant d’être autorisés à se marier. Chaque garçon initié recevait un nom secret qui ne pourrait jamais être utilisé.
en présence de femmes. Pendant les initiations, des marques en surface ou scarifications (*bheerammer*) étaient faites sur leur corps.\(^{29}\)

La population aborigène de la région de la Manning était relativement dense avant l’invasion de l’homme blanc et des corroborées de différentes sortes rassemblaient fréquemment quatre à cinq cents personnes. La densité de la population était fortement liée à l’abondance de nourriture trouvée dans la nature soit dans la rivière et autres points d’eau, soit sur la terre.

D’après certaines autorités, la langue Biripi était parlée du sud de la rivière Hastings jusqu’à la rivière Manning en passant par les plaines de Rolland et à l’ouest au moins jusqu’à la ville actuelle de Gloucester. La langue Kattang (Worimi) était parlée du sud de la Manning jusqu’au Port Stephens. Il semblerait que bien qu’apparentées, les langues Biripi et Kattang étaient distinctes. La zone géographique de la langue Kattang était plus grande que celle de la langue Biripi. Les peuples Biripi et Kattang étaient totémiques dans leur structure sociale et religieuse et avaient quatre divisions ou classes pour les femmes ainsi que pour les hommes.\(^{30}\) Le mariage n’était autorisé qu’entre membres de divisions spécifiques et n’était pas possible dans une même division.\(^{31}\) Les divisions portaient le nom d’animaux différents qui, étant vénérés et considérés sacrés, ne pouvaient être mangés.

Avant l’arrivée des Européens dans la vallée, les frontières tribales étaient bien connues et clairement délimitées. L’intrusion dans un autre territoire pour poursuivre un gibier était considérée comme une offense grave et déclenchant en général des hostilités. À l’intérieur des frontières tribales, qui étaient délimitées par des particularités géographiques, les gens se déplaçaient d’un endroit à l’autre en fonction des saisons à la recherche de gibier ou de poissons. Ils campaient périodiquement aux mêmes endroits de génération en génération, sauf si une raison particulière les conduisait à les abandonner complètement. Le choix d’un site dépendait de trois facteurs : sa proximité d’une source d’eau douce, ses ressources suffisantes en vivres et sa position stratégique en cas d’attaque.


L’atmosphère qui régnait autour du camp d’un clan d’Aborigènes est d’une certaine manière appréhendée dans cette description européenne (malgré quelques sous-entendus racistes) :

La soirée approche et au début seules quelques vieilles personnes et des groupes de négrillonnes nues sont visibles. Les vieilles femmes apportent de l’eau et du bois, avec lequel elles réapprovisionnent les feux. Leurs cheveux gris dévoilent leur âge, elles sont courbées et ridées, mais leurs yeux sont brillants et perçants et leurs dents sont encore en bon état. Quant aux enfants, ils forment une équipe aussi joyeuse que celle d’enfants de n’importe où…Maintenant les femmes qui ont été à la pêche reviennent de la plage avec de petits paniers en écorce ressemblant à des canoës, remplis d’huîtres, de coquillages, de merlans ou de mulets. Celles qui sont allées creuser pour trouver des racines et des ignames reviennent bien approvisionnées et lancent parfois à celles qui sont restées s’occuper du feu un bandicoot, un opossum ou un rat kangourou. Les hommes sont en retard car ils sont partis chasser dans les collines, là où ils avaient brûlé un mois auparavant un endroit avec de vieilles herbes. Depuis l’herbe a poussé verte et délicate et les wallabies et les kangourous se sont regroupés là, appréciant le pâturage tendre et savoureux. Tôt le matin les hommes accompagnés des garçons ont pris lances, boomerangs et nulla nulla*. Ils ont formé un grand cercle autour du gibier insouciant. Petit à petit,

* Nulla nulla : un gourdin aborigène.
ils l’ont soigneusement fermé, silencieusement et lentement, jusqu’à ce que le cercle soit si réduit que les animaux s’inquiètent et essayent de s’échapper. Maintenant, de tout côté, des cris s’élévent et les marsupiaux déroutés rencontrent de toute part des boomerangs tourbillonnants et des lances volantes.\(^{32}\)

Au cours de cette chasse, les wallabies ont été transpercés d’un coup de lance ou assommés alors qu’ils tentaient de se faufiler entre les lignes de chasseurs. Les kangourous se faisaient refouler à chaque tentative de passage à travers le cercle de garçons et d’hommes agiles. Il fallait les maintenir à distance en raison des griffes acérées de leurs pattes arrière qui pouvaient devenir des armes dangereuses. Toutefois les lances et les boomerangs suffisaient pour faire face à ces animaux puissants. Le gibier mort et les armes étaient ensuite rassemblés pour être ramenés au camp. Des feux étaient rapidement allumés pour cuire tout le gibier que l’on pouvait consommer sur place.

Alors que les hommes rentraient de la chasse lourdement chargés de gibier, le camp principal s’animait. Les braises rouges des feux sur lesquels on cuisinerait le repas du soir brillaient. D’autres flambaient pour fournir plus de chaleur alors que la nuit tombait. Une vieille femme se préparait peut-être à cuire un opossum : elle le prenait par la queue et le lançait dans le feu. Une odeur âcre de fourrure brûlée s’élevait. Elle le tournait plusieurs fois puis le sortait et enlevait la fourrure carbonisée en la frottant avec un morceau d’écorce filandreuse. Puis elle ratissait la braise d’un côté pour faire une place dans la fine cendre blanche. Elle y posait l’opossum et le recouvrait soigneusement, empilant les braises et quelques brindilles fraîches dessus et autour de la bête. Quelques minutes suffisaient pour le cuire à moitié. Elle le retirait alors du feu, l’ouvrait avec un coquillage dur ou une pierre, le farcissait d’herbe verte et le laissait sur les cendres un peu plus longtemps. La viande d’opossum était alors servie chaude et juteuse.

Les animaux plus gros étaient d’abord dépouillés de leur fourrure, puis on les enveloppait de feuilles avant de les mettre dans les cendres et les faire cuire de la même façon. Serpents, lézards, roussettes, rats, chenilles, larves, larves de guêpes et autres insectes permetaient de varier le régime alimentaire. Les lois concernant la nourriture

---

devaient être respectées et de nombreux animaux et oiseaux étaient tabous pour les jeunes et les femmes, à différentes époques précises de leur vie.\textsuperscript{33}

Sur les parties côtières de la Manning et dans les cours d’eau marins et les lagunes, différentes sortes de fruits de mer constituaient la principale source de nourriture des peuples Biripi et étaient indispensables à leur bonne santé. Avant l’invasion des Européens, le crabe de boue ou crabe des mangroves (\textit{boorilook}) proliférait, en particulier dans les estuaires de la Manning. En été, les femmes et les enfants les attrapaient à marée basse avec de longs bâtons crochus à l’extrémité pour les faire sortir de leur nid ou de leur cachette. Ils étaient cuits pendant environ vingt minutes sur des cendres chaudes. La cuisson était terminée quand leur carapace vert-gris devenait rouge vif.

Les poissons, surtout les poissons plats (\textit{mabuiag}), poissons-chats (\textit{willung}) et mulets (\textit{markoro}) étaient aussi des éléments importants du régime alimentaire des Biripi. Seul le requin (\textit{tinoke}) n’était pas mangé car il était un totem de la tribu. Les hommes comme les femmes péchaient adroitement dans les rivières, lacs et estuaires. La pêche pouvait se faire de trois façons différentes. Depuis la poupe de leur canoë, les hommes transperçaient les poissons avec les flèches de leur arc ou avec des lances à poissons faites de tiges du \textit{xanthorrhoea}\textsuperscript{*} dont le bout était recouvert d’une pointe fabriquée avec l’écorce d’un eucalyptus qui avait été durcie par le feu. Ils pouvaient aussi utiliser des cerceaux, d’un mètre et demi de diamètre, réalisés avec des plantes grimpantes locales tissées en petits filets. Ces épuisettes pouvaient être employées soit de leur canoë soit dans des eaux peu profondes. Leur troisième technique consistait à construire des pièges circulaires dans les courants ou dans les zones à marées avec des pierres trouvées dans les environs. Ces pièges de pierre étaient installés en deçà des marques de marée haute et de marée basse. Les poissons nageaient dans ces pièges lorsque la marée montait. À marée haute les hommes et les femmes formaient un cercle humain autour des murs de pierre du piège et les hommes, de leurs lances transperçaient alors les plus gros poissons, mais laissaient les plus petits libres pour assurer la sauvegarde de l’espèce.

\textsuperscript{33} Palmer, “Mémoires sombres: La vie d’un Noir australien.”

\textsuperscript{*} \textit{Xanthorrhoea}, \textit{grass tree} ou \textit{black boy} - plante australienne avec de longues tiges droites qui servaient aussi à fabriquer les hampes des lances.
Les gens ramassaient, le long de la côte du territoire Biripi, de nombreuses écrevisses (*yinga*) dans les petits récifs et les affleurements rocheux. On les faisait cuire comme les crabes. Les huîtres, en particulier les huîtres de boue, faisaient partie de la nourriture des Biripi. 34 Les oiseaux étaient chassés été comme hiver. En été, dans les terres basses et les marais, le boomerang était utilisé pour tuer le canard noir (*karangi*), les cygnes noirs (*koolwanuk*), les pélicans et autres oiseaux d’eau. En hiver, les Biripi retournaient dans les collines et régions montagneuses pour capturer les perroquets rois (*gir gir*), la dinde native (*ghin-doo-ee*), les cacatoës blancs (*terripi*) et les pigeons (*wonga*). Après avoir été plumés et vidés, les oiseaux étaient toujours cuits sur le dos dans les cendres de petits feux. Les plus gros oiseaux restaient plus longtemps dans les cendres. 35


Le mariage était une question complexe. Un homme qui était en âge de se marier ne pouvait choisir une femme ni de son clan (ou totem) ni de celui de sa mère. Il devait épouser une personne appartenant à un clan ou totem prescrit. Un autre obstacle au mariage était que les hommes âgés pouvaient avoir deux ou trois femmes chacun; or en général on trouvait moins de femmes que d’hommes dans les territoires voisins. 36 Certains hommes devaient attendre la fin de la trentaine ou début de la quarantaine pour se marier en raison du manque de femmes disponibles dans les totems ou divisions approuvés.

*****

Cependant, il ne restait plus beaucoup de temps à vivre à la paisible civilisation aborigène de la région de la Manning que nous venons de décrire.

En 1824, l’influeante Compagnie Agricole Australienne était établie à Londres avec un capital initial d’un million de livres sterling. Elle demanda au Gouvernement britannique une concession de terre de cinq cent mille hectares de “terrains vagues” ou terres inoccupées de la Couronne de la colonie de Nouvelle-Galles du sud. La compagnie voulait développer une industrie de laine, d’élevage de bovins et d’autres animaux de basse-cour ainsi que cultiver des vignes, des oliviers, du lin, produire de la soie et de l’opium. John Oxley, qui avait exploré la bande côtière de la vallée de la Manning, était l’un des plus importants actionnaires de la Compagnie. Le Port Stephens lui paraissait être un port idéal et la compagnie décida, en termes vagues, que cet endroit serait l’une des concessions de terre. L’importante concession de Port Stephens allait inclure un territoire qui s’étendait du Port Stephens au sud jusqu’à la vallée de la Manning au nord. Une étude devait dès lors être conduite pour en décider des limites exactes.37

Henry Dangar, sous la direction d’Oxley, explora la Manning à la fin de 1825 mais il ne découvrit rien de nouveau. Presque au même moment, en novembre, Robert Dawson, le premier directeur du domaine de la Compagnie de Port Stephens, débarqua à Sydney à la tête de deux bateaux de soixante-neuf hommes, femmes et enfants, de chevaux et de six cents moutons et bovins. Tout ce monde devait s’installer dans le domaine de Port Stephens. La civilisation aborigène et le paysage totémique des eaux de la Manning en seraient profondément perturbés.


36 Palmer, “Souvenirs sombres.”
suivante dans les lettres écrites par certains membres de la compagnie « la rivière Manning ». Le petit groupe dirigé par Dangar suivit la rivière jusqu’à son entrée sud à la mer, la crique Farquhar, remarquant avec justesse qu’elle se divisait en deux bras. Il présuma que le bras nord coulait dans la crique de Harrington, mais ne chercha pas à le confirmer par une exploration. Il rejoignit alors le groupe principal qui retournait à Port Stephens.

Dawson s’empressa d’aller à Sydney et la concession de la Compagnie Agricole Australienne fut approuvée. Elle s’étendait de la mer à l’est, jusqu’à la rivière Williams à l’ouest et à la rive sud de la rivière Manning au nord. La compagnie s’était appropriée un territoire immense qui convenait aux activités de pâture. La concession fut plus tard modifiée pour exclure le cordon littoral. En octobre 1826 Dawson voyagea au nord pour confirmer la position de la Manning.

En juillet 1827, l’expédition de Thomas Florance fut plus importante. Florance était un géomètre du gouvernement qui devait, pour la première fois, effectuer un relevé topographique précis de la position de la Manning en tant que frontière au nord. Ce relevé se fit par voie terrestre, ce qui perturba profondément les installations aborigènes des alentours. Des tentatives de relevé par la mer avaient déjà été organisées à partir de la crique Farquhar mais elles avaient toutes échoué. Florance et son équipe quittèrent Newcastle le 2 avril 1827 sans avoir prévu la résistance que les Aborigènes allaient organiser pour protéger leurs territoires tribaux. L’expédition trouva la source de la rivière Williams mais fut retardée par un temps pluvieux, par le besoin de renouveler leurs rations ainsi que par d’autres difficultés.

Juste avant d’atteindre la Manning, le groupe d’inspection de Florance rencontra une résistance importante, déterminée et bien organisée. Ils furent attaqués par environ trente Aborigènes qui essayèrent de mettre fin à l’expédition en faisant rouler de grosses pierres du haut d’une colline abrupte qui surplombait un chemin qu’il fallait suivre. Une des grosses pierres passa juste devant le groupe et abattit un arbre imposant. Les tirs d’un mousquet dispersèrent temporairement les Aborigènes mais ils s’en étaient tirés à bon compte et d’autres incidents allaient suivre. Notamment l’attaque de la rivière

38 Ramsland, *Une lutte contre l’isolation*, pp. 10-16.
Barnard du 13 juin lors de laquelle l’expédition fit face à une vingtaine d’Aborigènes.
Les tirs de mousquet allaient à nouveau disperser les Aborigènes.

Le 16 juin, Florance qui devait traverser un affluent de la Manning après avoir eu des difficultés à trouver un endroit propice, écrivit :

Je décidai alors de construire un canoë pouvant transporter huit hommes, ce qui fut fait le 19 juin. Malheureusement, après l’avoir mis à l’eau, je compris que personne ne pouvait le diriger. Il fallut donc que je fasse les trajets pour transporter les bagages, les hommes … et même les animaux. Alors que j’avais déposé la moitié des équipements avec deux hommes, voilà que les [N]oirs apparurent soudain sur chacune des rives. Ils nous suivirent et au bout d’environ deux kilomètres l’un des [N]oirs devint très vêhêmement, cherchant à inciter les autres à agir. Je décidai de lever les instruments de mesure, d’amorcer les mousquets (trois), et fis toutes les préparatifs possibles pour refouler l’attaque d’un si grand nombre d’Aborigènes les plus résolus que je n’aie vu en une fois. À un moment, ils avancèrent avec audace et alors qu’ils commençaient à nous encercler, le Chef s’approcha d’environ dix mètres de moi, couvrant son corps de son bouclier. Il fit glisser sa lance et la dirigea sur moi, tout en m’ordonnant de poser “Wichie Moaka”, qui semblait vouloir dire nos tomahawks et couvertures. (Il s’agissait en d’autres termes, de nous rendre ou d’en subir les conséquences). Comme le chef me menaçait de sa lance, je le menaçais aussi avec mon fusil jusqu’à la troisième fois, quand j’aperçus les autres [N]oirs qui levaient leur lance et brandissaient des massues, attendant avec impatience d’achever les ravages que l’arme de leur chef pouvait occasionner… Je tirai sur lui en visant la poitrine et en ordonnant aux autres hommes de faire de même. Le destin de leur roi fut vite scellé…les autres [N]oirs sortirent de derrière les arbres. Je rechargeai mon fusil et avançai vers plusieurs d’entre eux et en fit tomber un autre. Ils commencèrent alors à tous se replier et nous pûmes continuer notre inspection jusqu’au coucher du soleil.39

Ne serait-ce que d’un point de vue officiel, la première goutte de sang aborigène avait coulé inutilement dans la Manning à cause de l’homme blanc. Dans cet exemple, le mousquet s’était montré supérieur à la lance, qui n’avait semble-t-il pas été utilisée contre les Européens. Cet incident était dû à un malentendu tragique et à un manque de communication. En raison de leur culture traditionnelle de chasse et de cueillette, les


*****

41 Dowd, “Thomas Florance,” p. 94.
42 Dans B. T. Down, p. 95.
Pour les Aborigènes des alentours, la vie ne serait jamais plus la même dès que les contacts avec les pionniers européens devinrent continus. Il ne s’agissait pas simplement d’une affaire de trocs de couvertures ou de hachettes en fer. Les demandes de nouveaux pâturages pour la colonie allaient radicalement transformer le paysage. Les forêts qui abondaient de kangourous, de wallabies, d’opossums, de koalas et d’émeus allaient être défrichées et dépouillées de leur faune. Les abondantes réserves de fruits de mer et de poissons de rivière connaîtraient une diminution plus lente. L’habitude de vivre en été dans les terres basses et dans les régions montagneuses en hiver serait complètement perturbée. Le bouleversement étant accéléré par le déboisement et l’embrasement des forêts. Européens et Aborigènes s’affronteraient vivement pour la terre puis un certain compromis, quant à la présence des uns et des autres, se développerait graduellement. L’augmentation du nombre de concessions de terre disponibles pour les colons immigrants et les détenus qui avaient purgé leur peine, donna aux Européens un avantage considérable.
Chapitre 3

La période coloniale, 1829-1901

Maintenant que la rivière Manning est ouverte et que n’importe qui peut choisir les riches taillis de cèdres, on peut raisonnablement prévoir un surplus de réserve de beau bois. La quantité de cèdres de la Manning sera suffisamment importante pour fournir 2000 tonnes annuellement.45

Avant les années 1850, la vallée de la Manning était, du point de vue des installations européennes et de leur population, un endroit éloigné et isolé. La ville de Taree ne commença à se développer que bien après 1846. La période des années 1770-1840 représente un prélude prolongé à la dépossession complète des terres aborigènes. En effet, à partir de 1829, seules quelques installations européennes peu peuplées existaient dans la vallée. La population aborigène était encore prédominante. Entre 1828 et le milieu des années 1830, la coupe itinérante de cèdre était la principale activité économique des Européens.

Les Aborigènes de la Manning et les coupeurs de cèdres

Les coupeurs de cèdre européens formaient un groupe d’hommes endurcis qui vivaient en marge de la société. Néanmoins, ils établirent de bonnes relations avec les peuples aborigènes car ils avaient besoin de leur aide pour repérer le précieux cèdre rouge qui devenait de plus en plus rare dans la forêt dense et les taillis sombres. Des années 1820 jusqu'à bien après la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, le bois australien constituait une exportation importante. L’argent que l’on pouvait gagner avec le cèdre rouge, ou « or rouge » comme on l’appelait souvent, dépassait souvent les attentes les plus extravagantes.

45 Sydney Gazette and New South Wales Advertiser, 20 Octobre 1929 ; voir aussi P. J. Hurley, Red Cedar (Sydney: Dymocks, 1948), p. 16.
Les coupeurs de cèdre itinérants buvaient beaucoup et étaient, le plus souvent, d’anciens repris de justice. La “bonne société” les considérait donc comme des hommes de mauvaise réputation. Certains étaient des repris de justice qui se cachaient tout en gagnant leur vie de la coupe des cèdres dans les forêts semi tropicales retirées et broussailleuses de la côte nord de la Nouvelle-Galles du Sud. Souvent désespérés, ils étaient des bourreaux de travail qui restaient isolés des lieux de plaisir de la ville de Sydney malgré leur penchant pour le rhum et le sexe. Ils précédèrent de peu la plupart des colons sédentaires. Dans une communauté isolée à majorité masculine qui vivait dans des conditions sauvages, les compagnes sexuelles séduisantes les plus proches et les plus disponibles étaient les femmes aborigènes qui vivaient dans les camps situés dans les forêts. Ces hommes vivaient, au jour le jour, dans des campements temporaires qui ressemblaient assez aux camps traditionnels des Aborigènes riverains. Certaines femmes aborigènes furent violées sans aucune pitié dans la forêt, d’autres eurent leurs faveurs sexuelles échangées par leur communauté contre de précieux outils européens, des habits, des couvertures, de la farine ou du matériel. D’autres enfin commencèrent librement des relations à plus long terme avec les coupeurs de cèdre. Certaines femmes allèrent définitivement s’installer dans les camps de coupeurs de cèdre et les suivirent quand ils partirent. Certaines familles aborigènes de la Manning et d’ailleurs ont découvert que leurs ancêtres étaient nés de ces relations sexuelles interraciales. Il était inévitable que les coupeurs de cèdre isolés désirent les femmes aborigènes qui vivaient nues, pour satisfaire leurs désirs et parfois établir avec elles des relations sérieuses.

Bien que des disputes aient eu lieu entre les coupeurs de cèdre et les Aborigènes, surtout au sujet des femmes, il existait en général une certaine harmonie entre les deux groupes. Le fait que les coupeurs de cèdre ne cherchaient pas à dénuder la terre ni à tuer le gibier ni à épuiser les autres sources de nourriture des Aborigènes pourrait expliquer cette entente. D’ailleurs les bûcherons partageaient généralement leurs vivres avec eux. Seule la coupe d’une espèce d’arbre particulièrement recherchée pour sa valeur les intéressait ; or sa destruction n’altérait pas les réserves de poissons, de miel, de larves, de volailles, de serpents, de lézards et de petits marsupiaux qui formaient la principale
source de nourriture des Aborigènes. La nature même du travail des coupeurs de cèdre impliquait aussi qu’ils n’avaient pas l’intention de s’installer définitivement et qu’ils partirraient inévitablement afin de devancer les installations permanentes.

Dans un premier temps, en échange de certains biens, les Aborigènes aidaient les scieurs à repérer des arbres spécifiques ou de nouveaux endroits où poussaient des cèdres ; surtout au printemps quand ces derniers exhibaient de grandes gerbes roses de fleurs qui dégageaient un parfum léger. Le cèdre poussait exclusivement au milieu des broussailles épaisses, dans le sol riche des plaines alluviales et le long des chaînes accidentées du littoral. Plus tard, les Aborigènes apportèrent une « aide inestimable aux coupeurs de cèdre » car ils devinrent plus actifs dans l’industrie et travaillèrent en tant que bûcherons, conducteurs de bœufs, porteurs de rations et rameurs. En revanche, ils ne profitaient que très peu des bénéfices fabuleux réalisés grâce à leur activité. En outre, les Aborigènes fournissaient aux coupeurs itinérants du gibier frais, de la volaille, du poisson, du miel et parfois des femmes en échange de tabac, de thé, de farine, de tomahawks et de rhum.

En somme, les Aborigènes et les scieurs européens s’entendaient assez bien et appréciaient les avantages d’une telle coopération. Dès qu’ils arrivaient à un endroit de la Manning, les coupeurs de cèdre commençaient habituellement par sympathiser avec le clan d’Aborigènes qui allait leur assurer protection et aide. Quant aux Aborigènes, ils comprirent très vite les avantages des lames d’acier des haches européennes et maîtrisèrent rapidement les techniques leur permettant de les utiliser. Malheureusement, ils prirent aussi goût au tabac et plus tard au rhum et ces deux biens de consommation furent utilisés comme monnaie d’échange avec les Aborigènes. Les coupeurs de cèdres pouvaient aussi se montrer violents envers les Aborigènes. Des fusillades, des tueries et des représailles eurent lieu, parfois au sujet de vols de sacs de farine ou de rhum.  

Usurpations de terre

L’arrivée en grand nombre de petits fermiers dans la Manning, dans les années 1850 et 1860, mit rapidement et définitivement fin au mode de vie traditionnelle des Aborigènes. L’exploitation intensive des petites fermes s’avéra être la pire intrusion, surtout pour les Aborigènes qui habitaient près de la rivière où les forêts denses et les broussailles épaisse furent déblayées et entièrement déboisées. Pour les peuples aborigènes, s’adapter à l’effacement brutal de l’habitat fut difficile, d’autant plus que la plupart de leurs sources traditionnelles de nourriture disparurent à la suite du défrichement de la terre. Leur association avec les coupeurs de cèdres ne les avait pas préparés à la vie avec les petits fermiers européens. Dès le début, leurs relations furent dominées par un sentiment d’antipathie et de compétition pour la terre.

Pourtant, il existe des preuves qui démontrent que les Aborigènes ont parfois aidé au défrichage en échange de produits comme la farine, le thé, le sucre et le tabac pour lesquels ils avaient développé un goût insatiable. Il s’agissait pour les Aborigènes d’aliments exotiques qui allaient malheureusement se révéler ravageurs pour leur équilibre alimentaire et leur santé. En effet, leur dépendance à ces produits signifiait qu’ils ne consommaient plus leur nourriture traditionnelle qui était naturelle et saine. Le diabète commença rapidement à dévaster les clans locaux ainsi que d’autres maladies européennes comme la grippe et la rougeole, contre lesquelles ils n’avaient que très peu de résistance. Ils étaient littéralement détournés de leur alimentation traditionnelle.

William Wynter, ancien commissaire naval, et sa famille furent parmi les premiers colons à s’installer définitivement dans la Manning. Bien qu’il ait défriché la terre, il réussit à développer de bonnes et solides relations avec les Aborigènes riverains, les Biripi, dont il s’était approprié la terre en 1829. En juillet 1829, le Governor Darling lui avait promis une concession de terre sur la rive nord de la Manning, s’étendant sur 2 560 acres [1 280 hectares] ou douze millions huit cent mille mètres carrés. Cette concession fut finalement officiellement publiée le 1er janvier 1831. Il appela sa concession de terre “Taree Estate”, le Domaine de Taree. Les premières variantes du mot Taree, utilisées par William Wynter, furent Tarree et Tarlie. Elles venaient d’un mot aborigène, Tarreebit, qui désignait pour les peuples indigènes de la région le fruit

du figuier sauvage aux feuilles rugueuses de la rivière Manning. Le Domaine de Taree était limité sur trois côtés par la majestueuse rivière Manning. Il s’agissait d’une terre presque entièrement alluviale, de première qualité, et très boisée. C’est à cet endroit que se trouvent maintenant la ville de Taree et son principal quartier d’affaires. D’après le recensement de 1833, on comptait parmi les personnes qui vivaient au Domaine de Taree : William Wynter, sa femme Elizabeth et leurs enfants Thomas, Delamore, William et Mary ainsi que vingt-huit employés qui étaient en majorité des détenus en liberté provisoire et des serviteurs assignés. Parmi eux se trouvaient un constructeur naval, deux charpentiers et des scieurs. Ils défrichèrent rapidement la quasi-totalité de la forêt dense et détruisirent avec elle la faune et la flore dont les Aborigènes étaient dépendants pour leur gibier et les récoltes de raves. On considère pourtant que Wynter était très estimé des Aborigènes. Il était leur ami et un protecteur juste et complaisant envers ceux qui travaillaient sur son domaine. En 1834, William Wynter fit remarquer au Conseil Exécutif de Nouvelle-Galles du Sud que « [t]out Aborigène natif de la Manning revendique une partie spécifique de terre qu’il appelle son pays. » Il se renseigna auprès de ce même organisme, pour trouver les conditions que les Aborigènes devaient remplir pour pouvoir demander une licence leur donnant le droit de couper le bois. Il était très en avance sur son temps. Il pensait que la coupe des cèdres permettrait aux Aborigènes de maintenir un mode de vie satisfaisant comparable à celui des Européens.

Certaines des premières relations entre les deux races purent apporter un grand réconfort et être mutuellement bénéfiques. Ainsi à la fin des années 1820 Moonoovan et six autres Aborigènes sauvèrent un équipage européen d’un bateau-pilote qui se trouvait en difficulté dans les vagues déferlantes du Port Macquarie. En 1923 un souvenir de cet incident fut trouvé sur la plage de Port Macquarie par Madame F. Lavender de Kogarah ouest. Il s’agissait d’une plaque en cuivre, en forme de couronne, qui était en bon état bien qu’elle ait presque cent ans. Cette plaque avait été remise pour récompenser l’Aborigène Moonoovan de son courage et on pouvait y lire l’inscription suivante :

49 “Taree et la Manning: un peu d’histoire,” Open Road, 10 août 1939; voir aussi Ian McDonell, À L’époque de Wynter (self-published, 1989).
Pour commémorer les services et la bonté de Moonoovan qui fut l’un des sept Aborigènes natifs à venir au secours de l’équipage d’un bateau-pilote, comprenant sept Européens, alors que le bateau avait chaviré dans les vagues déferlantes de Port Macquarie le 9 décembre 1827.51

Il est bien regrettable que l’histoire australienne n’ait pas donné plus de preuves d’une telle bonne volonté et d’une telle appréciation pour services rendus.

En février 1828, le Gouverneur de Nouvelle-Galles du Sud ordonna la remise de médailles aux sept Aborigènes de Port Macquarie pour commémorer leur courageux sauvetage en mer. Il semblerait que le 9 décembre 1827, le bateau-pilote qui appartenait à l’administration gouvernementale ait été renversé en raison du temps tumultueux et houleux. Il revenait au port après avoir escorté un vaisseau en mer. L’équipage tombé à l’eau était sur le point de se noyer. Les sept Aborigènes courageux et pleins de ressources qui étaient tous de très bons nageurs ayant l’habitude des vagues, plongèrent immédiatement sans s’inquiéter du danger auquel ils s’exposaient. Après des efforts prodigieux dans les vagues déferlantes, ils réussirent à redresser le bateau et à y hisser trois des membres de l’équipage. Les quatre autres furent amenés sur la plage. Ils avaient fait preuve d’une détermination rare et remarquable ainsi que d’un brillant savoir-faire. Leur rapidité permit de sauver la vie des sept membres d’équipage.52

Hostilités, massacres et tueries

Avant les années 1850 et moins fréquemment après, les hostilités ainsi que les massacres, grands ou petits, envers les Aborigènes de la Manning, ne furent pas rares. La plupart des massacres exécutés par les Européens dans la Manning ne furent pas enregistrés par crainte de poursuites judiciaires. L’exécution de sept accusés blancs après le fameux massacre du ruisseau de Myall au nord, près d’Inverell avait rappelé les conséquences éventuelles de tels actes. Lors du massacre du ruisseau de Myall, vingt-huit Aborigènes (hommes, femmes et enfants) furent brutalement tués et brûlés dans un parc à bestiaux. Le récit de tels massacres dans la région de la Manning fut, cependant, transmis oralement de génération en génération. Bien que les détails soient à présent

51 Wingham Chronicle, 23 février 1923.
52 Sydney Gazette and New South Wales Advertiser, 4 février 1828.
brouillés et moins précis, ces récits constituent un héritage tangible des expériences historiques et psychologiques communes des peuples aborigènes d’aujourd’hui.


Tout un clan d’Aborigènes fut massacré en 1835 dans la Haute Manning en direction de Gloucester, sur une concession de terre de la Compagnie Agricole Australienne. Au début des années 1830, la Compagnie Agricole Australienne avait établi un élevage isolé de génisses à Belbora entre Gloucester et Wingham dans la Haute Manning. Les Européens de Belbora occupèrent et s’approprièrent les territoires des Aborigènes et leurs opérations de défrichage rendirent les terres de chasse traditionnelles inutilisables. L’intrusion entraîna des chapardages désespérés de nourriture dans les huttes des bergers et des colons. En effet, les ressources naturelles de gibier sauvage avaient rapidement diminué avec le grand nombre de bétail de pâture et de moutons.

La main d’œuvre de la Compagnie Agricole Australienne constituée de prisonniers réagit alors d’une façon extrême, organisant une perfide solution finale. Ils laissèrent dans les huttes, comme cadeaux ou appâts aux Aborigènes des environs, une grande quantité de pains dans lesquels ils avaient ajouté de l’arsenic. Les Aborigènes de Belbora prirent ces pains offerts et partagèrent cette nourriture mortelle avec leurs

parents et amis comme ils le faisaient de façon traditionnelle dans chaque campement de famille étendue. Le résultat fut catastrophique. Les communautés aborigènes qui campaient dans toute la vallée furent véritablement effacées de la surface de la terre. Hommes et femmes, vieux et jeunes, et les enfants de la génération suivante moururent dans d’atroces souffrances sans même pouvoir s’entraider.

Belbora devint la vallée de la mort. Les guerriers noirs, leurs femmes et enfants s’effondrèrent et moururent de tous côtés. Dans chaque crique et ravin gisaient des centaines de « [N]oirs morts », leur corps « enflé des effets de l’empoisonnement à l’arsenic ». Pour les Aborigènes, le site Belbora (que l’on prononce Bail-boorer) était frappé d’un anathème, d’où le nom de Baal Belbora, baal signifiant l’endroit de la mort. Il s’agissait d’un acte criminel d’empoisonnement collectif que les autorités coloniales laissèrent impuni.

Un massacre d’un autre genre eut lieu dans le haut plateau de Mackenzie à la même époque. Un groupe important d’Aborigènes y avait été poursuivi par une force illégale de vigiles composée des colonisateurs Williams et Allyn River, accompagnés de soldats démobilisés employés par la Compagnie AA. Les vigiles avaient escaladé le haut plateau Mackenzie et avaient repéré les fugitifs aborigènes qui campaient sur une étroite saillie surplombée d’une masse emmêlée de broussailles et de vignes, au-dessus d’un gigantesque ravin de granit sur la face nord du plateau. Bien avant l’aube, ils formèrent un cercle s’étendant d’un précipice à l’autre autour du campement endormi. L’attaque surprise commença dès les premières lueurs de l’aurore. Les Aborigènes furent réveillés par le bruit terrifiant de salves d’armes à feu. Ils essayèrent sans succès de passer au travers des hommes armés à cheval dont le cercle se refermait. La supériorité du fusil les dépassa. Beaucoup furent tués ou forcés par les cavaliers impitoyables à se précipiter dans le ravin et à périr dans la vallée profonde en-dessous.

Un peu plus tard, eut lieu, dans une petite plaine de la rivière Bowman, un autre massacre inutile perpétré à nouveau par un groupe de vigiles armés à cheval. Les Aborigènes firent preuve d’une résistance déterminée au bord de la rivière mais tous

furent impitoyablement abattus. Pendant des années les squelettes non-enterrés des guerriers restèrent à découvert sur la plaine, laissant une preuve irréfutable du massacre qui fut totalement ignoré des autorités. Des fragments épars de preuve d’autres massacres d’Aborigènes existent encore à Belbowrie, Tinonee, Soldier’s Point au Port Stephens et à la rivière Woolomba. La mort violente causée par des groupes de vigiles à cheval a frappé bien des endroits de la Manning et des régions environnantes. Les Aborigènes étaient abattus sur place ou étaient emmenés dans des marais et des rivières pour y être noyés. Une façon un peu plus subtile de donner la mort consistait à verser le poison dans une théière ou à le mélanger à la pâtée d’une casserole, à une ration de sucre ou de farine. Dans les années 1850, les pratiques de chasse et d’empoisonnement étaient courantes sur les frontières de l’expansion coloniale de la Nouvelle-Galles du Sud, tout au long du littoral et à l’intérieur des terres. La Manning ne se distinguait pas des autres régions.

Dans la Manning, en plus des massacres systématiques, des hommes blancs perpétrèrent plusieurs meurtres individuels, qui furent découverts ou non, surtout durant la première moitié du dix-neuvième siècle. Le meurtre, au Mont George, d’un Aborigène, connu des Européens sous le sobriquet de “Mickey Ugly”, [Mickey le Laid] en est un exemple. Ce meurtre diabolique eut lieu le 1er janvier 1843. Le 2 ou 3 janvier, on se rendit compte que Michael Ugly avait disparu et sa propre communauté organisa avec les colons locaux des recherches de tous côtés. Les membres de la tribu Gangai de Michael croyaient qu’il avait été tué par John Chapman, un détenu qui avait été assigné en tant que domestique de la célèbre Mademoiselle Isabella Kelly. Cette dernière possédait une concession de terre immense dans les environs du Mont George. Chapman vivait dans sa hutte de domestique avec Maria, l’épouse aborigène de Michael. En raison de liens de parenté, elle avait été désignée comme la compagne de l’infortuné Aborigène mais Chapman se l’était appropriée.

56 Bloomfield, Bael Brolba, 125.
Le matin du 8 janvier, alors que messieurs Rose et Watson se tenaient devant la maison du domaine de Yankangat où ils résidaient, ils entendirent un « hurlement soudain et affreux » des Aborigènes Gangai sur la rive opposée de la rivière qui se trouvait un peu plus haut. En se précipitant sur les lieux, ils trouvèrent un certain nombre d’Aborigènes bouleversés réunis autour d’un tas de cendres encore chaud, qui semblait avoir été récemment en feu. Parmi les cendres ils découvrirent plusieurs bouts d’os, des dents d’humain, des morceaux de plomb et d’habits brûlés. Ce matériel fut rassemblé et remis au magistrat local, M. Rowley. Après avoir examiné les os, un chirurgien confirma qu’ils étaient humains.


Le magistrat local, M. Rowley, dirigea entièrement l’enquête sur cette affaire. Les preuves démontraient clairement que le prisonnier avait cohabité avec Maria, la femme aborigène avec qui il avait eu un enfant. De plus, on savait qu’il avait souvent maltraité et battu le défunt Michael Ugly. Celui-ci avait, une fois, demandé à une autre personne d’intervenir et de prendre le fusil de Chapman car le défunt craignait que Chapman ne lui tire dessus. La dernière fois qu’on avait vu Michael Ugly était le 1er janvier 1843, il se trouvait au Mont George en compagnie de Chapman. À partir de ce jour, Maria semblait ne pas avoir quitté Chapman et le suivait peureusement de près partout où il allait, même quand il sortait pour boire de l’eau. Elle apparut aux autres très nerveuse et agitée. Dans la rivière, près de la hutte de Chapman, on découvrit une chemise sur laquelle se trouvaient des taches de sang humain. Elle était sérieusement brûlée aux manches et à la poitrine. À partir de ces preuves, Rowley constitua un dossier qui permit de poursuivre Chapman en justice. Maria donna alors volontairement son témoignage au magistrat local. Sa déposition décrivait en termes très clairs ce qui s’était passé :

Elle déclara que le dimanche matin, 1er janvier, Chapman exhorta le défunt à le suivre dans le bush, sur la rive opposée de
la rivière pour lui tuer des paddy melons* – qu’elle accompagna Mickey Ugly - qu’ils étaient ensemble dans les taillis quand le défunt voulut allumer une pipe avec le feu qu’elle transportait dans sa main – que pendant que le défunt se courbait et allumait sa pipe, elle vit quatre hommes pas très loin derrière eux qui avançaient furtivement de derrière un arbre. Les quatre hommes étaient John Chapman, un berger et deux conducteurs de charrue à bœufs. L’un des conducteurs épaula son fusil à deux coups et tira sur Mickey qui s’effondra blessé, puis le berger s’avança avec un mousquet et l’acheva. Le défunt fut alors ouvert de la gorge jusqu’à la poitrine. Chapman administra cette blessure. Puis les quatre hommes transportèrent le corps un peu plus loin à côté d’une bûche, endroit où il fut par la suite brûlé. Le groupe alla alors dans la rivière pour se laver et nettoyer leurs habits qui étaient couverts de sang. Elle entendit R- dire à Chapman qu’il avait déchargé son arme sur le corps. Cette nuit-là, Chapman dit à Maria qu’il allait brûler le corps ; elle lui répondit qu’il ferait mieux de l’enterrer. Le lendemain matin, elle sortit avec Chapman et le vit transporter des bûches et brûler le corps ; le jour suivant, il y alla encore et il mit de la terre sur le feu pour l’éteindre. Il lui dit de ne pas répéter ce qu’elle avait vu sinon “les hommes blancs” la tueraient.57

Rowley envoya les preuves et les dépositions au Procureur Général de Nouvelle-Galles du Sud mais les quatre hommes arrêtés furent, après un certain temps, libérés de prison. Ils restèrent en liberté sans être jugés ou sans que leur cas soit l’objet d’une enquête policière plus approfondie. Ainsi Michael Ugly, l’Aborigène, avait été brutalement tué et ses meurtriers ne comparaurent jamais devant la justice malgré l’existence de preuves détaillées et solides ainsi que la déposition convaincante d’un témoin oculaire. Même si la justice n’acceptait que les trois preuves suivantes : preuves médico-légales, témoignage et confession, ces dernières avaient été réunies puisque Maria avait admis sa qualité de complice. Il existait donc suffisamment de preuves pour justifier la tenue d’un procès. Si la victime avait été blanche, l’affaire aurait été résolue d’une façon bien différente, avec à la clé un procès exceptionnel à Sydney. Néanmoins le magistral local, M. Rowley, avait mené une enquête et rédigé un rapport complet sur l’affaire démontrant ainsi ses compétences. Le manque d’action du gouvernement

* Un paddy melon ou pademelon est une espèce de petit wallaby que l’on trouve dans les broussailles épaisses.

colonial avait dû le déconcerter. L’affaire fut même publiée à Londres dans la *Colonial Gazette* et à Sydney dans le *Sydney Morning Herald*.

En de rares occasions, les Aborigènes de la région pouvaient l’emporter dans les conflits de possession de terre, même s’il ne s’agissait que de victoires temporaires. Les trois frères Fenwick durent abandonner leur propriété dans la Haute Manning après avoir défriché et clôturé environ dix hectares de terre et construit une maison et un parc à bestiaux vers la fin des années 1840. Dans un premier temps, leur bétail se portait bien, mais un soir les trois frères remarquèrent un corbeau qui volait avec de la viande dans son bec. Ils organisèrent une recherche et découvrirent un de leurs bœufs à terre et égorgé. La bête avait été en partie découpée avec un tomahawk et des empreintes d’Aborigènes étaient visibles à proximité. Ils suivirent les empreintes jusqu’à un feu de camp abandonné où ils trouvèrent de nombreux os de bœuf éparpillés. Une recherche fut organisée pour retrouver les Aborigènes mais ils avaient disparu dans les montagnes et il fut impossible de les localiser. Un Aborigène qui participait à la recherche et travaillait pour les Fenwick trouva finalement leur camp. Un passage à tabac le récompensa de ses efforts et on le renvoya avec un message qui affirmait la volonté des Aborigènes de tuer toutes les têtes de bétail de la propriété. Les Fenwick firent appel à la police montée de Dungog qui vint à leur secours mais fut obligée de faire demi-tour en raison d’inondations des rivières.

Le groupe aborigène regroupa le bétail des Fenwick dans différents endroits de leur propriété et en égorgea systématiquement un grand nombre. Finalement les frères Fenwick perdirent courage et abandonnèrent le ranch de la Haute Manning, emmenant le reste de leur troupeau avec eux. Cet incident n’arrêta pas le mouvement des colons permanents qui venaient s’installer dans la Manning et le fusil meurtrier l’emporta encore et toujours sur la lance et le boomerang. Les Aborigènes organisèrent des descentes dans d’autres domaines de la Haute Manning sur les bovins et les moutons mais les représailles de grande envergure étaient très violentes. Une politique de la terre brûlée était utilisée contre les camps aborigènes. Les communautés aborigènes qui survivaient se retiraient dans les régions montagneuses craignant une destruction totale. Les représailles comprenaient des raids sur les camps aborigènes par des hommes à

58 “La Rivière de la Manning,” *Maitland Mercury*, 1 mars 1848.
cheval tirant avec leur fusil, sans discernement, sur les hommes, les femmes et les enfants. Ensuite ils faisaient rapidement demi-tour, laissant un sillage de morts et de destructions dans le bush. Une fois le *Maitland Mercury* publia un article cynique racontant sur un ton sinistre l’un de ces raids d’Aborigènes de la Manning en expliquant que : « les “[N]oirs” prirent leurs jambes à leur cou, mais furent rapidement rattrapés. »

Une lettre envoyée au *Sydney Morning Herald* au sujet des raids des camps aborigènes par les colons blancs à cheval reflète la terreur causée et la cruauté de ces événements :

Éperonnant immédiatement nos chevaux, nous traversâmes au galop le petit cours d’eau menant au camp. Nous le trouvâmes inoccupé, à l’exception d’une femme avec un bébé au sein et un enfant qui devait avoir quatre ou cinq ans. À notre approche, ils s’enfuirent dans la montagne, la femme portant son enfant à califourchon sur son cou. Alors que nous nous approchions d’eux, ils se mirent à crier de peur. Nous voyant plus près, la femme enleva l’enfant de ses épaules et le serra dans ses bras, puis elle se mit à genoux et inclina sa tête jusqu’à terre, cachant et protégeant ainsi son petit de son corps : l’autre enfant était accroupi à ses côtés et cachait sa figure dans l’herbe. Ils ne faisaient plus aucun bruit, mais leur respiration retenue démontrait qu’ils étaient terrifiés. Je mis pied à terre et en prenant l’enfant par les épaules, soulevai sa tête du sol, mais elle lança un tel cri strident que je lâchai prise, quand elle tomba plutôt raide dans sa position antérieure, et resta à nouveau silencieuse.

Parmi les colons européens des années 1840, certains firent néanmoins preuve d’humanisme et de sollicitude envers les Aborigènes et défendirent leurs droits. William Wynter du domaine de Taree obligea l’ouverture d’une enquête publique au sujet de la mort d’un vieil Aborigène nommé Tombai ou Tocoubai. Wynter avait écrit au gouvernement colonial déclarant que cet Aborigène, âgé de quatre-vingts ans complètement innocent et sans défense, avait été tué par la police qui avait agi sous les ordres du juge P. G. King. On avait informé William Wynter que :

les circonstances qui ont provoqué sa mort étant celles qu’il [William Wynter] avait appris des [N]oirs, à savoir que la police ayant pris d’assaut le camp, les [N]oirs avaient essayé de s’échapper et avaient tous réussi, à l’exception de deux vieux hommes, sur qui la police tira, alors qu’ils étaient entièrement inoffensifs, et tua le vieil homme en question : qu’une petite fille fut aussi blessée par un tir, et que la police s’amusa à détruire le camp, brûlant les habits abandonnés et tuant les chiots.

L’enquête publique que Wynter avait réclamée fut conduite à Bungay Bungay par Edward Denny Day, le Magistrat de police de Maitland.


Deux membres de la famille Wynter et Tilney déclarèrent aussi à la commission d’enquête qu’ils connaissaient bien Tombai, qui était un homme « sans aucune défense » qui n’aurait pas pu porter un fusil. Ils pensaient aussi qu’il était trop handicapé pour en utiliser un.61 Les dépositions des membres de la police furent prises et William Wynter fut autorisé à leur faire subir un contre-examen. Malgré les efforts déterminés de Wynter pour que justice soit faite envers son vieil ami aborigène qu’il respectait, la commission d’enquête n’aboutit à rien et aucune plainte ne fut déposée contre la police.

61 “Enquête sur la mort d’un Aborigène tué dans la rivière Manning,” Maitland Mercury, 10 juin 1848.
Toneatie, un remarquable chef aborigène

Vers 1837, Toneatie de la crique Dingo, était un homme de trente ans à la fleur de l’âge que les colons blancs avaient déclaré “Roi aborigène”. C’était un remarquable chef qui appartenait au clan local de la crique Dingo. En 1924, sa plaque de poitrine, une relique depuis longtemps perdue, fut déterrée à Bungay par Herbert Flemming alors qu’il labourait ses terres. 62

Robert Broomfield, de Bow Hill dans le bas Dingo, qui avait en 1924 quatre-vingt-dix ans, se rappelait du roi Toneatie. Ses souvenirs remontaient à l’arrivée de sa famille dans la vallée à la fin des années 1830. Toneatie commença à travailler pour la famille Broomfield peu de temps après leur arrivée dans la Manning. Lors d’un événement particulier, M. Broomfield père eut à voyager jusqu'à Woodside et il emmena avec lui Toneatie comme guide, ce qui se faisait couramment à l’époque. Broomfield pensait que Toneatie pourrait lui montrer le meilleur et le plus court chemin. Effectivement, Toneatie lui indiqua le chemin le plus facile pour affronter le formidable Gap.

Quelques années plus tard, une réunion publique fut organisée à Wingham pour décider quelle était la meilleure route permettant de rejoindre le plateau de la New England [Nouvelle Angleterre] à partir de Wingham. Un certain nombre de personnalités étaient présentes : Henry Flett de Taree, Charles Croaker de Belbourie, John Hall, le géographe du gouvernement qui allait diriger la construction de la route, Robert Herkes du plateau Lewis et Robert Broomfield, père de Bow Hill. Flett estimait qu’il n’était pas possible de réaliser une route passant par la montagne en raison du Gap. Broomfield se rappela son voyage et fit remarquer que le chemin le plus facile pouvait être tracé en suivant la crique et en utilisant le sentier que Toneatie lui avait montré lors de leur précédent voyage à cheval jusqu'à Woodside.

Par la suite, Hall et Croaker examinèrent la route proposée par Broomfield. Ils en furent enchantés et organisèrent une équipe pour défricher le sentier. La route qu’ils construisirent en suivant le sentier de Toneatie était presque identique à celle que l’on prend de nos jours pour rejoindre le plateau de New England à partir de Wingham. C’est
ainsi que Toneatie, le roi aborigène, peut être complimenté pour avoir indiqué aux Européens la meilleure route pour se rendre à Woodside en passant par le Gap. L’histoire des relations Noirs-Blancs de la Manning au dix-neuvième siècle ne peut que rendre hommage à une telle générosité d’esprit.\(^{63}\) Au début du dix-neuvième siècle, les Aborigènes servaient souvent de guides aux hommes blancs lors de leurs périlleux voyages dans les territoires frontaliers ou quand ils cherchaient à ouvrir de nouvelles régions à la colonisation européenne.

**Les cérémonies funèbres traditionnelles**

Pendant presque tout le dix-neuvième siècle, malgré l’expansion de l’occupation européenne, les Aborigènes réussirent à garder intactes leurs cérémonies traditionnelles pour enterrer leurs morts. Chaque clan ou groupe aborigène local avait sa propre cérémonie et certaines furent observées par les colons européens. Dans la banlieue de Wingham, les Waw-Wyper avaient, d’après les observateurs européens, une cérémonie funèbre particulière. Le corps de ceux qui étaient décédés de mort naturelle était en général enterré près de leur lieu de naissance, alors que la dépouille de ceux qui avaient été victimes d’accident ou d’assassinat était enterrée aussi près que possible de l’endroit où l’événement s’était produit.


Quand ils arrivaient au site choisi comme tombe, les hommes entassaient les champignons fumants auxquels ils ajoutaient des champignons non brûlés. Ce feu de

\(^{63}\) Cette histoire parut assez importante pour être publiée dans le *Wingham Chronicle*, 5 août 1924.
funérailles s’appelait nyan-gatta. Le nyan-gatta avait le pouvoir d’influencer les esprits des femmes qui appartenaient à d’autres tribus et dont les enfants étaient morts avant elles. De tels esprits suivaient toujours les funérailles des autres, en particulier celles des enfants, et s’ils n’en étaient pas empêchés par le nyan-gatta, ils auraient volé les corps des morts avant que les funérailles n’aient eu lieu.

Alors que les flammes des feux de champignons s’animaient et que les fumées s’élevaient dans l’air du crépuscule, le corps qui avait été jusque-là porté, était posé dans l’herbe. La tombe, un trou profond, était alors creusée par les hommes, certains creusant la terre alors que d’autres vidaient la terre molle de leurs mains. Pendant ce temps, les femmes entouraient le nyan-gatta et réapprovisionnaient le feu avec des champignons, tout en gémissant des “plaintes mélancoliques”. Quand le soleil disparaissait finalement à l’ouest, le corps était soigneusement posé dans la tombe, alors que s’élevaient les lamentations collectives des hommes et des femmes qui recouvriraient ensuite rapidement le corps de terre. Hommes et femmes travaillaient en se partageant également la tâche. Les braises restantes du nyan-gatta étaient alors dispersées sur la tombe et tous les membres du cortège funèbre se retiraient précipitamment et silencieusement dans leur camp afin de ne pas déranger les esprits du défunt. Ils croyaient que pour toute personne qui avait été honnête au moment de sa mort, le bon esprit surveillerait sa tombe jusqu’à ce que le mauvais esprit soit chassé de là, mauvais esprit qui avait causé sa mort. Il s’agissait de l’esprit que l’on s’était appliqué à chasser pendant les funérailles, ce même esprit que l’on maltraiterait pendant les trois mois qui suivaient la mort. Le mauvais esprit hantait la tombe ou le trou d’eau jusqu'à ce que les esprits décident lequel d’entre eux prendrait l’esprit du défunt. Cette croyance explique pourquoi les membres de la tribu déposaient sur la tombe de la nourriture et des armes. Les Aborigènes croyaient aussi que certaines étoiles étaient des okas ou des esprits d’hommes qui étaient morts très longtemps auparavant mais qui avaient déjà vécu sur terre. Ils appelaient ces bons esprits les oka-cherree.

D’après leur tradition les Waw-Wyper de Wingham croyaient fermement que leurs ancêtres étaient venus, il y a très longtemps, de l’ouest. Pour insister sur l’impossibilité de préciser l’époque du voyage de leurs ancêtres jusqu'à leur “pays” ou territoire auquel ils appartenaient maintenant, ils représentaient le nombre d’années et la
distance parcourue en se passant les deux mains à travers les cheveux. Il faut préciser que les coutumes funèbres des Aborigènes étaient très diverses et dans certains cas il existait dans une même tribu plusieurs façons de disposer du corps.

**Corroboree**


À la suite de l’occupation européenne de la Manning au dix-neuvième siècle, la cérémonie fut modifiée. Bien qu’elle ait gardé ses éléments traditionnels, on incorpora rapidement au corroboree les activités et les images que les Européens avaient emmenées avec eux. Les danseurs étaient très observateurs et s’adaptaient aux changements de leur environnement. On peut donc qualifier la culture aborigène de culture vivante puisqu’elle tenait compte des nouvelles circonstances. Ainsi, Fitzpatrick put décrire un corroboree local de la façon suivante :

> Il s’agit d’une danse et d’une pièce ou drame – qui met par exemple en scène l’alimentation du bétail : certains ruminaient allongés par terre, d’autres se froissaient contre les arbres, ou se battaient, ou sautaient les uns sur les autres. Puis, ils prétendaient entendre un bruit et devenaient alors un bétail

---

apeuré ou sauvage. Alors d’autres [N]oirs entraient furtivement pour les encercler ; les acteurs qui jouaient le bétail essayaient de s’échapper mais les autres faisaient semblant de les transpercer de leurs lances, en tuant certains mais réussissant à en faire retourner d’autres – et ceux-là se ruaient tout autour et tournaient en rond, se mettant à quatre pattes et chargeant de leur tête les [N]oirs qui les encerclaient – ils imitaient toutes les réactions du bétail et des hommes qui les attaquaient.

Dans cet exemple, les acteurs aborigènes jouaient un drame qui décrivait la pratique européenne du défrichage et de l’élevage du bétail de pâturage. Il s’agissait aussi d’un commentaire subtil et narquois sur l’usurpation de la terre par les Blancs. Fitzpatrick continue en décrivant une danse de corroboree plus traditionnelle :

Une autre pièce de ce genre jouée par les premiers [N]oirs racontait la chasse aux kangourous avec les mouvements et les actions de ceux qui les chassaient. Les femmes étaient les spectatrices, les chanteuses et elles participaient souvent au battement du rythme sur leur “tapis d’opossum”.

Dans la région de la Manning et ailleurs, durant le dix-neuvième siècle, les Blancs étaient particulièrement fascinés par le corroboree car il présentait les Aborigènes dans un contexte différent et plus artistique. Les performances avaient un aspect théâtral : elles décrivaient une histoire et les nombreux spectateurs étaient souvent appelés à intervenir. Les Blancs étaient intrigués par leur façon de reproduire des événements contemporains ou les interactions des Européens avec les Aborigènes, comme le prouve la description écrite par Fitzpatrick et ses remarques sur le bétail européen dans le premier exemple de danse de corroboree. En revanche, les missionnaires européens considéraient ces cérémonies comme des rituels diaboliques de païens et ils essayèrent par tous les moyens de les supprimer pensant que les Aborigènes avaient besoin d’être sauvés. Contrairement à ce que pensaient certains Européens, le corroboree était plus qu’un divertissement. Les spectacles de corroboree de la Manning ou d’ailleurs étaient toujours basés sur des connaissances religieuses, des symboles et des mythes qui leur donnaient différents niveaux d’interprétations complexes.

68 Fitzpatrick, “Cérémonie d’inhumation de la tribu des Waw-Wyper.”
Un nom aborigène pour tout

Les Aborigènes de la Manning avaient un nom pour tout, pour chaque courbe dans la crique et pour le plus petit endroit. Ils faisaient des rêves explicites qu’ils se racontaient au matin. Si leurs songes dévoilaient des menaces du mal, ils prenaient les précautions nécessaires pour se protéger. En fait, les amateurs du dix-neuvième siècle de la Manning affirmaient que de nombreux endroits avaient été nommés à la suite de tels rêves. 70

Une étude particulière des Kabook du district de Berrico de la Haute Manning fut faite au dix-neuvième siècle au sujet du nom donné aux endroits qui se trouvaient à l’intérieur de ce que le chercheur européen définissait comme leur territoire tribal. Celui des Kabook, appelé Towri, s’étendait sur la ligne de partage des eaux de la Manning et de la Wallamba. Pour insister sur une idée de grandeur, le vocabulaire des Kabook employait la répétition. Par exemple, un grand précipice du pic Caires était appelé Reegal Reegal et les interminables hautes terres des Eckford Downs étaient nommées Bean Bean. Les belles clairières de Gummi s’appelaient Koomi Koomi, ce qui signifie les lances de chasse ; c’était l’endroit où les Aborigènes de plusieurs tribus de la région trouvaient les prismes de cristal de quartz qui leur étaient si précieux.

La nourriture des Kabook était composée de tout ce qui pouvait courir, voler, ramper et nager. Ils recherchaient les opossums en taillant des marches dans les arbres avec leurs tomahawks. Pour pêcher, ils lançaient dans les plans d’eau une mauvaise herbe qui piquait et aveuglait les poissons. Ces derniers remontaient alors à la surface et ils pouvaient ainsi être facilement attrapés. L’écorce du cobakh, une espèce d’acacia, était aussi utilisée pour les empoisonner. Les Kabook mangeaient aussi la moelle comestible du grand roseau d’eau à iris (wampeon), ainsi que la tendre racine qui ressemblait à un navet du jeune kurijong (binagal) et une racine proche de l’igname de la vigne towack.

De nombreux sites ont des noms aborigènes. Le vocabulaire aborigène est varié et riche en signification : Bookan pour Gloucester Buckets ; Boolan Boolan pour Gros Rocher ; Berrico pour bassin rocheux, Terumbi pour la rivière Gloucester ; Pignabarney

70 Fitzpatrick, “Cérémonie d’inhumation.”
ou *Ringostnabarney* qui signifiait ornithorynque pour nommer le bras gauche de la Manning et *Lookumbakh* (endroit aux figuiers) pour Wallamba.

*Bulladelah* est un nom aborigène donné à une grande crique ; *Coopernook* : le coude de la rivière ; *Bulga* : une montagne ; *Cattat Cattai* : un pays marécageux ; *Cooplacurripa* : un lieu infesté de moustiques ; *Croki* : crapaud de mer ; *Comboyne* : un grand espace de broussailles ; *Keilabakh* : l’eucalyptus bleu ; *Killawarra* : un taillis ; *Kimbriki* : un endroit où poussaient des roseaux d’eau ; *Krambakh* : une sorte d’eucalyptus dont l’écorce était utilisée pour faire des torches ; *Kundibakh* : pommier sauvage ; *Mondrook* : l’endroit aux grenouilles ; *Nabiac* : le figuier aux feuilles longues et fines ; *Tibuc* : la vigne de la brousse ; *Tigrah* : l’arbre ironbark ; *Woombooba* : “ce kangourou”.

Le nom aborigène de Forster était *Bunyah* qui signifie opossum, *Coolongolook* voulait dire ayant des chauve-souris et *Wang Wauk* représentait la roussette.71

**Merriman, le grand cavalier**

Certains cavaliers aborigènes de la Manning furent très célèbres au milieu du dix-neuvième siècle. Merriman était l’un de ces cavaliers et le poète local “Hawkeye” Edwards le glorifiait en 1931 de la façon suivante :

Né il y a cent ans,
Là où les eaux de la Manning coulent
Noir et malin comme un corbeau,
L’Abo Merriman !!!
Enterré dans un recoin inconnu,
Bien au-delà du téléphone,
Là où les eucalyptus gris se penchent et gémissent
Tel est le dessein de la nature.

Malgré les connotations racistes des vers de “Hawkeye”, les talents de cavalier chevronné de Merriman lui permirent de ne jamais manquer de travail. Il devint même une légende. Il pouvait dresser les chevaux sauvages mais il était aussi un bûcheron habile. Petit, de forte corpulence et aux cheveux frisés, il débordait d’énergie et était loquace. Les Blancs le remarquèrent et lui offrirent toujours du travail. Il était toujours aimable et de bonne humeur. Sa vie semble avoir été remplie d’aventures. Son travail avec le bétail aux gués était extraordinaire :
Pour traverser la rivière de Camden Haven, les bovins devaient nager, au plus bas. Merriman était en général devant, à cheval, pour encourager les meneurs à avancer. Mais un jour, ces derniers nagèrent trop vite et commencèrent ce cercle fatal qui annonçait un désastre. Si Merriman ne pouvait pas sortir son cheval du cercle mouvant, tout pouvait arriver.

Alerte comme un chien d’arrêt, Merriman attacha son cheval dans un endroit sûr et rejoignit le troupeau du côté du rivage où il devait se rendre et qui se trouvait à environ cinquante mètres de là. Il se déplaça alors lentement, beuglant comme un veau en danger. Moins de cinq minutes plus tard, les bêtes confuses et ruisselantes se dirigeaient vers lui pour rejoindre la rive. Merriman avait résolu le problème.

Une autre fois, un bateau lourdement chargé de bois de feuillus se trouvait à quai au port de Cundle alors que son propriétaire s’enivrait au pub de Burchell. La marée monta et le cargo entier chavira dans l’eau profonde. Le propriétaire négligeant, n’ayant pas les moyens d’organiser un sauvetage en eau profonde, vendit le cargo au père d’Edward “Hawkeye” pour une somme modique. Un peu plus tard, Edwards embaucha Merriman, qui pour « un shilling et un repas », plongea et récupéra le tout, bûche après bûche, en les donnant aux Blancs qui attendaient sur le quai. Quand il eut fini, des applaudissements saluèrent son savoir-faire et sa détermination.


Merriman était aussi un homme qui avait beaucoup d’humour. Un Noël, à la fin des années 1860, il présenta ses compliments de saison, ses meilleurs vœux de fin d’année avec sa bonne humeur à chaque maison de Cundletown :

Et Merriman eut du succès cet après-midi-là. Des morceaux de bœuf et de porcelet rôtis, des cuisses d’oie, du pudding, des

---

gâteaux et autres babioles lui furent donnés par plusieurs maisons différentes. Il ne commit aucun faux pas. Merriman cachait soigneusement chaque don avant d’en demander un autre. Les conversations échangées lors des courses de chevaux de Boxing Day,∗ dévoilèrent que le cercle de Merriman n’avait pas à s’inquiéter jusqu’au jour de l’An.72

Merriman représentait un travailleurs aborigène caractéristique de la Manning du dix-neuvième siècle en ce qu’il possédait de multiples talents en tant que cavalier, gardien de troupeaux, dresseur de chevaux, scieur et nageur et plongeur. Bien que leurs compétences furent particulièrement utiles au développement économique européen de la vallée de la Manning, elles ne leur permirent pourtant pas de bien gagner leur vie. Tout comme celle des autres travailleurs aborigènes, la contribution vitale de Merriman n’a pas été souvent reconnue.

Mary-Anne ou Yellilong, la femme de Thunderbolt

La société coloniale a souvent violé et exploité les femmes aborigènes. Toutefois, au début de la colonisation blanche de la vallée de la Manning, il était assez courant de voir un mariage ou une relation sexuelle à long terme s’établir entre un homme blanc et une femme aborigène. Ceci peut s’expliquer d’une part par le manque de femmes blanches en âge de se marier et d’autre part par la beauté des femmes aborigènes qui étaient, de plus, de compagnie agréable. Les relations sérieuses entre d’anciens détenus ou des hommes en liberté conditionnelle et des femmes aborigènes étaient fréquentes et facilitèrent, d’une certaine façon, la survie de la race aborigène.

Tel fut le cas de James Bugg, un détenu anglais qui avait été déporté et avait été assigné à la Compagnie Agricole Australienne. Bugg était un petit homme, au teint clair avec un accent nasal distinctif qui était le résultat d’un coup de tomahawk aborigène reçu lors d’une bagarre. Sa conduite loyale, sa force et son travail acharné lui permirent de passer du statut de travailleur détenu assigné à celui de chef d’équipe de l’un des élevages de moutons isolés de la compagnie. Il travailla d’abord à Mookin-bakh (nom aborigène pour “endroit à bandicoot”) plus tard nommé Faulkland, puis à Berrico.**

∗ Boxing Day est un jour férié en Australie, le lendemain de Noël.
** Situés près de Gloucester.
Après la fermeture de Berrico, il déménagea à Middle Monkerai et s’installa dans une petite ferme mixte dans laquelle on effectuait du commerce de chevaux.


Frederick Ward ou “Coup de Tonnerre” fut le dernier hors-la-loi professionnel à trouver refuge dans le bush de la Nouvelle-Galles du Sud. Il fut aussi l’un de ceux qui réussit le mieux grâce à l’efficacité du réseau qu’il avait organisé pour l’aider dans le bush. La famille Bugg appartenait à ce groupe. Né à Windsor, en Nouvelle-Galles du Sud en 1835, Ward fut assassiné à la crique Kentucky près de Uralla le 25 mai 1870. Après avoir travaillé comme gardien de troupeau et dresseur de chevaux pendant quelque temps, il fut arrêté pour la première fois en 1856 à Maitland pour vol de chevaux. On le condamna à dix ans de travaux forcés. Il épousa sans doute Mary-Anne Bugg en juillet 1860, alors qu’il venait de sortir en liberté conditionnelle de la prison de l’île de Cockatoo. À la suite d’une récidive de vol de chevaux, cette liberté conditionnelle fut annulée en septembre 1861. Il retourna sur l’île de Cockatoo pour finir sa peine initiale laquelle se vit majorée de trois ans. Il s’échappa de l’île Cockatoo en compagnie de Frederick Brittain le 11 septembre 1863 avec l’aide de sa femme

73 “Kyoorie”, « Réminiscences intéressantes: Thunderbolt, le Bushranger, » Wingham Chronicle, date inconnue.
* L’île Cockatoo est dans le port de Sydney. Elle fut utilisée comme pénitentiaire de 1839 à 1869.

Pendant un certain temps, Mary-Anne, Ward et leurs deux enfants vécurent tranquillement près de la rivière Culgoa à côté de Bourke. Ils devaient se faire discrets tandis que la police les recherchait en vain. En 1865, Ward prit le nom de Capitaine Thunderbolt et commença à exercer professionnelllement son activité de hors-la-loi. Il braquait les auberges de bord de route et les malles-poste dans le nord de la Nouvelle-Galles du Sud alors qu’une récompense de 2.000 livres pesait sur sa tête. Mary-Anne et ses enfants partagèrent plusieurs de ses aventures. Ils campaient avec lui dans des grottes ou des vallées retirées et cachées. À Stroud, en mars 1866, Mary-Anne fut arrêtée et condamnée à six mois pour vagabondage, peine qui était fréquemment prononcée contre les Aborigènes. Le mois suivant, en avril, elle fut libérée parce que la justice ne disposait pas de preuves suffisantes contre elle et qu’elle était enceinte. Un peu plus tard, sa santé, minée par une vie rude, se détériora. Elle mourut prématurément d’une pneumonie à vingt-huit ans. Elle se trouvait dans la maison d’un colon près de Muswellbrook, où Ward l’avait emmenée pour être soignée. Ses enfants furent

---

75 Annie Rixon, Capitaine Thunderbolt (Forest Lodge : Quality Press, date inconnue), pp. 73-77.
76 Crittendon, “Ward, Frederick (1835-1870).”
envoyés dans des orphelinats gouvernementaux comme le fut une minorité de la génération volée du dix-neuvième siècle.*

Une description vivante de l’arrestation de Mary-Anne fut publiée le 31 mars 1866 dans le journal local le Manning River News. Cette publication démontre l’intérêt suscité par les aventures et la bravoure du renommé hors-la-loi et de sa compagne aguerrie :

CAPITAINE THUNDERBOLT – Nous avons été informés que l’équipe de police dirigée par M. Garvin rencontra de façon soudaine et inopinée, il y a quelques jours, ce célèbre hors-la-loi du bush. Au moment où il a été vu, le Capitaine était dans son camp et il se préparait à partir. Il vit la police avant que celle-ci ne le voie, enfourcha très vite son cheval et s’enfuit. Les officiers s’élançèrent à sa poursuite et ils rattrapèrent assez rapidement le fugitif. Les officiers qui étaient près de lui le hélèrent en lui commandant de s’arrêter, mais il ignora ces sommations. Alors qu’un agent de police s’apprêtait à tirer, son cheval fit un faux pas et tomba, faisant rouler son cavalier qui tenait le fusil armé dans sa main. En retournant au camp, la compagne de Ward, une fille jaune [Mary-Anne née Bugg] et ses trois enfants furent emmenées avec trois chevaux, un revolver et d’autres affaires. La fille et les enfants furent laissées à l’exploitation de M. Hooke et les chevaux et le revolver emmenés au commissariat. On nous a dit qu’un agent de police et le traqueur noir sont partis à la recherche de son amant, ou mari comme elle l’appelle, et on espère que la police pourra ainsi le rattraper. On peut ajouter que la fille était entièrement habillée avec des habits d’homme et montait à cheval comme un homme. L’une des enfants, qui a environ six ans, a aussi été décrite comme étant une bonne cavalière.

Middle Monkerai, dans la Manning, était l’un des endroits préférés de Ward et Mary-Anne. Ils s’y rendaient de temps en temps car le beau-père de Frederick, Jimmy Bugg, y avait une maison. Ward vola plusieurs chevaux dans la Manning. Une de leurs enfants naquit dans une petite grotte au lieu-dit “The Bucketts”, où se trouvait une source d’eau douce, près de la station actuelle de géodésie.

La ville de Taree et la main d’œuvre aborigène

Un peu plus d’un an après la mort de William Wynter, en octobre 1853, son gendre, Henry Flett, qui avait hérité du domaine de Taree, décida de le subdiviser et de vendre des parcelles pour des constructions urbaines. Il créa ainsi la commune privée de Taree où s’établira un important port de rivière. Les acheteurs de ces parcelles étaient en majorité des Anglais ou Ecossais d’origine rurale. Quand Cornelius Crofton ouvrit le premier magasin de Taree en 1855, la ville commençait à se développer même si elle n’en était qu’à l’état embryonnaire. Taree devint le centre de la campagne environnante, où se trouvaient principalement des petites fermes mixtes. Un moulin à blé fut ouvert en 1858 et un bureau de poste en 1861. La population de la commune de Taree était alors de 150 habitants mais elle s’éleva à 188 en 1866. La ville comprenait alors un tribunal, une école, quelques églises, un moulin hydraulique produisant des farines, une usine à tabac et trois hôtels. Cundletown avait une population similaire. Tinonee avait 100 habitants et Wingham quatre-vingt-dix. Peu à peu Taree dépassa les trois autres villes. Dans les années 1870, le port de Taree exportait à Sydney, des quantités substantielles de produits agricoles et autres produits primaires de la région. Taree importait des vivres et des biens manufacturés. Toutes ces activités économiques nécessitaient des « bras forts » et de la main-d’œuvre alors que « la hache du colon blanc avait détruit le paradis de l’homme noir » de la Manning.

L’économie rurale de la Manning pâtit de la suspension de la déportation des prisonniers dans la colonie, en 1840. La région souffrait d’un manque grandissant de travailleurs manuels nécessaires à ses activités. La main-d’œuvre aborigène remplaça celle des détenus dès que celle-ci se tarit. À partir des années 1850 jusqu’au moins la fin du dix-neuvième siècle, les Aborigènes devinrent la principale main-d’œuvre de la Manning, sans compter les commerçants et les fermiers. Un des premiers colons de Wingham, Joseph Davis, déclara que la main-d’œuvre « était si peu nombreuse en ce temps-là qu’il était impossible de trouver des hommes blancs pour effectuer le travail nécessaire ».

* “Private township” – ancienne division administrative d’un village (parish).


Joseph Davis se rappelait que :

[Son] père avait l’habitude de faire travailler des Aborigènes dans sa scierie. Un homme noir qu’il employait était connu sous le nom de “Vieux Varan”. C’était un bon travailleur loyal, aussi.80

Le nombre insuffisant de femmes blanches dans la Manning est une des caractéristiques des premières années. La plupart des maisons et des propriétés employaient des femmes aborigènes qui travaillaient comme domestiques dans la cuisine et participaient plus généralement aux travaux ménagers. Elles devaient s’occuper des enfants, dépoussièreer, nettoyer et frotter ainsi que faire la cuisine. L’exploitation sexuelle pouvait aussi faire partie de leur expérience professionnelle. Dans certaines maisons vivaient des enfants aborigènes nourris et logés qui avaient le rôle d’“apprentis” domestiques et de valets. Ils avaient été tout simplement enlevés à leur communauté locale pour être élevés dans une maison blanche. On les faisait en général dormir sur la véranda. De nombreux enfants et adultes aborigènes travaillaient dans les champs, ils arrachaient le maïs ou moissonnaient le blé et le millet. D’autres Aborigènes cultivaient des plantes pour les colons blancs, alors que certains entretenaient les jardins potagers, nourrissaient les cochons et coupaient le bois pour le poêle de la cuisine et la cheminée. Certains Aborigènes péchaient et vendaient les

79 Ibid.
80 Ibid.
poissons à la communauté blanche ; d’autres coupaient du bois dans la forêt et le transportaient jusqu’aux dépôts des menuiseries locales. D’autres encore étaient des pisteurs qui travaillaient pour la police du district et suivaient les traces de détenus évadés ou des “hors-la-loi du bush”.

**Bungay Billy**

Cependant, quelques Aborigènes étaient des entrepreneurs qui n’étaient pas directement employés par des Européens. Dans un article publié dans le *Manning River News* du 1er décembre 1866, il était précisé que les Aborigènes locaux récoltaient et ramenaient de grandes quantités de miel sauvage, « dont la plus grande partie se retrouvait sur le marché de Sydney ». Ainsi Bungay Billy, un vieil homme aborigène de “race pure” de la Haute Manning, réussit à vivre et à travailler avec les communautés blanches et il gagna honorablement sa vie grâce à son sens de l’initiative dans divers domaines.

Parmi ses nombreuses activités, Billy réussit à gagner une course de marche lors d’une rencontre d’athlétisme à laquelle participaient les meilleurs athlètes blancs de la région. Billy fabriquait aussi des boomerangs pour les vendre aux visiteurs en tant que bibelots. Son endroit préféré pour les vendre était une parcelle vide de Taree, en face du vieil hôtel “Steam Packet” [La Malle à vapeur] qui s’élevait à l’intersection des rues du Commerce et Victoria. C’était un endroit où les cirques plantaient leurs tentes et attiraient des foules animées. Quand un cirque descendait en ville, les affaires de Bungay Billy étaient toujours florissantes. Un jour, un commerçant itinérant orgueilleux prit une chambre à l’hôtel. Quand il descendit dans la rue, Billy l’interpella pour qu’il lui achète un de ses boomerangs. Le commerçant refusa impoliment et qualifia, dans un langage injurieux, Billy d’« escroc et [de] vaurien tire-au-flanc ». Il ajouta que Billy ne savait lancer aucun de ses boomerangs de façon à le faire revenir. Billy répondit aussi dignement que possible. Malgré l’arrivée d’autres clients, le représentant continua à l’agresser sans relâche en proférant des « paroles abusives et choquantes ». Une foule de curieux s’était regroupée pour assister à cette altercation :

---

Dégageant un espace sur la route, Billy traça un point dans la
boue avec son talon et dit au représentant de rester quelques
mètres à droite pendant qu’il lançait le boomerang.
Billy retroussa ses manches et d’un geste puissant envoya le
boomerang en l’air. Il forma un cercle dans l’air alors qu’il
revenait et frappa le représentant de son côté tranchant, en plein
sur les deux tibias. Mais ce n’est pas tout, il coupa aussi le tissu
de son pantalon aux deux jambes.
Le représentant cria, jura d’une voie forte et proféra des paroles
impies à l’adresse de Bungay Billy tout en le menaçant.
Après que la foule l’eut calmé un peu, Billy s’approcha et lui
demanda calmement: « Vous pensez qu’il est revenu ? »
Le représentant resta silencieux mais comme le perroquet du
barbier, il n’en pensa pas moins.  

Comme Henry Reynolds l’a fait remarquer à maintes reprises, les Aborigènes des
districts colonisés comme celui de la vallée de la Manning ont prouvé pendant tout le
dix-neuvième siècle qu’ils pouvaient acquérir de nouvelles compétences et maîtriser un
grand nombre d’activités accomplies par les travailleurs blancs.  Dans la vallée, ils
devinrent de remarquables dresseurs de chevaux et pisteurs noirs, des tireurs d’élite, des
cavaliers experts, des gardiens de troupeaux efficaces, de loyaux serviteurs qui
travaillaient sans relâche dans les maisons et les propriétés, des guides et des messagers
compétents, des travailleurs manuels capables d’effectuer maints travaux domestiques et
autres bricolages. Néanmoins, ils « se caractérisaient par un statut inférieur et le fait
qu’ils n’étaient en aucune façon considérés socialement comme des égaux ». Ils étaient
perçus comme étant, avant tout, une population ouvrière qui devait obéir aux ordres de
l’homme blanc sans pouvoir vraiment profiter de sa prospérité. Les relations aborigino-
européennes de la communauté coloniale du dix-neuvième siècle étaient des relations de
maîtres-serviteurs dans le sens le plus strict, bien que fréquemment teintées d’un respect
mutuel et d’une amitié solide mais inégale : “à jamais serviteur”. Et pourtant il existait
une amitié entre les enfants aborigènes et européens qui grandissaient ensemble ; mais
dès que les enfants devenaient adultes une séparation nette d’un autre genre se faisait,
basée sur les préjugés, la “supériorité raciale” et le statut social.

* « You tink [sic] it came back ? »
*3 Reynolds, Avec les Blancs, p. 89.
*4 Reynolds, Avec les Blancs, p. 89.
Ce milieu rural donnait donc une apparence de vie plutôt docile, travailleuse et placide. Les relations de travail entre les deux races se caractérisaient par un rapport de force ‘maître-serviteur’ d’où décolaient des résultats économiques inégaux.

« Le [N]oir sauvage »

En 1863, un événement local fit beaucoup de bruit dans la Manning en raison de sa couverture médiatique. Il s’agissait de la capture d’un « [N]oir sauvage » qui était soupçonné d’avoir transpercé de ses lances plusieurs bestiaux des messieurs Johnston de Dingo Creek. Son campement et ses armes traditionnels étaient de construction différente de celle des Aborigènes de la Manning, qui d’ailleurs évitaient l’endroit où il campait. Les soldats de la cavalerie indigène qui étaient sous le commandement du Sergent Nugent, réussirent à l’appréhender. Ils avaient suivi le “[N]oir ” solitaire sur une grande distance empruntant routes, sentiers dans le bush et terrains rocheux. Ils avaient dû abandonner leurs chevaux. Ils l’avaient rejoint alors qu’il était allongé endormi à côté de son feu de camp traditionnel au sommet de la montagne aux contours déchiquetés que l’on appelait le pic Johnston. Alors qu’il était cerné, il fit face et se débattit comme un forcené en « mordant et griffant comme un chat sauvage ». Étant « nu, graisseux et fort », on l’arrêta avec beaucoup de difficultés. Il fallut quatre soldats indigènes pour l’emmener sous escorte armée à Wingham et l’enfermer dans la prison de la ville. Il avait été tellement difficile d’avancer que les soldats avaient dû lui attacher les mains, puis les pieds avant de lui glisser un grand poteau entre ses mains et ses pieds. Les soldats avaient transporté cet homme ainsi ligoté dont le visage était tourné vers le ciel jusqu’aux chevaux.

Quand la nouvelle de sa capture se répandit dans la communauté rurale de la Manning, il devint une célébrité qui suscitait la peur et provoquait un sentiment de danger. Hommes, femmes et enfants vinrent en masse de tous les coins de la campagne pour le voir telle une curiosité de cirque déconcertante et exotique. Les Aborigènes de la
Manning « colonisés », « ses frères noirs », voulaient aussi le voir. Ils furent quelque peu déçus quand ils virent le captif :

et nombre d’entre eux furent, sans aucun doute, déçus, après les histoires qu’ils avaient entendues, de ne voir qu’un homme noir nu dont l’apparence générale n’était pas différente de celle de son frère noir, qui, fut dit en passant, semblait aussi excité de le voir que les “hommes blancs”. Il avait dû avoir une drôle de vie dans les collines, vivant tout seul, sans tomahawk en fer ni couverture et ne disposant que d’une hachette faite d’éclats de pierre attachés à un bâton fourchu. Le pauvre diable semblait être un étranger et un exclu qui ne communiquait pas et ne ressemblait aucunement à l’homme mortel et même les [N]oirs ne pouvaient pas s’identifier à lui…

Aucune preuve de vol de bétail ne pouvant être apportée contre lui, il fut libéré. Il ne parlait pas anglais mais comprenait ce qui se disait dans le tribunal. Il retrouva rapidement ses anciens lieux de prédilection dans les collines et sa liberté solitaire, rejetant ainsi la culture de l’homme blanc. Il n’accepta même pas les cadeaux (tomahawk en fer et couverture) qu’il jeta en sortant du tribunal.  

Les membres de la police native qui participèrent à la poursuite et à la capture furent très mal payés. Leur seule récompense fut d’avoir été armés et mis en selle tout en étant sous les ordres d’un officier blanc. Toujours est-il qu’ils « s’en tiraient infiniment mieux » que leurs semblables, victimes de persécutions dans les réserves ou stations. Ils n’étaient certainement pas que des instruments sans âme d’une politique coloniale, soumis à la volonté de leur officier. Leur pouvoir venait de leur maîtrise de l’environnement du bush et de leur habilité à traquer. Ils tiraient le meilleur parti d’une « situation désespérée dans laquelle ils se trouvaient à la suite de l’invasion européenne ». Mais les Blancs les considéraient comme un corps de police qui leur permettait de maintenir l’ordre et le respect de la loi en remédiant aux “affronts” des Indigènes.

Tragédie personnelle

Pendant le dix-neuvième siècle, la vie des Aborigènes de la Manning a souvent été profondément perturbée par des tragédies personnelles liées aux relations locales entre Noirs et Blancs. En janvier 1869, par exemple, le corps d’un nouveau-né fut trouvé près d’une crique à Tinonee. Une enquête fut donc ouverte. Selon l’examen médical l’enfant était né vivant mais la mère s’était évanouie au moment de l’accouchement et resta inconsciente pendant quelques heures. Quand elle reprit connaissance, elle trouva le bébé mort. L’incident, signalé dans des articles du Manning River News (9 et 16 janvier et 6 février 1869) fut finalement présenté aux messieurs Flett, Richardson et Creagh, les magistrats locaux, en tant qu’affaire de dissimulation de naissance. Ces messieurs firent preuve de compassion :

L’affaire… d’une fille aborigène dont l’enfant a été trouvé près d’une crique dans les environs de Tinonee il y a quelques semaines fut alors abordée. Les faits étaient peu nombreux et simples. La mère était une servante de la famille Wynter. Un matin elle avait disparu et M. Wynter [junior] partit à sa recherche. Il trouva la jeune fille près de la crique, apparemment souffrante, et ayant fait part de la situation à sa femme, Mme Wynter alla la voir. Après avoir hésité, Jane admit qu’elle avait accouché et expliqua à sa maîtresse où se trouvait le corps du bébé. Il était à quelques mètres, partiellement couvert de feuilles. M. Wynter emmena le corps à la maison et une enquête fut alors conduite…

La majorité des membres du tribunal considéra qu’il n’y avait pas eu de dissimulation de naissance et ordonna la libération de la prisonnière.

Le Conseil pour la Protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud, 1870 - 1900

De 1870 à 1900, la colonisation blanche continua à se développer rapidement. Les colons avaient recours à tous les moyens possibles pour garantir et agrandir leur possession de terres. En 1896 les seuls endroits qui n’avaient pas été affectés par l’activité pastorale et agricole étaient les parties des collines forestières les plus déchiquetées, le littoral sableux infertile et les terres basses marécageuses et mal asséchées. Les peuples aborigènes de la région avaient été efficacement et complètement chassés de leur propre terre. En 1896, la population blanche qui était de plus de 10.000
personnes avait presque doublé par rapport à celle de 1872. Au début du vingtième siècle, la vallée comptait environ quinze villes et villages ainsi que diverses fermes.  


En tant que président du Conseil de Protection des Aborigènes, les premières instructions que Fosbery donna à la police de Nouvelle-Galles du Sud définissaient clairement ses décisions politiques clés au sujet de la population coloniale aborigène. Il commença par reconnaître les efforts qui avaient déjà été faits par la police en préparant un recensement de la population aborigène. Puis il rappela que le but du Conseil était d’améliorer les conditions de vie des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud et de distribuer les aides que le gouvernement estimait nécessaires. La distribution de couvertures serait par exemple organisée annuellement grâce au réseau des gendarmeries locales dans les districts de Nouvelle-Galles du Sud où la plupart des Aborigènes se trouvaient, y compris celui de la Manning. Toute aide autre que celle des couvertures était soigneusement détaillée : nourriture et vêtements pour les personnes âgées et pour les malades ou pour les femmes sans soutien et pour les enfants. Fosbery souligna que les fonds dont disposait le Conseil étaient limités et qu’ils seraient « dépensés avec équité et discernement ». Les sous-traitants qui fournissaient les rations aux Aborigènes devaient être approuvés par le Conseil. Selon les consignes données à la police, les Aborigènes qui pouvaient être considérés comme « valides » « devaient être encouragés à travailler ». De plus, il fallait leur faire comprendre qu’ « ils ne seraient pas entretenus à ne rien faire ». La police était aussi censée surveiller les bateaux, les filets et autres équipements ou fournitures donnés aux Aborigènes et s’assurer qu’ils n’étaient pas abîmés, laissés à l’abandon ou « utilisés d’une façon inadéquate par des particuliers ». La police inspectait la qualité des rations données aux Aborigènes et

---

vérifiait qu’elles n’étaient pas détournées. Elle était aussi censée surveiller les urgences médicales et rendre compte des services médicaux offerts aux Aborigènes.

La police devait aussi empêcher la livraison de « boissons spiritueuses » aux Aborigènes et appliquer la loi envers les personnes « qui habitaient ou erraient de façon irrégulière avec eux ». Pour résumer, la police de Nouvelle-Galles du Sud devait :

subvenir aux besoins raisonnables des Aborigènes et protéger, dans la mesure du possible, les survivants d’une race des effets nuisibles de toute contamination par des membres de la communauté vicieux et sans égards.90

Ce travail devint une lourde responsabilité pour les membres de la police de Nouvelle-Galles du Sud à partir de 1883 ; certains s’efforçaient d’accomplir leurs devoirs aussi bien que possible alors que d’autres les considéraient comme un travail supplémentaire pénible.


ce qui indique qu’ils travaillaient tous. Ils ne bénéficiaient que d’une somme modique pour couvrir leurs dépenses médicales.\footnote{Protection des Aborigènes, Rapport Annuel du Conseil, V. & P.L.A. N.S.W. pour 1885-1886, Appendice 1885.}


En tant qu’administration uniquement responsable de la population aborigène, le Conseil pour la Protection des Aborigènes encouragea, dès son instauration en 1883, la ségrégation. En effet, il mit en place des stations ou des réserves gouvernementales qui avaient vocation à rester petites et isolées des communautés blanches. L’éducation des enfants aborigènes était organisée dans des écoles séparées où la ségrégation était appliquée quand cela était possible et approprié ou quand le Conseil pouvait se le permettre. À partir de 1883, le gouvernement assumait au moins la responsabilité légale des Aborigènes et de leur éducation, dans un cadre extrêmement étroit, autoritaire et condescendant et avec des idées bien ethnocentriques.\footnote{D’après les rapports annuels du Conseil pour la Protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud des dix-sept dernières années du dix-neuvième siècle et les rapports de gendarmerie locale qui lui étaient envoyés, on peut conclure que la plupart des Aborigènes de la Manning, de “race pure” et de “sang-mêlé”, subvenaient à leurs besoins et à ceux de la plupart de leurs dépendants. Les Aborigènes travaillaient à biner, récolter et décortiquer le maïs, à garder les bovins et les moutons, surtout dans les}
élevages à l’ouest de la vallée. Ils effectuaient aussi des travaux plus généraux. Certains préféraient cependant une vie indépendante dans le bush quand cela était possible. Ils vendaient alors du miel et des huîtres, péchaient et chassaient le gibier et dans certains endroits, comme sur la route menant à Gloucester, ils travaillaient la terre. 

Le roi Robert Fry et Emily

Le roi Robert Fry, Aborigène célèbre de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, naquit en 1845 sur le plateau de Comboyne, plus près de la rivière Hastings que de la Manning. En 1902 il était le survivant le plus âgé de la nation Bunya et le seul fils vivant de “Jimmy Bunya” qui avait porté une plaque de cuivre que les Européens lui avait donnée pour démontrer son lien de parenté et son autorité sur différentes tribus s’étendant jusqu’au rivière King du Port Macquarie. Robert avait hérité de son père le titre de roi. Quand un journaliste du Sydney Mail, l’interviewa en 1902, Robert Fry était vieux et vivait ses dernières années de retraite avec sa femme Emily à Port Macquarie grâce à la charité locale et à une petite pension versée par le Conseil pour la Protection des Aborigènes.

Il avait passé sa jeunesse près de la rivière Manning et y avait été célèbre en tant que remarquable dresseur de chevaux et gardien de troupeaux « car très peu de chevaux qu’il avait rencontrés avaient réussi à le faire tomber ». De nombreuses personnes avaient eu le plaisir d’observer son savoir-faire de dresseur de chevaux. Il était considéré comme un employé « plus que digne de confiance » car il faisait toujours son travail et ne revenait pas sur ses promesses. Plus tard, vers 1882, alors qu’il habitait à Port Macquarie et qu’il était marié à Emily, un certain nombre d’Aborigènes d’une autre région visitèrent le port. Ayant un peu d’argent à dépenser, ils allèrent faire la fête. Alors qu’ils s’amusaient, l’un des étrangers essaya d’emmener Marie, la plus jeune sœur de Robert. Ce dernier intervint et s’y opposa fermement. Il saisit sa lance et la lança sur le coupable. Il maniait les armes traditionnelles avec beaucoup d’habileté. La lance fut fatale à l’étranger et Robert fut arrêté par les autorités locales et transféré à Sydney.

Après un long jugement, il fut acquitté et retourna à Port Macquarie, sa ville adoptive, où il vécut pour le restant de sa vie et devint bien connu de tout le district.

En 1902 il avait encore une bonne mémoire et pouvait raconter des incidents étonnants qui avaient eu lieu lors d’inondations de la Manning. Lors de l’une de ces dernières, un de ses compatriotes se noya. Il raconta qu’une fois les eaux de crue baissées, il trouva son corps sec en haut d’une grosse branche d’arbre.

Il parla aussi d’une coutume ancienne qui était connue sous le nom de kaiparaing. Lors de la cérémonie du kaiparaing un certain nombre de jeunes hommes étaient emmenés, en tant que guerriers novices, par les aînés de la tribu jusqu’à un site sacré appelé kaipara. Là, on leur apprenait à utiliser les armes de guerre telles que la lance, le nulla nulla et le boomerang. On leur enseignait aussi comment organiser un corroboree secret entre hommes sur la guerre. D’après le roi Robert Fry, un corroboree finissait, en général, par une bonne bagarre. Pendant que la cérémonie se déroulait, les femmes devaient gravir les collines ou buttes, le dos tourné jusqu’à ce que les rites mystiques soient finis. Elles n’avaient pas le droit de voir de telles cérémonies qui étaient réservées aux hommes. Le roi Robert Fry, étant le dernier de la nation Bunya, fut le dernier informateur qui avait participé dans sa jeunesse à des cérémonies traditionnelles secrètes de passage à l’âge adulte.

******

On pourrait conclure que cette période, dominée par les coupeurs de cèdres et quelques colons permanents isolés des années 1830, fut celle pendant laquelle le contact avec les Européens fut le moins dangereux pour les Aborigènes dans la Manning, si on exclut les violences sexuelles initiales commises sur les femmes aborigènes. Les coupeurs de cèdres étaient des colons de passage et les Aborigènes ne se sentaient pas particulièrement menacés par leur présence. La lutte pour les droits au contrôle de la terre, à l’habitat naturel et à l’utilisation de la terre allait s’intensifier avec l’invasion plus poussée des éleveurs et des petits fermiers dont les exploitations mixtes étaient permanentes. Cette invasion entraîna des expéditions punitives, des meurtres, des tueries, des empoisonnements et des massacres ainsi qu’une résistance frontalière et une

95 “Un couple royal,” Sydney Mail, 30 août 1902.
pacification de la plus mauvaise sorte, au moins jusqu'à la fin des années 1840. Dès la fin de l'ère des forçats, des relations maître-serviteur furent établies dans la plupart des communautés rurales. Le travail ne manquait pas et les Aborigènes trouvaient généralement un travail manuel et effectuaient des tâches indispensables à l'économie locale. En échange ils recevaient très peu de récompenses ou un paiement qui leur permettait seulement de survivre. La plupart du temps, les Aborigènes établirent malgré tout de bonnes relations de travail avec les Blancs.

Après 1883, le gouvernement colonial commença à assumer une certaine responsabilité légale envers les Aborigènes, mais s'il s'agissait d'une responsabilité négative et réactive. Leurs conditions de travail, leur éducation et leurs déplacements dans le district commencèrent à être plus sévèrement contrôlés et organisés par le gouvernement colonial. Dans la région de la Manning, les relations entre Noirs et Blancs étaient à la fois conflictuelles et solidaires, mais il existait rarement un sentiment d'égalité totale. On peut cependant remarquer avec plaisir que les Australiens blancs de la Manning du dix-neuvième siècle reconnaissaient occasionnellement, du moins rétrospectivement, la qualité et l'importance du travail accompli par les Aborigènes et leur contribution au développement et à l'amélioration de la région.
Chapitre 4

L’incident Governor et la Manning

La tragédie de Gilgandra et ses suites sensationnelles perturbèrent profondément les relations aborigino-européennes de la région de la Manning du début du vingtième siècle. En effet, les meurtres des Mawbey par Jimmy Governor et Jacky Underwood et l’arrestation de Jimmy par les fermiers de Bobin dans les collines qui surplombent Wingham, eurent une répercussion néfaste insensée que l’on pouvait encore percevoir des années après. La politique de ségrégation et d’isolement des Aborigènes locaux dans des réserves qui était alors mise en œuvre, ne fit qu'amplifier l’impact profond et dévastateur que la tragédie eut sur les relations raciales de la vallée. Il peut paraître ironique que ni Underwood, ni les Governor n’étaient originaires de cette région avec laquelle ils n’avaient que très peu ou pas de liens. Jimmy Governor naquit près de la rivière Talbragar et fréquenta l’école primaire de Gulgong. Pour de nombreux Européens de la région, il devint néanmoins un personnage légendaire, démoniaque et puissant, qui leur permettait de donner libre cours à leurs instincts racistes. Leurs imaginations morbides et craintives leur permettaient de fantasmer sur les dangereux maraudeurs noirs. Les journaux transmettaient une image de Jimmy qui encourageait la formation d’attitudes racistes profondes, presque inconsciemment.

La nouvelle de la tragédie de Gilgandra, ainsi nommée par les journaux de Nouvelle-Galles du Sud, apparut pour la première fois dans la Manning grâce au Wingham Chronicle et au Manning River Observer du mercredi 25 juillet 1900 sous le titre d’ « Atrocités commises par des Noirs ». Il s’agissait de la reprise d’un article publié dans le Sydney Morning Herald du 23 juillet sous le titre de « Tragédie près de Gilgandra ». Les descriptions détaillées du reportage le rendaient assez inquiétant, surtout si on le comparait aux articles quotidiens plutôt ordinaires qui l’entouraient et qui relataient des événements sociaux et culturels du district, comme les articles sur les coopératives laitières.

Une tragédie terrible s’est déroulée à Breelong dans la résidence de M. [John] Mawbey. Un messager est arrivé au galop en ville la nuit dernière pour annoncer que toute la
famille Mawbey venait d’être brutalement assassinée par des [N]oîrs. L’agent de police Berry s’est immédiatement rendu sur place où il trouva Mademoiselle Kerz, Mademoiselle Hilda Mawbey et Percie [sic] Mawbey mortes et horriblement mutilées. L’emploi d’un tomahawk est évident, leurs crânes étant complètement écrasés et Mademoiselle Elsie Clarke [une nièce des Mawbey], Mademoiselle Grace Mawbey et Madame Mawbey sont si gravement blessées qu’elles ont peu de chance de s’en remettre.

Cet article de journal donnait de nombreux détails alors même que la police n’était pas encore revenue faire son rapport à Gilgandra, qui se trouvait à environ seize kilomètres du lieu du crime. Il affirmait par exemple que les victimes avaient été assassinées dans leur lit vers onze heures du soir la nuit précédente et que les auteurs du crime étaient un couple de “Noirs aborigènes” qui coupaient des arbres pour John Thomas Mawbey, la propriétaire. Ces informations furent retransmises et confirmées par un messager de la propriété où la police continuait son enquête.

Les Mawbey était une famille éminente de pionniers du district, plutôt prospère. Ils étaient propriétaires d’une grande parcelle de terre sur les rives de la Castlereagh qui se trouvait à environ seize kilomètres de Gilgandra entre Dubbo et Mudgee. Ils hébergeaient depuis peu Mademoiselle Kerz, l’institutrice suppléante de l’école locale, qui venait de Girilambone. Le soir de la tragédie, la nuit du 20 juillet 1900, aucun homme ne dormait dans la maison puisque John Mawbey, ses fils adultes et d’autres membres de la famille travaillaient sur une autre partie de la propriété qui se trouvait à environ deux kilomètres. Ils étaient restés dormir pour la nuit dans le bâtiment désaffecté de la poste de Breelong. Ce local appartenait à J. Mawbey qui l’utilisait comme entrepôt. Ce bâtiment avait été précédemment utilisé comme résidence familiale avant que la nouvelle maison ne soit finie sur la propriété. Quand la nouvelle des meurtres se répandit à Gilgandra, un groupe de villageois, dont certains étaient armés jusqu’aux dents, se dirigea vers le lieu du crime.

On affirma au début qu’un groupe de cinq Noirs dirigé par Jimmy Governor était responsable du massacre. Après la tragédie on déclara, dans le même journal local de la Manning, que Jimmy Governor avait menacé de tuer sa femme si elle ne partait pas, elle était présentée comme « une femme blanche qui vivait avec lui ». Quand on arrêta cette dernière à environ trente-deux kilomètres du lieu du crime, elle avoua à la police que le
massacre était planifié depuis quelques temps, mais que les [N]oirs ne voulaient tuer que les hommes de la famille.

D’après ce premier compte-rendu donné au public de la Manning, un grand nombre de policiers et de traquers, ainsi que des résidents locaux, commencèrent à fouiller la campagne des alentours de la propriété des Mawbey. On pensait toutefois que les présumés meurtriers s’étaient déjà retirés dans la chaîne de montagnes Wallar que l’on considérait comme l’une des régions la plus sauvage et la plus retirée de la colonie. Les événements produisirent une agitation exceptionnelle qui captiva et occupa l’imagination du public pendant des mois jusqu’à l’épisode final.

Un peu plus tard ce même mois, le Wingham Chronicle publia un article qui donnait à son public impatients des détails sur l’enquête menée à Gilgandra. Madame Mawbey, dont le rétablissement n’était pas attendu mais qui était encore consciente, fit sa déposition. Elle déclara aux officiers de police qui s’étaient rendus à son chevet que Jacky Underwood avait tué son fils Percy. Elle était absolument sûre qu’il ne s’agissait pas de Jimmy Governor.

Plus tard ce jour-là, Albert Mawbey, âgé de neuf ans, déclara lors de l’enquête officielle :


John Thomas Mawbey donna aussi sa déposition :


---

97 C’était une pratique commune pour les gens de la campagne d’héberger l’instituteur ou l’institutrice de l’école locale. Il n’était pas convenable pour un enseignant de rester dans un hôtel local, surtout pour une femme.
qu’elle était morte. J’ai immédiatement envoyé Fred chercher
le docteur et la police. Reggie, moi et le petit Jack sommes
sortis pour récupérer Mademoiselle Kerz. J’ai ensuite demandé
à Reggie de rester près de la cheminée et j’ai allumé la lampe
sur la table et ouvert la porte de derrière.98

La lecture de ces dépositions publiées dans l’édition du samedi du Wingham
Chronicle provoqua des ondes de choc qui résonnèrent dans toute la région de la
Manning. Ces nouvelles eurent des répercussions similaires dans tout l’État de
Nouvelle-Galles du Sud et même au-delà. On annonça d’autres infractions de Noirs
dans des endroits aussi éloignés les uns des autres que Grenfell et Merriwa. Un état de
siège psychologique envahit rapidement toutes les communautés européennes de
Nouvelle-Galles du Sud qui se trouvaient au nord de Newcastle, dont celles de toute
l’étendue de la vallée de la Manning.

Le mardi, le jour suivant l’enquête à Gilgandra, vers onze heures du matin, sur
une parcelle qui appartenait à Michael O’Brien, Mme Theophilus Bennett, une sage-
femme et un garçon de quinze mois, se trouvaient dans la cuisine de la ferme O’Brien.
La mère du petit garçon, Mme O’Brien, était apparemment ailleurs dans la maison. Elle
allait accoucher et se trouvait donc probablement dans la chambre. Mme Bennett cousait
tranquillement tout en gardant l’enfant. Soudain deux Aborigènes apparurent à la porte
et se ruèrent dans la maison. Mme Bennett s’échappa en passant par la fenêtre de la
cuisine pour s’efforcer de trouver de l’aide, laissant l’enfant derrière, ce qui s’avéra être
une erreur tragique.

Elle alla chercher William Buchanan, le voisin le plus proche, qui habitait à
environ dix kilomètres. Quand il arriva à la ferme O’Brien, les deux Aborigènes avaient
disparu. En entrant, il trouva Mme O’Brien morte par terre, une balle avait traversé son
sein gauche et elle avait une marque de tomahawk sur la tempe gauche. M. Bennett était
lui aussi blessé. Malgré ses trois blessures de balle à des endroits différents, sa vie
n’était pas en danger. Le bébé était mort, d’un coup de tomahawk sur la tête. Mme
Bennett était vivante mais bien affaiblie. L’arme utilisée était un fusil Winchester de

98 “La tragédie de Gilgandra. Témoignages apportés lors de l’enquête. Gilgandra lundi, ” Wingham
Chronicle, 28 juillet 1900 ; aussi dans “La tragédie de Gilgandra. Une histoire pathétique,” Sydney
Morning Herald, 24 juillet 1900.
calibre 0,44. On ne connaissait pas la direction que les Aborigènes avaient prise pour s’enfuir. O’Brien travaillait alors ailleurs sur la propriété.

Le jour précédent, un vendeur ambulant indien signala qu’il avait été attaqué par deux Noirs entre Gulgong et Ulan, au moment même où les dépositions étaient prises. Les deux hommes, qui portaient chacun un fusil et un tomahawk, s’étaient vantés d’avoir tué les Mawbey et un fermier nommé Mackay. Ils avaient ajouté qu’ils s’apprêtaient à tuer Henry Neville de Wollar. Après l’avoir menacé de leurs armes, ils réussirent à soustraire au démarcheur des bottes et des munitions.

Au même moment, James Hatton, un employé de poste, arrêtait le troisième Aborigène Jacky Underwood et l’emmenait à la prison de Leadville le mardi après-midi. Il n’opposa pas vraiment de résistance. L’émoi fut grand en ville car on l’y connaissait bien. Le gouvernement de Nouvelle-Galles du Sud s’empressa d’offrir une récompense de 100£ par tête pour la capture des Noirs impliqués dans les meurtres de Breelong et d’ailleurs. Le chef du gouvernement affirma que le gouvernement était prêt à payer, s’il le fallait, 2,000 livres pour capturer les “Noirs de Breelong”. 99

Quand on trouva Kerin Fitzpatrick, âgé de soixante ans, assassiné dans sa hutte, les résidents du district de Wollar près de Mudgee commencèrent à paniquer. Fitzpatrick avait été abattu d’un coup de feu et sa cervelle défoncée par un tomahawk. Son neveu, qui travaillait dehors, tira en vain sur les Noirs qui réussirent à s’enfuir rapidement dans le bush. 100 Il n’était pas en position de les poursuivre, préférant rentrer en courant pour voir ce qui était arrivé à son oncle.

La tension continuait à monter alors que l’on apercevait les fugitifs au même moment mais à des endroits différents, séparés par des centaines de kilomètres. Des membres du public très inquiets les auraient ainsi aperçus à plusieurs reprises dans la vallée de la Manning, notamment dans les endroits agricoles les plus isolés et les plus vulnérables.

Le 1er août 1900, la publication dans le Wingham Chronicle de la liste des gens tués démontrant quel point les gens croyaient vivre sous un règne de terreur :

100 “La tragédie de Gilgandra,” dans Wingham Chronicle et Sydney Morning Herald.

La grande saga continua à se développer pendant le mois d’août 1900 dans la presse locale de la région de la Manning, notamment dans le *Wingham Chronicle*. De longs articles décrivaient fréquemment la chasse à l’homme pour attraper Jimmy et Joe...
Governor. On y donnait des détails personnels et biographiques sur les relations entre Jimmy Governor et sa femme ainsi que l’histoire du hors-la-loi Jacky Underwood qui avait été arrêté. Cette couverture médiatique eut un profond impact sur l’attitude des Européens locaux envers les Aborigènes. Les préjugés, les croyances et les mythes qui existaient déjà au sujet des Aborigènes n’en furent que renforcés.

L’utilisation par le journal local de Wingham de titres sensationnels ou dramatiques tels que « Sur le sentier de la Mort », « Pistes localisées » et « Une Triste Histoire» permettait de présenter sous la forme de chroniques les aventures des fugitifs et leurs fuites qui étaient de plus en plus audacieuses. On y racontait aussi les petites manies de leurs poursuivants qui étaient pleins d’énergie mais plutôt désorganisés. Leurs fuites devenaient le thème favori de cette sorte de reportages journalistiques :

Des kilomètres de campagne ont été couverts mais d’une façon ou d’une autre les fugitifs ont encore une fois réussi à nous échapper.

Quand les [N]oirs ont réalisé qu’on les avait vus ils se sont élancés dans le bush et on les a perdus de vue. On craint qu’ils ne réussissent à échapper à leurs poursuivants pendant la nuit. 102

Toutes les traces des fugitifs ont été perdues. La police a admis être complètement semée. 103

Et

Les traqueurs du Queensland pensent que les [N]oirs ne seront jamais attrapés. 104

Une image romantique de hors-la-loi aventureux, audacieux et rebelle était exposée en détail dans les reportages. On présentait les Governor comme des démons, mais on insista aussi sur leur audace, leur courage, leur flamboyance et leur débrouillardise ainsi que leur connaissance parfaite du bush. Ces qualités contrastaient avec les descriptions des actions de la police qui, à diverses occasions, permirent

101 “Le Meurtre noir,” Wingham Chronicle, 1 août 1900.
103 “Pas de traces des fugitifs,” Wingham Chronicle, 8 août 1900.
d’entretenir le stéréotype de l’incompétence de la police. Il était toutefois injuste de généraliser et de dire que la police et les autres poursuivants étaient toujours inefficaces.

Les reportages soulignaient aussi la panique morale des communautés au sujet des desperados afin d’accentuer le côté dramatique de la situation, mais cette tendance s’atténua avec le temps. Parfois, cependant, des colons terrifiés de différents districts se réfugiaient dans les églises. Ainsi, pendant un certain temps à Ulan, une église du bush devint « le domicile d’une cinquantaine de personnes ». Cinq familles appelées Archer avaient abandonné leur propriété de l’arrière pays et s’étaient installées dans l’église. La scène de leur campement de nuit fut remarquablement décrite dans le journal local de la Manning :

Un grand feu brûle dans la cour de l’église autour duquel des personnes de tous les âges et des deux sexes se sont réunies. Elles chuchotent et s’aventurent à des spéculations à voix basse quant aux déplacements des [N]oirs, qui leur ont fait abandonner leur maison. Près de la porte de l’église des petits enfants heureux et en bonne santé jouent, trop jeunes pour réaliser la raison de ce bouleversement soudain de leur vie de bush habituellement isolée.¹⁰⁵

Selon les reportages de l’époque, il aurait été difficile d’exagérer l’état de panique dans lequel se trouvaient les districts concernés. Activités et maisons avaient été abandonnées; hommes, femmes et enfants venaient s’entasser dans les communes du district à la recherche de protection. On réclama à maintes reprises l’envoi de gardes de police spéciaux ainsi que des armes et des provisions. Pour des raisons financières, ces demandes ne purent être satisfaites.

L’inspecteur général de la police, Edmund Fosbery, estimait que la meilleure solution pour les colons et les habitants consistait à mettre leurs familles à l’abri et à se rassembler avec leurs voisins en groupes de trois ou quatre hommes et de s’installer ensemble dans une maison jusqu’à ce que le danger se dissipe. Ils seraient tous armés et quelqu’un pourrait constamment monter la garde. Les carabines étaient conseillées comme étant les meilleures armes avec lesquelles devaient s’équiper ceux qui participaient à la chasse aux deux fugitifs. À la suite des différentes attaques, des

hommes de toutes les stations environnantes participèrent à la recherche. On envoyait aussi de différents districts, des personnes compétentes pour former des groupes commandés par des officiers de police expérimentés. Des groupes de bénévoles qui travaillaient indépendamment ou avec la police et qui n’avaient pas les moyens de payer leurs dépenses étaient nommés officiers spéciaux, avec l’accord des magistrats de police. Cette nomination leur permettait de recevoir des rations pour eux-mêmes et leurs chevaux mais sans percevoir une quelconque avance pécuniaire. De nombreux résidents de districts offraient leurs services par simple esprit de solidarité et ils se procuraient des chevaux et des armes. Ils déclaraient publiquement n’avoir qu’un désir : celui de capturer les Noirs qui avaient perpétré l’outrage de Mawbey.

Les fugitifs connaissaient intimement le pays et ils étaient fort habiles pour survivre dans le bush. Certaines autorités pensaient que les chercheurs s’engageaient dans un projet à long terme, mais les efforts pour rattraper les hors-la-loi ne pouvaient pas être « relâchés parce que l’on croyait aux risques d’attaques ultérieures ».106

Une interview de la femme de Jimmy Governor publiée dans le journal local début août permit aux résidents de la Manning de mieux connaître les différentes facettes de la personnalité et de l’image de Jimmy Governor. Les informations personnelles données sur les relations d’Ethel et de Jimmy influencèrent fortement l’opinion que les personnes locales allaient se faire de lui. Certains détails allaient s’avérer déterminants pour son sort.

Le reporter qui interviewa Ethel Governor la décrivit comme étant « pauvrement habillée, les habits qu’elle portait ayant grandement besoin d’être rafistolés ». Autrement dit, elle correspondait au genre de femmes qui avaient des relations avec ce que les Blancs considéraient comme d’humbles Aborigènes. Elle était assise en dehors de la cuisine avec son bébé de quinze mois sur les genoux. La jeune femme de dix-huit ans se montra dans un premier temps réticente à communiquer puis elle parla plus librement, racontant son histoire personnelle et comment elle en était venue à épouser Jimmy Governor qui était, d’après elle, un Aborigène de “sang-mêlé”. Elle souligna qu’elle n’était qu’une fille pauvre et qu’elle n’était pas très éduquée. Elle reconnut que

les hommes blancs, en général, ne voulaient pas de femmes sans éducation et issues
d’un milieu pauvre. Ainsi, aucun homme blanc ne l’avait jamais demandée en mariage
ou n’en avait montré le désir. Elle avait épousé Jimmy à l’église anglicane de Gulgong,
dix-neuf mois auparavant. On lui demanda alors ouvertement s’il n’aurait pas été
préférable pour elle de rester célibataire plutôt que d’épouser un Aborigène. Elle
répondit : « Vous pouvez le penser, mais j’aimais beaucoup Jimmy ». Elle affirma qu’il
était très beau quand il était bien habillé et qu’elle l’avait rencontré la première fois près
de Gulgong où ses parents habitaient avant de déménager à Dubbo. Elle précisa
naïvement que « beaucoup de filles le convoitaient », mais d’après elle, il ne voulait rien
avoir à faire avec les autres, seulement avec elle.

Elle fit remarquer que Jimmy avait été un policier traqueur avec la police de
Cassilis avant de l’épouser. Il avait cependant dû s’enfuir car un homme avait menacé
de le tuer s’il n’épousait pas sa fille. Après le mariage de Jimmy et d’Ethel ils habitérent
dans leur propre maison ou hutte, près de celle de la mère d’Ethel. Mais on la démolit
quand sa mère partit vivre à Dubbo. Ethel et Jimmy partirent alors de leur côté, allant là
où Jimmy trouvait du travail en tant que travailleur itinérant coupant des arbres et
construisant des clôtures dans les propriétés et stations des districts de campagne qui se
trouvaient au nord de Newcastle. Ethel précisa alors qu’elle se disputait avec Jimmy de
temps en temps mais qu’ils finissaient toujours par se réconcilier. Il se plaignait souvent
de ne pas être assez payé pour le travail qu’il effectuait. Il lisait des histoires, affirma-t-
elle, sur les hors-la-loi du bush et envisageait d’en devenir un.

La nuit de la tragédie de Breelong, Ethel Governor déclara qu’elle s’était
disputée avec Jimmy au camp qui se trouvait à cinq kilomètres en haut de la rivière de la
nouvelle résidence de Breelong. En effet, Jimmy pensait qu’Ethel et « son frère Joe
étaient amoureux ». Pendant la dispute, Jimmy lui avait dit qu’il la quitterait et que les
autres pourraient faire la clôture si John Mawbey voulait bien leur donner le travail. Les
personnes qui se trouvaient alors au camp étaient Ethel et Jimmy, son frère Joe, Jack
Underwood, Jacky Porter, un vieil Aborigène de quatre-vingts ans et un petit garçon,
Peter Governor, qui était le fils de la sœur de Jimmy. Ethel affirma qu’après la dispute,
Jimmy avait dit au revoir à Jacky Porter et à Joe. Il était parti à dix heures du soir,
accompagné de Jack Underwood, laissant les autres au camp. Elle déclara que Jimmy
avait dit : « Nous descendons chez M. Mawbey, on les verra. » On lui demanda alors
pourquoi elle n’était pas partie avec lui après l’assassinat des Mawbey. Est-ce qu’elle en avait eu assez de lui ?

« Ce n’est pas ça », répondit-elle, « il ne voulait pas me prendre avec lui, et il m’a dit d’aller à Dubbo [où sa mère vivait] car si l’on me trouvait avec eux, la police penserait que j’étais complice. Non, je ne voulais pas l’abandonner, mais de toute façon je ne pouvais pas les suivre. Il était vraiment très bon avec moi ». 107

Le message de l’article de journal sur Ethel était que le mariage interracial, surtout d’une femme blanche avec un Aborigène, était voué à l’échec et n’appartenait pas aux conventions sociales normales. Ethel et Jimmy avaient en fait brisé les conventions en se mariant au lieu de vivre ensemble. L’opinion générale était qu’une femme blanche se dégradait en appartenant au camp d’un [N]oir. On rappelait ainsi aux gens de la vallée de la Manning l’existence d’un grand fossé social qui séparait les communautés européennes des communautés aborigènes.

Dans la même édition du journal, on signalait que le tribunal de police de Mudgee avait accusé Jacky Underwood du meurtre à Breelong de Percival Mawbey, d’Hilda Mawbey et de la jeune femme nommée Kerz. Jacky était aussi connu sous le nom de Charles Brown. Lors du trajet menant au tribunal de Mudgee, Jacky avait admis avoir été dans le camp avec Jimmy et Joe Governor à Breelong. Il affirma que Jimmy avait réclamé de l’argent à John Mawbey qui avait refusé de le payer avant que le contrat de travail de défrichement et de clôture ne soit terminé. C’est à ce moment-là que Jimmy avait dit qu’il tuerait Mawbey. Underwood déclara qu’il s’était arrêté au camp et était resté avec Ethel et son bébé, alors que Jimmy et Joe partaient pour aller chez les Mawbey avec Jacky Porter et le garçon, Peter Governor. Il affirma que Jimmy avait un fusil et trois nulla nullas et que Joe avait un nulla nulla et un tomahawk.

Quand les Governor étaient revenus au camp après être allés chez les Mawbey, le groupe entier avait quitté ensemble la station de Breelong. Ils s’étaient avancés dans les broussailles sur environ un kilomètre. Underwood affirma alors que les frères Governor avaient menacé de tuer Ethel Governor et son enfant. Toutefois, d’après son

récit, Underwood et Porter ne les avaient pas laissé tuer plus de gens. Alors que la femme et l’enfant de Governor partaient pour Dubbo, Jacky Porter et le jeune Peter Governor quittaient séparément le camp. Les Governor et Underwood partirent ensemble pour Wallar. Le lendemain, alors qu’ils mangeaient dans les broussailles, des hommes blancs étaient arrivés et leur avaient tiré dessus. Underwood et les Governor s’enfoncèrent dans les broussailles et se séparèrent. Les Governor prirent la direction de Wallar pour rejoindre les montagnes sauvages qui se trouvent derrière. Peu de temps après, Jacky Underwood était arrêté. 108

Une atmosphère de guerre régnait alors que la recherche des fugitifs prenait de l’ampleur. Un sentiment de confusion se propageait alors que des rapports erronés éloignaient temporairement un certain nombre de poursuivants de leur piste. Pour le public, les images de guerre étaient par moments étonnantes et impressionnantes :

Le groupe de recherche le plus impressionnant que l’on ait vu, a été un détachement d’infanterie qui entra dans Wellington le mercredi, alors que la nuit tombait. Chaque homme était entièrement armé et portait un uniforme militaire complet avec des musettes et des bouteilles d’eau. L’absence de baïonnette pouvait passer pour un oubli, mais leur apparence extraordinaire indiquait un état de guerre qui déchaîna une agitation générale. 109

Tout cela pour attraper deux fugitifs aborigènes !

Jacky Underwood parut par la suite devant le tribunal de police de Gilgandra. On l’accusa à nouveau d’avoir tué quatre membres de la famille Mawbey et Ellen Joséphine Kerz. Dans sa déposition, il déclara, pour la première fois, qu’il était présent à la ferme des Mawbey la nuit des meurtres, mais que Jimmy Governor avait commis la plupart d’entre eux :

Jimmy m’a demandé combien j’en avais tué. Je lui ai dit que j’en avais tué un. Il m’a dit à nouveau qu’il avait commis le plus de meurtres, je pense. Je lui ai dit : « je crois que tu as fait plus ». 110

109 “Les Noirs de Breeong,” Wingham Chronicle, 8 août 1900.
Les Governor, qui étaient toujours en cavale, étaient conscients de l’image publique notoire que les médias leur avaient donnée. Dans diverses huttes et maisons abandonnées ils avaient lu les comptes rendus des journaux sur leurs actions alors qu’ils se déplaçaient d’un endroit à l’autre. Jimmy commença à laisser des lettres pour que les autorités les découvrent. Voici l’exemple d’une lettre adressée à l’Inspecteur Général de la police :

Moi bush ranger [hors-la-loi] maintenant ; ils ne voulaient pas me laisser inscrire mon chien ni me laisser prendre le train gratuitement, et ils sont tous contre moi à Dubbo. C’est mon cheval maintenant. Moi, le bush ranger. Si je peux tirer sur J. Dowland non seulement il mourra mais il ira d’abord en enfer. Mettez cela dans le Sydney Mail pour qu’ils puissent tous le voir – Jimmy Governor.111

Dans cette lettre Jimmy essaie de s’expliquer et de souligner solennellement son statut : « Moi, le bush ranger ».

Peu de temps avant, Jimmy et Joe avaient attaqué un routier aux sources de Tambar. Ils avaient volé sa selle. Avant de partir, ils lui avaient donné une lettre à remettre à la police dans laquelle ils qualifiaient d’inefficaces les stratégies de la police et des traqueurs.112 Ce genre d’audace ne faisait que renforcer la peur des communautés fermières.

Fin août, on trouva dans la presse locale de la Manning des descriptions haut en couleur qui donnaient aux frères Governor une aura légendaire, presque mythique. Il était de plus en plus difficile pour les gens de distinguer la réalité de la fiction :

Jimmy et Joe Governor continuent à faire preuve d’une audace proverbiale et semblent prendre plaisir à tenter leur chance tels des bandits de grand chemin. En effet, cette semaine, ils sont sortis à découvert de la façon la plus audacieuse pour arrêter des gens et les voler. Ils s’en sont sortis d’une façon déconcertante sans être importunés.

Toutes sortes de comptes rendus sensationnels ont circulé selon lesquels ils avaient été vus ou attaqués, mais la cible avait été ratée car le cheval du tireur avait reculé ; un autre aurait tiré sur eux mais sa cartouche était de mauvaise

dimension et quand il tira, le fusil ne fonctionna pas ; un autre groupe les aurait vus à quatre-vingts mètres d’eux, mais pensant qu’ils étaient des traqueurs, personne ne tira sur eux ni même ne leur parla. Toutes ces “actions” semblent avoir été soit inventées par certains reporters pour avoir un article à sensation, soit mentionnées par quelques farceurs juste pour voir dans quelle mesure ils pouvaient “faire marcher” les écrivains. Quelle que soit leur origine, certaines histoires plutôt incongrues sont publiées dans les journaux de Sydney et ne peuvent que ridiculiser la police et les poursuivants civils.

Les frères Governor faisaient déjà partie des légendes de l’“outback” australien en tant que bush rangers ingénieux et dorénavant les meurtres des Mawbey étaient eux-mêmes à peine évoqués. L’audace et l’ingéniosité des fugitifs se trouvaient maintenant au coeur de cette sensationnelle aventure publique qui était entretenue par la publication d’incessantes séries de comptes-rendus. La majorité des gens pensait que la police n’attraperait jamais les fugitifs.

Le Secrétaire de la Colonie déclara officiellement les Governor hors-la-loi. Cette décision fut prise alors que la loi en vertu de laquelle on pouvait les déclarer hors-la-loi était considérée comme obsolète en Nouvelle-Galles du Sud. Dans les cercles gouvernementaux, on estimait cependant que cette loi avait été consolidée et était donc applicable. Pour les Governor, cette mise hors-la-loi signifiait que quiconque pouvait tirer sur eux ou les tuer sans en être tenu pour responsable devant la justice. La mise hors-la-loi des Governor était une procédure compliquée car elle dépendait de la loi sur l’arrestation des criminels [Felons’ Apprehension Act] de 1899. D’après les dispositions de cette loi, il fallait en premier lieu publier un mandat de mort [death warrant], avant que le procureur général puisse ouvrir une information judiciaire pour crime devant le juge de la Cour Suprême. Ce dernier devait alors s’estimer satisfait de la déclaration écrite sous serment qui décrivait les faits et démontrait que l’(les) accusé(s) était(en)t en cavale et non en captivité. Une ordonnance devait ensuite être publiée dans la Gazette du Gouvernement [Government Gazette] demandant à l’accusé (ou aux accusés) de se rendre à un certain endroit avant la date fixée pour être traduit(s) en justice.

Par un avis publié dans la Government Gazette, le procureur général mit Jimmy et Joe Governor en demeure de se livrer aux geôliers de la prison de Maitland avant le

16 octobre 1900. Dans cette déclaration Joe Governor était accusé à tort du meurtre d’Helen Kerz, alors que les autorités disposaient de preuves démontrant le contraire. D’après les dispositions de la loi sur l’arrestation des criminels, Jimmy et Joe avaient été ainsi officiellement déclarés hors-la-loi. À partir du 16 octobre 1900, on pouvait donc les abattre en toute impunité. Le Secrétaire des Colonies avait aussi donné l’ordre d’arrêter les deux autres frères Governor et les autres Aborigènes valides du camp de Wallar furent délogés et emprisonnés à Mudgee pour vagabondage.

Les traqueurs du Queensland avaient à nouveau retrouvé la piste des Governor et un groupe important les pourchassait dans les taillis menant à la chaîne de Murrumbidgee.114 On estimait alors que les frères fugitifs Governor avaient parcouru, depuis l’incident de Breelong 1.600 kilomètres.

Le correspondant à Taree du journal de Sydney le Daily Telegraph attisait la haine raciale et le sensationnalisme en affirmant que les Noirs et les “sang-mêlé” semblaient très nombreux maintenant dans la Manning et que la plupart d’entre eux étaient armés de fusils et de revolvers. Il soulignait le besoin de les surveiller car ils avaient déjà commis plusieurs meurtres.

Évidemment ceci n’était pas vrai. Le Wingham Chronicle, journal local édité par Edward Rye, corrigea rapidement cette information mensongère :

Ces meurtres sont des informations nouvelles. D’après nos souvenirs le dernier meurtre commis dans la Manning par des [N]oirs remonte à vingt-six ans. Il s’agissait du meurtre de Williamo qui avait été assassiné près du pont du ruisseau du “Cedar Party”. Son corps jeté sur les pierres près du bachot, n’avait été découvert que plusieurs semaines plus tard. On n’avait pas tiré sur Williamo, son crâne avait été fracassé par un nulla nulla.115

Alors que les Governor échappaient facilement à la police et faisaient des descentes armées dans des huttes et des fermes isolées pour récupérer de la nourriture et des munitions supplémentaires, Jimmy continuait à s’inquiéter pour sa femme Ethel. Il

115 Wingham Chronicle, 8 septembre 1900.
écrit la lettre suivante adressée à la police de Nouvelle-Galles du Sud et signée par les meurtriers de Breelong :

Ma chère Ethel. Tu ne pensais pas être libre, ma chère, quand tu étais avec moi ; tu ne pensais jamais que tu étais chez toi. J’ai été gentil avec toi et j’ai souvent demandé à Dieu de me prendre. J’espère qu’Il t’a eue. Tu sais que tu y vas vite, ma chère. Je suppose que tu es contente, mais je ne le suis pas. Je suis désolé pour toi, chère Ethel. Si la police est prête à t’envoyer dans les montagnes avec un sulky, je reviendrai avec toi à la prison de Dubbo, et je raconterai alors l’histoire du meurtre. La police ne doit pas venir avec ma femme dans la chaîne de montagnes quand ils amèneront le sulky. S’ils me laissent apprécier mes adieux, ils pourront m’avoir après et je leur dirai tout sur le meurtre. Si vous acceptez, écrivez-le sur le papier et je le verrai, puis je vous indiquerai où envoyer ma femme pour me prendre. J’en viendrai là, dire de bon gré la vérité alors que Dieu est au paradis. J’irai à Dubbo. Puis quand tout sera fini, ils pourront me mettre la corde au cou et cela résoudra le meurtre. S’ils envoient ma femme, j’y serai ; si la police vient, je n’y serai pas. Chère Ethel, tu me dis de partir ; c’était entre la Nouvelle Angleterre et le Queensland.  

Jimmy Governor était indéniablement fatigué d’être un fugitif et il était prêt à se rendre aux conditions énoncées dans sa lettre. Il était décidé à donner sa “version du meurtre” et à tout dire aux autorités. Mais rien ne se passa comme il l’avait prévu.


116 “Les Noirs de Breelong,” Wingham Chronicle, 8 septembre 1900.
Jacky Porter. Le juge fit aussi remarquer dans son résumé que les preuves fournies ne permettaient pas d’inculper Ethel Governor.

On trouvait toujours des traces des Governor à différents endroits, seulement pour les perdre à nouveau, parfois effacées par la pluie. D’autres fois, cependant, les deux frères devaient s’enfuir si rapidement qu’ils laissaient derrière eux tout l’équipement qu’ils avaient acquis. À l’un de ces camps abandonnés, par exemple, au confluent des rivières Chichester et Little, ils avaient laissé 200 cartouches Winchester, du thé, du sucre, un damper*, un couteau, une lime, un moule à balle, une flasque à moitié remplie de poudre, un vieux manteau, un chapeau, un couteau de boucher. Les fugitifs allaient donc devoir faire une autre descente dans une ferme ou hutte. Les journaux décrivaient ce genre d’activités comme des actes « encore plus provocateurs ». Des vols et hold-up continuaient à être régulièrement signalés dans le journal.

Le 15 septembre 1900 on signalait que les fugitifs se dirigeaient vers Pigma, rivière Barnard, sur la Manning, endroit considéré comme étant « l’endroit le plus accidenté de Nouvelle-Galles du Sud ». Le gouvernement avait alors augmenté la récompense pour la capture des hors-la-loi à mille livres pour chacun, mort ou vif. Le gouvernement distribuait des armes et des munitions aux civils qui recherchaient les Governor.

La nouvelle de la présence des Governor dans la Haute Manning provoqua une grande agitation à Wingham. Les Governor arrêtèrent, à quelques kilomètres de la station Tibuc, un garçon nommé Fred Bush qui leur céda son fusil. Les deux frères se dirigèrent ensuite vers le nord avec des traqueurs à leur trousse. La même nuit, on apprenait que les Governor avaient attaqué un homme nommé Smith dans sa hutte, au croisement de Graves à environ cinq kilomètres de Tibuc et soixante kilomètres de Wingham. Ils dirent à Smith qu’ils étaient affamés et réclamèrent de la nourriture. Smith n’en ayant pas, les deux hommes avaient tué son kangourou domestique. Ils étaient si affamés qu’ils le dévorèrent entier. On pensa alors qu’ils allaient se diriger sur

* “Damper” : pain typiquement australien cuit dans les cendres d’un feu de bois.
Cooplacurripa en passant à travers une campagne escarpée, dont une partie était relativement peu connue des Européens.


Isabella Maud Burley, la fille de quinze ans de John Burley de la rivière Cobark, dit avoir rencontré Jimmy Governor dans le bush, près de sa maison, le samedi matin à onze heures. Il avait menacé de la tuer et sous la menace d’un fusil l’avait poussée à terre et l’avait violée. Alerté, un groupe important de policiers arriva aussitôt après chez Burley qui habitait à vingt kilomètres de Copeland. Alors que la nouvelle du viol se répandait, tous les gens du district étaient terrifiés. Les gens des environs s’équipèrent rapidement avec des armes.

Le samedi soir, la police se trouvait à deux cents mètres d’une hutte abandonnée qui appartenait à Grant dans le Bowman, à douze kilomètres de Copeland. Cette hutte avait été temporairement occupée par les Governor dans leur fuite. Les policiers avaient, semble-t-il, l’intention de les guetter. Cependant les Governor les remarquèrent puisque l’un des policiers lança un ordre de tir de sommation à l’autre. Celui-ci tira alors deux fois vers la hutte avant de s’y précipiter et de la trouver vide. La hutte avait été cambriolée mais les provisions étaient intactes puisque les Governor avaient dû s’enfuir subitement. Le jour suivant, les traqueurs du Queensland suivirent leurs traces jusqu’au confluent des rivières Bowman et Barrington où ils les perdirent.

Les méthodes employées par la police lors de cet incident révoltèrent les habitants de Gloucester. Le tir de sommation des policiers démontrait que ces derniers « avaient la trouille ». Ils avaient ainsi alerté les fugitifs et leur avaient permis de s’enfuir à nouveau. On estimait qu’il valait mieux que les colons de la Manning se

préparent pour les « démons noirs »120 car les « nègres » allaient se diriger dans leur direction. Le compte rendu local publié à la suite de cet incident annonçait d’un ton sinistre l’arrivée des « Noirs de Breelong dans la Manning ». Après l’incident de la hutte de Grant à Bowman, les malheureux poursuivants avaient à nouveau perdu toute trace des fugitifs. On pensait cependant que les Governor se dirigeaient vers la Manning. Ils atteignirent les eaux de la Manning à la propriété de Peter Keollner qu’ils interpellèrent hardiment alors qu’il labourait son champ en contrebas. Ils traversèrent son enclos défriché qui longeait le haut de la colline juste au-dessus de sa ferme. Keollner très surpris, se dirigea vers la maison, mais ils ne lui firent aucun mal et continuèrent leur chemin dans les taillis de la montagne adjacente. Ils suivirent la rivière et se dirigèrent vers le nord en direction de Nowendoc, une rive dégagée mais très escarpée de la rivière qui serpentait dans les clairières. Les contours déchiquetés des montagnes leur permettaient de se réfugier sur l’un des côtés :

Sur chaque côté, parallèlement, deux chaînes de montagnes s’étendaient, hautes de plusieurs milliers de mètres, avec des gorges profondes, des rochers escarpés et des pics imposants. Le paysage était très beau à regarder mais les chasseurs ajoutaient aussi qu’il s’agit de « la région la plus détestable pour chasser des nègres ». Ces montagnes sont si densément boisées qu’il est impossible de les traverser à dos de cheval. Par contre deux hommes pouvaient facilement se cacher de centaines de chercheurs grâce aux broussailles épaisses et aux gorges profondes qui se trouvaient des deux côtés des chaînes.121

Les Governor suivirent la bordure des taillis montagneux à la lisière des clairières. Ils pouvaient ainsi voir en contrebas sans être vus. De plus, ils pouvaient passer d’une chaîne de montagne à une autre. Si un danger approchait, il suffisait de se laisser glisser dans un profond ravin de montagne ou d’escalader une hauteur broussaillée afin de passer sur l’autre versant. Ils pouvaient grimper sur un pic presque inaccessible et voir sur un diamètre de quatre-vingts kilomètres ; d’une telle hauteur, ils voyaient les allées et venues des groupes de police « avec les maisons de colons qui s’étaient comme un panorama en dessous d’eux. »122

121 “Les Noirs de Breelong dans la Manning,” Wingham Chronicle, 3 octobre 1900.
122 “Les Noirs de Breelong dans la Manning,” Wingham Chronicle, 3 octobre 1900.
Alors que les Governor essayaient de dévaliser la maison de E. V. Combers, connue sous le nom de Tugerah Wombe-eg à l’extrémité de la rivière Forbes, les civils Byers et Wood, ainsi que le jeune Combes surveillaient leurs mouvements, sur les instructions de la police, cachés dans une hutte, prêts à les attaquer. Les Governor approchèrent à environ soixante ou soixante-dix mètres puis, sentant un danger, s’enfuirent. Environ cent trente mètres plus loin, Jimmy Governor se redressa et se retourna au moment où Byers tirait. Governor leva les bras et il tomba. Byers pensait avoir touché Jimmy à l’estomac (en fait il l’avait touché à la mâchoire et aux fesses). Le fusil de Governor glissa à terre. Il se releva immédiatement et s’échappa en courant, mais il tomba deux fois avant de disparaître dans la pénombre de la nuit et de la forêt plus dense. Onze fois Wood et Byers firent feu sur Joe Governor sans réussir à le toucher et il s’enfuit après avoir riposté. Peu après, il fut séparé de son frère et ne le revit plus jamais. La dernière fois que les poursuivants l’aperçurent, il sautait une grande barrière, son fusil à la main. Du sang était visible sur la route empruntée par Jimmy ainsi que sur les barrières d’une clôture qu’il avait enjambée.¹²³

Quand les traces furent retrouvées, le lendemain matin, on comprit que Jimmy s’était reposé, blessé, dans un endroit très proche de celui où la poursuite avait été abandonnée en raison de l’obscurité. Des traces de sang étaient apparentes au sol. Un pot d’un litre taché de sang fut aussi trouvé ainsi qu’un morceau de fer arrondi aiguisé que l’on utilisait pour dépouiller les opossums ou les koalas. On découvrit un morceau de dent humaine posé sur une feuille couverte de sang. La dernière trace de sang fut trouvée à moins d’un kilomètre de l’endroit où Jimmy avait été attaqué à environ trois cents mètres de la rivière de Forbes. Les poursuivants précisaient qu’il avait perdu « beaucoup de sang ». La piste fut ensuite perdue mais elle semblait se diriger vers le nord.¹²⁴

Peu de temps après, la police rencontra les Governor et leur tira dessus. Ils s’enfuirent de justesse et se séparèrent sans doute à cet endroit-là. La police signalala que Jimmy Governor semblait blessé à la bouche, mais paraissait autrement aller bien.¹²⁵

Quand, le samedi 27 octobre 1900, le bruit courut à Wingham qu’un groupe de colons avait arrêté Jimmy Governor à Bobin, les gens furent d’abord sceptiques. De si nombreuses rumeurs avaient parcouru la région les dernières semaines et mois depuis les meurtres de Mawbey que les gens avaient des doutes. Cette fois-ci, les faits allaient pourtant s’avérer rapidement.

John W. McPherson et Alex Cameron, deux des hommes qui avaient participé à l’arrestation, arrivèrent à cheval en ville de Bobin avec la bonne nouvelle. McPherson et Cameron signalèrent qu’un groupe de civils avait tiré sur Jimmy Governor et l’avait capturé à la rivière Bobin et qu’il était encore vivant quand ils étaient partis. Leur arrivée provoqua une confusion totale dans toute la ville alors que les habitants descendaient dans les rues. La semaine précédente Joe Governor avait rendu tout seul visite à John Wallace, à l’extrémité du ruisseau Bobin, pour lui dérober son repas avant de disparaître.

Une semaine plus tard, Jimmy Governor, après être descendu de sa cachette dans la Hastings, s’était trouvé chez Wallace et lui avait, à son tour, dérobé son panier à provisions, comme Joe l’avait fait. Ce larcin eut des conséquences regrettables pour lui puisqu’il entraîna sa capture. Archibald White donna le premier récit de la capture de Jimmy :

Jimmy Governor a été capturé ce matin par huit colons de Bobin, Alex Cameron, de la Hastings ; John William McPherson, de Bobin ; John Wallace, de Bobin ; Thomas Moore, senior, Thomas Moore, junior, Alfred Moore, William Thomas Moore et Thomas Samuel Green.
Le hors-la-loi avait à nouveau pillé le campement de Wallace la veille et John Wallace l’avait suivi pour localiser l’endroit où il campait.
Il était ensuite parti organiser le groupe composé des personnes nommées ci-dessus.
Ils avaient guetté, surveillant le camp en attendant que le jour se lève. Aux premiers mouvements de Jimmy, Thos. Green lui avait crié de se rendre, mais en le voyant se précipiter immédiatement pour sauter sur l’autre rive, les hommes du groupe avaient tiré sur lui.
Il avait laissé tomber son fusil et ils s’étaient empressés de le maîtriser.
Il est maintenant surveillé par quatre hommes du groupe, les autres étant partis en ville pour signaler sa capture. Un break est en train de quitter la ville pour l’emmener. Il est gravement blessé. Le docteur et l’officier Dowsett vont se rendre sur place pour se rendre compte de ce qu’il en est. 126

Ainsi fut narré le premier récit simple mais exact de la capture de Jimmy Governor. Plusieurs autres versions plus détaillées furent racontées par ceux qui avaient assisté à la capture. Ces derniers furent immédiatement élevés au statut de héros populaires et de célébrités. Ils allaient aussi se partager la substantielle récompense du gouvernement.

La version racontée par John McPherson de la capture de Jimmy et publiée dans le journal local comportait les détails supplémentaires. John Wallace travaillait sur sa parcelle de terre qui se trouvait à environ deux kilomètres de sa résidence. Il avait pris son repas au campement puis avait repris son travail. En milieu d’après-midi il était revenu au campement et s’était rendu compte que son sac à provisions, sa gamelle et sa gourde avaient été volés. Ne trouvant aucune piste, il était rentré chez lui. À la nuit tombée, il était revenu par instinct sur sa parcelle et il avait examiné les alentours. C’est alors qu’il avait vu, dans son enclos partiellement dégagé, un homme qui s’approchait d’une bûche incandescente. Il se trouvait à environ soixante-dix mètres de lui, mais Wallace n’étant armé que d’un fusil de petit calibre, il préféra ne pas tirer ou même approcher. Il partit vite chercher de l’aide et réussit à rassembler un groupe d’hommes sûrs.

Ils atteignirent les alentours du camp de Jimmy à trois heures et demie le samedi matin et encerclèrent d’un cordon serré celui qu’ils poursuivaient et qui était endormi. Thomas Green était le plus près de lui. À l’aube, Green vit Jimmy tourner comme s’il allait se réveiller. Il lui cria de se rendre mais Jimmy s’empara brusquement de son fusil et décampa immédiatement. Green tira et le groupe entier se précipita à sa poursuite, faisant feu tout en courant. Le fugitif franchit d’un bond la rive accidentée du ruisseau et sauta de l’autre côté. Il se dirigea vers les broussailles qui se trouvaient plus haut. Il fut finalement arrêté par une volée de balles tirées par les poursuivants environ cinquante mètres plus loin. Alex Cameron arracha le fusil de sa main et ils bondirent tous sur lui pour l’attacher. Plus tard, il dit brusquement à ceux qui l’avaient attrapé : « Je reconnais

que vous avez du mérite les gars de m’avoir attrapé, les p…. de policiers ne pourraient pas attraper un veau sans défense. »

Dès que les officiers Dowsett et Store apprirent la nouvelle, ils se procurèrent des véhicules et partirent avec le docteur Kelly, John Allan et Phillip Schneider, pour se rendre sur les lieux de la capture et ramener le hors-la-loi. Pendant ce temps, les hommes qui s’occupaient du prisonnier prirent leur petit-déjeuner en sa compagnie. Ils l’aidèrent ensuite à monter dans une charrette équipée d’un matelas et ils installèrent un parapluie au-dessus de sa tête pour l’abriter du soleil. Ils entreprirent ensuite de l’emmener en ville alors qu’un grand afflux de résidents locaux les rejoignaient le long de la route de Wingham.

Le groupe des officiers rencontra la cavalcade à environ seize kilomètres de Wingham. Dr Kelly fit un examen préliminaire du prisonnier et lui donna un stimulant. Le voyage reprit et le docteur et Schneider prirent les devants pour donner des nouvelles aux habitants de la ville.


Le Docteur Kelly trouva Jimmy dans un état physique très faible. Il compta quarante-deux marques de balles de plomb dans sa jambe gauche, ses fesses, le bas de son dos, son bras gauche et son côté et plusieurs blessures supplémentaires plus sévères entre les épaules. Elles n’étaient toutefois que superficielles. Jimmy n’avait pris que très peu de nourriture les derniers vingt et un jours, mis à part du miel. Il raconta au docteur que Byers l’avait blessé à deux reprises lors de l’embuscade : un tir à la bouche lui avait arraché cinq dents alors que l’autre l’avait touché aux fesses au moment où il réussissait à s’enfuir. De telles blessures étaient plus sérieuses que celles qu’il recevrait plus tard à
Bobin. Il expliqua sa séparation de Joe lors de la fusillade de Brandson et précisa ne pas savoir où il se trouvait maintenant. Il ajouta que les Mawbey s’étaient causé des ennuis en se moquant sans cesse de sa femme parce qu’elle avait épousé un [[N]oir. Il souligna que depuis sa capture les gens de la Manning avaient été très gentils avec lui.127


La nouvelle de la capture de Jimmy Governor entraîna, fait rare pour le district, la publication d’une deuxième édition du Wingham Chronicle. Pour assouvir la curiosité de ses lecteurs avides, le journal leur donnait les moindres détails ainsi que la confession complète de Governor lui-même. L’agitation créée par la capture se répandit rapidement aux quatre coins de la colonie. Des confrères enthousiastes de tout le pays submergèrent l’éditeur du Chronicle de télégraphes pour lui demander tous les détails de la capture. Il accéda à leur demande et la version de la capture donnée par le Wingham Chronicle fut immédiatement publiée dans tout le pays. Un tel scoop par un journal de campagne n’avait jamais et n’a toujours pas été égalé. Le prisonnier lui-même donna « une longue description vivante » de ses aventures tragiques et surprenantes qui s’avéra exacte.129 Quand l’histoire des Noirs de Breelong atteignit Londres, le changement de mer l’avait singulièrement transformée. Le récit avait pris les dimensions d’un soulèvement national contre les Blancs dans les districts les plus

éloignés et on déplorait un grand nombre de Blancs massacrés, dont la majorité étaient des femmes.  


Quand Jimmy embarqua, sous surveillance policière, sur l’Électra pour Sydney, de grandes foules excitées le saluèrent à Wingham, Taree, Cundletown et d’autres endroits, le long de la rivière jusqu'à la côte. Avant de se diriger vers le quai où l’Électra était amarrée, Jimmy avait, à la sortie de la prison de Wingham, serré les mains de Green, Wallace, Cameron, Moore et des autres membres du groupe qui l’avait capturé. Il leur dit qu’ils étaient les hommes les plus courageux qu’il ait rencontrés, surtout Green, qui l’avait sévèrement handicapé après s’être jeté sur lui et avoir vidé sur lui un fusil chargé de plomb. Une étrange sympathie s’était formée entre le légendaire hors-la-loi et les fermiers locaux qui l’avaient arrêté. Ils se firent leur dernier adieu à Harrington avant que le bateau ne rejoigne la mer pour Sydney.  

En attendant le procès, on emprisonna Jimmy Governor à la prison de Darlinghurst. Le 23 novembre 1900, au vieux tribunal de Darlinghurst, le procès de deux jours commença devant M. le juge Owen et un jury. On accusait Governor d’avoir, le 23 juillet 1900, à Breelong, commis un meurtre sur la personne d’Helen Josephine Kerz. L’avocat de la défense désigné par la Couronne était F. S. Boyce, l’instruction  

130 “Télégrammes Mensongers,” Wingham Chronicle, 3 novembre 1900.  
131 “Joe Governor tué,” Wingham Chronicle, 7 novembre 1900.
était dirigée par Messieurs Lane et Roberts. C.G. Wade représentait la Couronne sous les instructions de l’avocat de la Couronne.

Boyce, l’avocat de la défense, fit appel de la décision car il considérait que son client ne pouvait pas être jugé devant un tribunal. Dans un long discours il démontra adroitement que la mise hors-la-loi du prisonnier constituait en elle-même une condamnation. De ce fait, Jimmy Governor ne pouvait pas être condamné à nouveau et il était donc en droit d’attendre un acquittement. Le procureur de la Couronne soutenait que la mise hors-la-loi était indépendante de l’infraction ou du moins en était distincte. Le juge rejeta l’argument de Boyce, le jury fut renvoyé et remplacé par un nouveau. Jimmy Governor plaida alors non coupable, mais aucune tentative ne fut faite pour mettre en cause un seul juré. Ces derniers étaient tous des hommes de Sydney et de ses banlieues.

Boyce prononça une plaidoirie pour homicide involontaire en démontrant que Governor avait été provoqué par l’attitude dénigrante de Kerz, envers lui et sa femme notamment par les paroles suivantes : « Pooh, toi ordure noire, tu devrais être abattu pour avoir épousé une femme blanche. » Cette remarque avait touché Governor sur deux points sensibles : « celui de sa couleur et celui de sa femme ». Boyce s’adressa au jury avec passion et habileté en construisant son plaidoyer autour de ce problème :

Les membres du jury avaient-ils envisagé que cet homme n’était peut-être pas si mauvais? S’étaient-ils demandé comment cet homme calme et paisible était devenu un démon furieux? Ils devaient se rappeler que l’homme n’était pas accusé du meurtre dans le bush, dont ils avaient tous entendu parler, mais du meurtre de Mademoiselle Kerz. Maintenant, la théorie de la défense était que, dans le cas de Mademoiselle Kerz, l’homme avait agi sur un coup de colère. La loi prévoyait avec clémence que dans certains cas où le défunt avait provoqué l’accusé et que cette provocation était intentionnelle et d’un caractère assez calculé pour entraîner une perte de sang-froid, et avait vraiment cet effet-là, le meurtre devait alors être qualifié d’homicide involontaire. Voici un homme qui n’avait pas de grande sympathie ni de grand sentiment, un vagabond sous le toit du paradis, un homme qui, dans son environnement naturel, n’avait pas appris à se contrôler comme d’autres hommes l’avaient appris. Pourrions-nous, nous qui avons négligé, méprisé et raillé les Aborigènes s’attendre à ce qu’ils puissent exercer un contrôle
humain ordinaire? Cet homme en particulier avait épousé une femme blanche. Il était un homme de nature sensible – un homme meilleur que la plupart des [N]oirs parce qu’il travaillait quand il le pouvait – et il ressentait doublement les railleries lancées à sa femme.  

Boyce démontra aussi que l’incident de la propriété de Breelong n’impliquait aucun vol armé – rien n’avait été pris de la maison. Il ne s’agissait donc pas de “bush ranging”. Les meurtres étaient le résultat de passions soudaines ; il n’existait aucune préméditation. Seules les remarques sarcastiques de Kerz et de Madame Mawbey envers Jimmy et ses relations avec sa femme avaient entraîné la violence et la perte de sang-froid.

Au nom de la Couronne, Wade soutenait que l’affaire aurait été différente si Governor s’était arrêté après le premier coup. On avait cependant démontré qu’après avoir donné le premier coup à Kerz, cette dernière avait couru sur cent mètres et Jimmy l’avait poursuivie, avec son arme meurtrière à la main, et lui avait fracassé la tête. La Couronne reconnaissait néanmoins l’hostilité qui existait entre les Mawbey et les Governor et considérait en conséquence le meurtre comme un acte de revanche. Le besoin de supprimer tous les témoins qui se trouvaient dans la maison constituait la justification des meurtres des enfants. De ce fait, ils étaient qualifiés d’intentionnels.

Une fois les dépositions entendues, le juge Owen les résuma. Le jury se retira à midi et quart et revint à midi vingt-cinq avec un verdict de culpabilité pour meurtre. Dans un silence qui ne présageait rien de bon, le juge prononça la sentence à mort. Jimmy Governor était condamné à être pendu. Il sortit du tribunal et on l’emmena dans la prison de Darlinghurst en empruntant les mystérieuses entrailles souterraines du tunnel qui se trouvait sous la salle d’audience.  

La pendaison de Jacky Underwood, qui avait été jugé séparément à Dubbo, eut lieu à la prison de Dubbo le 16 janvier 1901. On exécuta Jimmy Governor à la prison de Darlinghurst le vendredi matin 18 janvier 1901. La série des événements qui avait commencé le 20 juillet 1900 était maintenant terminée.

---

133 “Procès de Jimmy Governor,” Wingham Chronicle, 24 novembre 1900.
Le Gouverneur de la prison de Darlinghurst s’était rendu dans la cellule du condamné à neuf heures du matin. Quand le shérif lui demanda s’il avait quelque chose à déclarer, Jimmy lui répondit : « non, monsieur ». La cortège s’était alors dirigé vers l’échafaud et le condamné s’était avancé sur la plate-forme en traînant des pieds, essayant manifestement de rester calme. Il fuma une cigarette qu’il garda entre ses lèvres alors qu’il traînait des pieds vers la descente, où il montra des signes de faiblesse. Le bourreau et ses assistants ajustèrent rapidement la corde. La mort fut instantanée. Les témoins étaient peu nombreux, principalement des officiers de la prison.134

★★★★★

Après l’incident de Mawbey, les journaux avaient présenté Jimmy Governor comme un anti-héros audacieux. Il avait pris beaucoup d’importance et il galvanisa les attitudes des Blancs envers l’Australie aborigène dans la vallée de la Manning mais aussi dans toute l’Australie. L’idée selon laquelle une femme blanche, comme Ethel Governor, ne devait pas épouser un homme noir avait été confortée. On manifestait une pitié condescendante pour les femmes qui l’avaient fait. Pourtant, on accordait à la personnalité de Jimmy Governor de grandes qualités que l’on n’attribuait habituellement qu’aux bush rangers et qu’il aurait lui-même souhaité avoir, comme l’ingéniosité, le courage physique, l’astuce, la capacité de survivre dans le bush etc. Avec son frère, ils avaient été en cavale pendant quatorze semaines, évitant facilement de grands détachements de police, de traqueurs noirs, de limiers et de citoyens. Il s’agissait pour les gens de la Manning et d’ailleurs, d’un ultime retour nostalgique à Ned Kelly* et d’un défi lancé à l’autorité coloniale. Les journaux avaient souvent dénoncé la supposée inaptitude de la police : toutes les erreurs de jugement avaient été soulignées et elles étaient comparées avec les compétences des fugitifs. D’une façon tragique shakespearienne, on rappela jusqu’à la fin la déclaration résolue de Jimmy Governor : « Moi, le bush ranger ». Pendant un certain temps après sa mort, les communautés noire et blanche de la vallée Manning se regardèrent d’un œil mauvais, évitant de s’approcher.

134 “Exécution de Jimmy Governor,” Wingham Chronicle, 19 janvier 1901.
* Ned Kelly était un hors-la loi célèbre de l’État du Victoria (1855-1880).
Pendant que Jimmy perpétrait le massacre de Mawbey, de plus importants et de plus nombreux massacres d’Aborigènes avaient lieu. Le terme « dispersions » était l’euphémisme en général utilisé pour qualifier les expéditions punitives des Européens qui provoquaient de nombreux meurtres inutiles et injustifiés.
Chapitre 5

La mission et la réserve de Purfleet

Les gens de Taree ont dû être terriblement choqués récemment, quand Mademoiselle Delves (une jeune femme qui désire honorer Dieu en travaillant parmi les personnes de couleur à l’endroit mentionné) s’installa, avec un certain nombre de ses travailleurs de couleur, au coin de la rue, pour organiser une réunion en plein air.


En 1900, la majeure partie de la politique des autorités européennes concernant les Aborigènes et leurs relations avec le reste de la population avait été mise en place au niveau de la région et même au-delà, à travers le continent. On rappelait souvent qu’en règle générale les Aborigènes vivaient « dans de meilleures conditions quand ils étaient regroupés en petites communautés, relativement isolées et éloignées de tout contact intime avec les Européens. »

Le Conseil pour la Protection des Aborigènes de la Nouvelle-Galles du Sud, en tant qu’autorité gouvernementale de l’État instaurée en 1883, maintenait catégoriquement que cette forme de ségrégation offrait aux Aborigènes le meilleur mode de vie possible. Le Conseil s’efforçait donc de regrouper les personnes aborigènes qui vivaient dans des camps noirs informels aux périphéries des villes ou des villages de campagne. Les Aborigènes étaient ainsi placés, en utilisant la force si nécessaire, dans des réserves du gouvernement afin, disait-on, de les protéger des excès les plus graves et des influences corruptrices de la société européenne. Dans la vallée de la Manning, les autorités locales et de l’État, après être restées longtemps indécises et en désaccord, décidèrent d’installer une réserve à Purfleet.

En 1900, environ soixante-dix-huit Aborigènes vivaient à Purfleet ou dans ses environs. L’idée d’établir une réserve gouvernementale à cet endroit-là paraissait donc être un choix logique. Les résultats du recensement pour le district de la police de la Manning en 1901, rassemblés localement par M. Plummer, déclaraient cent vingt-quatre Aborigènes connus dans le district, dont soixante et un hommes et soixante-trois

femmes. Ce chiffre représentait, à ce moment-là, un nombre minimum. La majorité des Aborigènes semblait installée à Purfleet ou dans ses alentours. Cette communauté représentait, cependant, une minorité de la population totale du district de police de la Manning, qui comptait 9.867 habitants dont 881 vivaient dans la municipalité de Taree. Il faut aussi prendre en compte le fait qu’un certain nombre de personnes ne déclaraient pas ouvertement leur origine aborigène. On estimait, à ce moment-là, qu’environ 6.800 Aborigènes vivaient en Nouvelle-Galles du Sud, parmi lesquels seulement 124 étaient déclarés se trouver dans la vallée de la Manning.

Parmi la population européenne de la Manning, quelques personnes protestèrent contre l’établissement d’une réserve gouvernementale pour les Aborigènes, comme peut l’indiquer une lettre publiée dans le Manning River Times en juin 1900 sous un titre souvent utilisé “Le problème aborigène” :

Monsieur, - Je voudrais savoir, Monsieur, s’il est exact que les [A]borigènes et les “sang-mêlé” des alentours de Taree ont reçu l’ordre, sous la menace de certaines peines et punitions, de quitter cette circonscription et d’errer dans d’autres localités ; ou de planter leur campement n’importe où sauf à la périphérie de la “ville.”

Si tel est le cas, je dois protester contre cette façon de traiter le “problème aborigène” ; je suis tout à fait conscient que le campement de [N]oirs dans le voisinage de Taree est depuis longtemps un “endroit sensible” ; car indépendamment de leur habitude inhérente de saleté et de leurs animaux domestiques indésirables– qui sont une menace pour la santé publique – ils ont si bien appris les vices de la civilisation que le caractère immoral de leurs femmes de “sang-mêlé”, qui représentent une proportion de plus en plus importante de la “race survivante”, est un affront à la morale. Mais les conduire d’un lieu à un autre ne changera rien. S’il est importun d’avoir leur campement vers Taree, il est aussi indésirable de les avoir vers Cundle, Tinonee, Wingham ou n’importe quel autre centre de population de la Manning. Des relations néfastes corrompent les bonnes manières ; pour ne pas mentionner les autres inconvénients, il n’est pas recommandé d’avoir des individus aussi immoraux dans les environs d’une ville de la Manning, quelle qu’elle soit.

---

136 Recensement de la police du district de la Manning pour l’année 1901.
137 Ibid.
Il faut penser à d’autres moyens pour résoudre le problème. Je sais qu’il a été suggéré de les placer dans une sorte de réserve spéciale et de les obliger à y rester ; mais cela sera difficile car on peut conduire le cheval à l’eau mais on ne peut pas l’obliger à boire. Obliger les [N]oirs ou même les “sang-mêlé” à vivre dans un endroit spécifique serait une autre histoire. S’ils doivent rester dans les limites d’une ville, on pourrait les obliger à bien se tenir, sous peine d’être punis, comme les [B]lancs le sont quand ils font des bêtises. Les personnes blanches qui se rendent dans les camps pour des raisons immorales devraient aussi être punies pour donner l’exemple.  

Malgré les jugements raciaux cruels et sévères de l’auteur de la lettre, il avait compris que l’idée d’une réserve n’était vraiment pas une solution et que l’installation des Aborigènes en ville ou dans les villages paraissait une bien meilleure démarche. Il ne s’agissait cependant alors que d’une voix qui parlait dans le vide. L’autorité gouvernementale, le Conseil pour la Protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud, était déterminée à mettre en place son plan de séparation géographique des deux races.

Le premier jeudi de mai 1900, lors d’une réunion hebdomadaire à Sydney du Conseil pour la Protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud, la décision fut prise de ne pas mettre en place la réserve no.13011 prévue à Tinonee, car les Aborigènes trouvaient difficilement du travail dans les environs immédiats. L’établissement d’une réserve gouvernementale à Purfleet (No.89 de 18 acres ou 9 hectares) semblait plus approprié. Cet emplacement allait donc être recommandé au Gouvernement colonial de Nouvelle-Galles du Sud, qui allait bientôt devenir un gouvernement d’État. En 1900, la décision d’établir un campement officiel de Noirs à Purfleet représentait l’ultime symbole de la défaite de la nation Biripi et la victoire des envahisseurs capitalistes agraires.

L’histoire du projet officiel d’une réserve aborigène à Taree remontait au milieu des années 1880. Au début, on pensait l’organiser à l’endroit de l’actuel champ de foire qui se trouvait alors à l’extérieur de la ville. On la déplaça ensuite en 1888 aux anciens jardins chinois des rues Fleet et Albert. Puis, on l’établit à nouveau à la rue Alban entre

---

la colline sur laquelle s’élevait la maison de Taree et la rue Fotheringham.139 On l’installa finalement à Purfleet, sur la rive sud de la rivière, à environ trois kilomètres dans les plaines de la florissante ville portuaire de rivière. Taree était aussi facilement accessible en bachot. Les Aborigènes quittèrent la rue Alban en 1900.

L’établissement de la réserve et de la mission aborigène à Purfleet doit être appréhendé dans un contexte historique plus large qui prend en compte les efforts gouvernementaux ainsi que le zèle missionnaire bénévole et évangélique d’une organisation protestante non confessionnelle.

On peut trouver les origines de l’organisation missionnaire qui soutint l’établissement de la Mission Unie de Purfleet dans les événements du campement aborigène de la Pérouse sur la rive nord de Botany Bay, au sud de Sydney. Pendant de nombreuses années, un grand nombre d’Aborigènes avait campé à La Pérouse, près de Botany, mais jusqu’aux années 1890, ils avaient été quasiment ignorés par les chrétiens engagés de tendance protestante évangélique. M.G.C. Smith, un travailleur de l’Association pour la Protection des Aborigènes, une organisation bénévole, incita finalement un groupe de travailleurs chrétiens à promouvoir leurs activités parmi ces personnes, qui avaient été « bien négligées et bien souvent maltraitées. » Dans les cercles chrétiens évangéliques de l’époque, on soulignait que les Blancs avaient accompli peu de choses pour changer les conditions dans lesquelles les Aborigènes étaient obligés de vivre « mis à part l’introduction de vices et la transmission de maladies de la civilisation. »140

On pensait aussi dans ces milieux que les missions confessionnelles pour Aborigènes du dix-neuvième siècle n’avaient eu contact qu’avec un nombre limité d’Aborigènes et dans un périmètre plutôt restreint. Par conséquent, plusieurs milliers d’Indigènes étaient restés hors de portée de toute influence chrétienne. Il semblait donc urgent d’organiser une entreprise missionnaire globale, dans laquelle tous les chrétiens évangéliques pourraient s’unir au-delà des barrières de leur confession spécifique.


Cette approche avait été lancée en novembre 1889 par M. H.E. Hockey, un travailleur chrétien actif qui s’était rendu à La Pérouse pour installer un four dans les anciens bureaux abandonnés de la douane que la population indigène utilisait. Pendant le déjeuner, il avait prêché aux personnes aborigènes qui l’avaient entouré et l’avaient écouté, apparemment captivées.\(^\text{141}\) De telles visites caractérisaient le travail des travailleurs chrétiens parmi les Aborigènes de La Pérouse. Grâce à leur travail bénévole,


Le 8 septembre 1899, le nom de la mission, en tant que mouvement soutenu par les travailleurs chrétiens, fut désigné comme la Mission des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud. Elle élargit très vite son travail missionnaire à Rooty Hill, à la rivière Hawkesbury et à la côte sud. La même année, cette organisation prépara la première visite de missionnaires aux Aborigènes de la rivière Macleay. Le jour de l’An 1900, on inaugura une nouvelle église de Mission à Sackville Reach. Un missionnaire fut ensuite envoyé à la rivière de Macleay en février 1901. On établit le quartier général de la mission à Burnt Bridge, qui se trouve à plus de six kilomètres de Kempsey. Pendant un moment, le missionnaire fut logé dans une tente pendant que l’on choisissait un endroit pour y établir une église et une maison de la mission. Les Aborigènes des environs passèrent le bush environnant au peigne fin pour trouver des arbres que l’on pouvait couper en blocs et équarrir en poteaux pour construire le bâtiment.143

L’église de Burnt Bridge fut inaugurée le 27 mai 1903 avec une assistance composée de 112 Aborigènes et de 150 Blancs. Le mois suivant, en juin, deux autres salles de mission étaient ouvertes le long des rivières nord par l’organisation de la Mission des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud ; l’une à Wauchope sur la Hastings et l’autre à Purfleet sur la Manning.

Le 24 juin 1903, la salle de mission de Purfleet qui allait être utilisée comme église et école du gouvernement, fut inaugurée officiellement. Depuis mai 1901

---

142 Telfer, Parmi les Aborigènes Australiens, p. 19.
143 Telfer, Parmi les Aborigènes Australiens, pp. 33-41.
Mademoiselle Mary Delves travaillait à Purfleet en tant que missionnaire bénévole pour la Mission des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud. Elle avait « peiné avec un enthousiasme sans faille pour accélérer la construction du bâtiment ». En mai 1902, le premier anniversaire de la “Mission de Taree” avait été célébré à l’école des Arts de Taree. Le maire de Taree, Monsieur S.T. Lean, présidait la cérémonie. Toutes les congrégations protestantes de Taree et des districts voisins étaient représentées au rassemblement. Le président affirma qu’il :

sympathisait avec Mademoiselle Delves et son travail parmi ces gens, qui était une tâche ardue, en raison du manque de sympathie du public ; mais que son travail serait plus facile dans l’avenir, car la sympathie du public lui serait assurée. Il était dans leur propre intérêt ainsi que dans celui des Aborigènes, de les christianiser.

Ce processus avait déjà commencé comme pouvait le confirmer le refrain entonné « d’une manière efficace » par les enfants aborigènes lors de la célébration. Mademoiselle Mary Delves donna un court résumé du travail accompli pendant les douze derniers mois, déclarant que, pendant cette période, seules quatre messes du dimanche n’avaient pas eu lieu à Purfleet. Les applaudissements crépitèrent après que Bungay, un éminent homme aborigène de Purfleet, ait interprété un solo « avec un style plaisant ». Dan Hart chanta aussi en solo. La chorale des enfants aborigènes entonna plus tard un refrain intitulé « Un appel de l’Australie Noire ». Quatre Aborigènes chantèrent en chœur et recueillirent « un tonnerre d’applaudissements ». Il ne faisait aucun doute que Mademoiselle Delves avait enseigné avec succès la musique chrétienne spirituelle d’un genre méthodiste aux Aborigènes de Purfleet. Elle avait réussi à développer le talent musical naturel des Aborigènes. Lors de cette même réunion, un comité local fut organisé pour soutenir le travail effectué à Purfleet.

En juin 1902, ce comité interconfessionnel rencontra le Révérend S. P. Steward de l’église locale presbytérienne dans sa propre église. Ils discutèrent “franchement” du projet pour l’amélioration de la situation des Aborigènes de Taree et des districts voisins :

144 Telfer, Parmi les Aborigènes Australiens, p. 61.
On déclara que l’organisme qui administrait la Mission de Purfleet avait l’intention d’établir une “Station de mission” à Forster, un centre que les [N]oirs ne soutenaient pas. On décida de demander un soutien financier au Gouvernement de l’État, afin d’établir une “Station de mission” permanente dans l’une des réserves sélectionnées à cette fin dans le district.  

Le même mois, Mademoiselle Delves fut particulièrement active dans son travail de missionnaire. Elle signala que :

Pour une petite somme d’argent, les hommes ont couvert la salle de réunion avec des écorces, le rendant ainsi confortable pour l’hiver. Elle peut abriter environ soixante personnes. Mon père et M. Kirton ont célébré les services le jour du Seigneur. Jack Smith, un de nos hommes, est mort à l’hôpital pendant le mois. Je lui avais rendu visite et je l’avais trouvé prêt à se rendre dans la maison du Seigneur. Une autre personne est décédée à Wingham. M. Gribble, un missionnaire en visite, a célébré le service funèbre. Il a dit aussi plusieurs services dans le campement de Wingham. Nous avons apprécié notre visite de Forster. Les Aborigènes nous ont reçus avec plaisir et sont venus nombreux assister aux réunions. Par contre, la réunion publique organisée en ville n’a pas eu le résultat escompté. Je trouve que le nouveau comité est d’une grande aide.

Ce rapport indique l’existence d’autres campements aborigènes importants à Wingham et en dehors de Forster. Il permet aussi de comparer le travail effectué par des missionnaires dévoués à l’indifférence de la plupart des Blancs devant les besoins des Aborigènes.

En juillet 1902, sur les soixante-huit Aborigènes qui vivaient à Purfleet, Mary Delves estimait que trente étaient des « chrétiens affirmés » alors que dix autres étaient « à l’essai ». Vingt enfants étaient aussi inscrits aux cours de catéchisme de la Mission. Delves organisait des services en plein air pour les Aborigènes de la colline de Brown où se trouvait un autre campement d’Aborigènes. Le service avait lieu le matin autour d’un grand feu et Delves affirma que trois âmes acceptèrent le Christ.

146 “Station Aborigène,” Wingham Chronicle, 18 juin 1902.
147 “Taree,” (rapport de Mlle Delves), New South Wales Aborigines Advocate, 30 juin 1902.
148 “Taree,” (rapport de Mlle Delves), New South Wales Aborigines Advocate, 31 juin 1902.
Avec l’aide de Monsieur H.H. Kirton, le photographe professionnel de Taree, Mary Delves travaillait avec un enthousiasme sans relâche pour que la salle de la mission de Purfleet soit achevée. Avant de parvenir à leur fin, le 24 juin 1903, des projets avaient été mis en place pour organiser une école séparée pour l’éducation des enfants aborigènes qui vivaient dans les alentours pendant les jours de semaine. En 1902, les enfants aborigènes étaient exclus des écoles publiques dans différents endroits de Nouvelle-Galles du Sud.


L’inauguration, le mercredi 24 juin, de l’école et de la salle de la mission fut l’occasion d’organiser une réunion publique, qui fut un succès pour les Noirs comme pour les Blancs. Un grand nombre de personnes assista à la cérémonie. Le Révérend E.J. Telfer, le missionnaire de la rivière Macleay, fut le premier à prononcer un discours dans le nouveau bâtiment. M. W.T. Reay, l’inspecteur des écoles du district du département d’instruction publique de la Nouvelle-Galles du Sud, fit part de son appréciation du travail de la Mission parmi les Aborigènes de Purfleet. Reay avait auparavant aidé à la préparation des plans et des détails qui avaient permis de s’assurer

149 Telfer, Parmi les Aborigènes Australiens, p. 7.
une aide financière du gouvernement. Les cérémonies s’achevèrent par un pique-nique qui fut apparemment fort apprécié « par les “vrais Australiens” de descendance locale ». En ce début du vingtième siècle, un tel événement social réunissant Blancs et Noirs était exceptionnel.


---

152 “La Mission aborigène,” Wingham Chronicle, 24 juin 1903.
route de Nabiac – Forster. Elles étaient en bois et on déclara avec satisfaction que ces logements paraissaient, pour leurs occupants à la peau sombre, « propres et confortables ».

Le 14 décembre 1903, Telfer, le missionnaire de Macleay, donna à l’école des Arts de Taree une conférence pour illustrer avec ses diapositives son travail pour la mission. L’intérêt était tel que l’audience remplit la salle jusqu’aux portes. Mary Delves était au piano et les enfants de la mission de Purfleet interprétèrent plusieurs morceaux, de façon fort crédible, fut-il précisé. Bungay junior chanta de sa belle voix « Paix, soit tranquille ».

Mary Delves démissionna en tant que bénévole de la Mission peu après, au milieu de l’année 1903. Elle avait célébré des services, rendu visite aux gens et les avait aidés de diverses façons pendant trois ans alors qu’elle ne recevait que très peu de soutien de la population locale de Taree.

En 1901, le gouvernement de Nouvelle-Galles du Sud octroya environ douze acres (ou six hectares) de terre comme réserve à Purfleet. À la fin de 1903, plusieurs petites maisons y avaient été construites et des Aborigènes de la colline Brown et d’autres endroits avaient été regroupés pour résider à Purfleet. Le Département d’Éducation dépêcha un enseignant pour l’école provisoire. Au milieu de l’année 1904, vingt-neuf enfants étaient inscrits sur la liste des écoles avec une présence moyenne de vingt-trois enfants. À ce moment-là, quatre-vingt-sept hommes, femmes et enfants vivaient à Purfleet et d’autres familles aborigènes allaient s’y installer sous peu.

En 1904, la population de Purfleet permettait de garder un missionnaire à plein temps. La Mission des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud y envoya Mademoiselle Maud Oldrey pour s’occuper des gens. Le 26 mai 1904, à l’occasion de la réunion célébrant l’anniversaire de la branche locale de la mission, on présenta M’élle Oldrey au public chrétien de l’école des Arts de Taree. C’était un jour froid et humide et l’audience était peu nombreuse, mais :

Entre quarante et cinquante personnes [aborigènes] de la Mission de Purfleet couvrirent à pied, sous la pluie, les trois kilomètres les séparant de la mission de Taree, montrant ainsi, sans l’ombre d’un doute, leur estime pour leur nouvelle missionnaire. Pendant la soirée, ils participèrent au programme grâce à un trio, un duo et deux chœurs interprétés par des enfants.157

En attendant qu’une maison lui soit construite dans la mission de Purfleet, Mademoiselle Oldrey fut obligée de vivre à Taree. Elle ne tarda pas à souligner avec vigueur que le gouvernement devait procurer de meilleurs logements aux Aborigènes de Purfleet.158 Elle estimait aussi que l’eau était distribuée en quantité insuffisante et que sa qualité la rendait dangereuse pour la santé. Elle réclama un tonneau de fer pour récupérer l’eau de pluie.159 Mademoiselle Oldrey s’inquiétait manifestement des besoins physiques des gens de Purfleet et des mauvaises conditions de vie dans lesquelles ils vivaient, d’autant plus que dorénavant tous les Aborigènes du district y étaient réunis.

C’est à peu près au même moment qu’ils perdirent le maître de l’école provisoire, à qui les enfants aborigènes s’étaient attachés. Son intérêt bienveillant à l’égard de leur bien-être lui avait gagné leur amitié et les enfants avaient fait de rapides progrès sous son égide. Un autre enseignant, M. Bruce, avait été nommé à l’école provisoire.160

En septembre 1904, Mademoiselle Oldrey emménagea dans la nouvelle maison que les gens de la mission lui avaient construite dans la réserve. Elle comprit rapidement qu’il fallait bâtir une nouvelle église car le bâtiment actuel était bien trop petit pour abriter la congrégation.161

En tant que membre de la Mission Aborigène de Nouvelle-Galles du Sud, Mademoiselle Oldrey s’était débattue pour empêcher le gouvernement de l’État d’exclure les enfants aborigènes des écoles publiques. Au départ, le conflit se concentra sur l’exclusion totale des enfants aborigènes de l’école publique d’Euroka,

159 New South Wales Aborigines Advocate, 30 août 1904.
161 New South Wales Aborigines Advocate, 30 septembre 1904.
près de la Mission de Burnt Bridge, à Kempsey où Oldrey avait été, à l’origine,
nommée avant de prendre son poste à Purfleet. Une délégation avait été organisée par
la Mission des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud pour rencontrer le ministre de
l’instruction publique de Nouvelle-Galles du Sud à ce sujet. On lui demanda de
permettre aux enfants aborigènes de Burnt Bridge de s’inscrire à l’école publique
d’Euroka. On lui fit remarquer que les parents des enfants blancs s’opposaient à la
présence des enfants noirs pour des raisons de propreté. Or les délégués s’engagèrent à
vérifier la propreté des enfants aborigènes qui se rendaient à l’école. En réponse,
Perry, le ministre du gouvernement, déclara que cette question de propreté des enfants
noirs s’était posée dans tout l’État à peu près au même moment.

La position de Perry sur cette question se révéla vraiment hostile. Il déclara que :

ayant eu beaucoup d’expérience avec les Noirs, il savait
qu’on ne pouvait pas les rendre propres car, de nature, ils
n’étaient pas enclins à se laver. Par respect pour les membres
de la délégation il allait, cependant, demander un rapport
supplémentaire sur Euroka, tout en leur rappelant qu’il ne
fallait pas qu’ils partent avec l’illusion qu’il allait faire quoi
que ce soit en la matière.162

Sa décision resta inchangée. Il souligna qu’il soutiendrait tous les gens blancs
qui se plaindraient et « exclurait les enfants noirs des écoles ».163

Les délégués trouvaient que l’attitude de Perry était non seulement contraire à
l’esprit chrétien, mais aussi arbitraire et illégal. Ils soulignaient avec emportement qu’il
était du devoir de l’État d’assurer les besoins éducatifs de tous les enfants en deçà d’un
certain âge (quatorze ans) et que les parents, qu’ils soient noirs ou blancs, étaient
passibles de sanction s’ils n’envoyaient pas leurs enfants à l’école. Ils considéraient que
Perry avait outrepassé l’esprit de la loi en utilisant un détail technique. Ils estimaient
qu’il s’agissait d’une discrimination entre Noirs et Blancs au détriment des personnes
noires. En tant que groupe, les missionnaires avaient eu, à ce propos, le courage de
défendre les droits des familles aborigènes face à une opposition et à une hostilité
importantes et répandues. La délégation interpréta la décision ministérielle comme
étant manifestement politique, prise pour faire plaisir et flatter « les sentiments

révoltants de l’électorat blanc ». Ils considéraient que les « enfants noirs » seraient ainsi « poussés à vivre dans des conditions de paresse et d’ignorance ». Parmi les cent vingt-cinq représentants de l’assemblée législative de Nouvelle-Galles du Sud, peu de membres osèrent s’élever contre la « conduite illégale tyrannique » du ministre de l’instruction publique, John Perry. La plupart d’entre eux partageaient ses préjugés. Les missionnaires pensaient, cependant, que l’église catholique demanderait au moins que justice soit faite pour que les Aborigènes puissent obtenir une bonne éducation. En effet, ils croyaient qu’une éducation devait être assurée à tous quelle que soit leur classe et indépendamment de leur foi et de leur couleur.

Ils allaient être profondément déçus. En ce début de vingtième siècle, l’établissement et le maintien d’écoles aborigènes séparées comme celle de Purfleet dépendaient du département d’instruction publique de Nouvelle-Galles du Sud qui cédait facilement aux demandes des communautés blanches locales. Le département était on ne peut plus disposé à acquiescer. Une fois que les écoles aborigènes de Purfleet et d’ailleurs furent établies par le même département d’État, on empêchait, en général, les Aborigènes d’aller dans une école gouvernementale du district. Un séparatisme de ce genre se perpétuait de lui-même. Le Conseil pour la Protection des Aborigènes n’encouragea l’idée que les enfants aborigènes à la peau moins foncée devaient se rendre dans des écoles publiques ordinaires qu’à partir des années 1920. En attendant, John Perry et les ministres de l’éducation qui lui succédèrent maintinrent rigoureusement la politique « d’exclusion à la demande » des communautés blanches. Tel fut d’ailleurs le cas à Taree. En imposant l’établissement d’une école aborigène provisoire à Purfleet, la communauté blanche réussit à exclure les enfants aborigènes des écoles publiques.

La nouvelle Mission des Aborigènes continua sa campagne contre la politique d’exclusion imposée par Perry et déclara en premier lieu et avec pertinence qu’elle était contraire aux dispositions et à l’esprit de la loi pour l’éducation publique de Nouvelle-Galles du Sud de 1880 :

164 Ibid.
166 Fletcher, Propre, Habillé et Courtois, pp. 108-109.
Un préjugé aveugle et une antipathie raciale peuvent être attendus de la part d'un individu quelconque ; mais la couleur de la peau ne devrait pas influencer le chef du département. Les dispositions de la loi pour l’instruction publique s’appliquent aux parents des enfants noirs qui sont obligés d’envoyer leurs enfants à l’école. L’objection sentimentale de quelques mortels qui ont des préjugés aveugles ne devrait ni influencer le Ministre, ni empêcher les enfants d’obtenir une justice qui leur appartient de droit en tant que sujets britanniques.167

De plus, dans son rapport annuel de 1904, la Mission affirmait que le Conseil pour la Protection dissimulait les faits. Elle mettait en cause la vérité des déclarations du Conseil selon lesquelles seuls quelques parents d’enfants européens avaient protesté.168 La pratique était beaucoup plus répandue dans les régions rurales de la Nouvelle-Galles du Sud.

Une autre déception allait suivre. Le Conseil pour la Protection des Aborigènes fut aussi incapable de mettre en place des propositions visant à proposer des apprentissages pour les jeunes hommes et filles aborigènes. Pour les autorités de la Mission de tels apprentissages, organisés localement, auraient permis de compléter leur éducation primaire. Ainsi, la nouvelle génération d’enfants aborigènes aurait-elle eu l’opportunité de commencer leur vie d’adulte dans des conditions similaires à celles de leurs voisins à peau blanche.169

En 1904, 6.910 Aborigènes (2.730 de “race pure” et 4.180 de “sang-mêlé”) se trouvaient sous le contrôle du Conseil pour la Protection des Aborigènes. Le nombre des “sang-mêlé” était en légère augmentation alors que celui des Aborigènes de “race pure” était en baisse. Il était officiellement admis que la race aborigène allait rapidement disparaître « face à la progression de la colonisation ». En 1904 cependant, 232 naissances étaient déclarées, dont 170 de “sang-mêlé”, alors que 188 décès étaient enregistrés. La population aborigène avait donc en fait légèrement augmenté.170

---

168 Ibid.


Parmi les cent six Aborigènes qui vivaient dans la station de Purfleet en 1904, on comptait soixante-cinq “sang-mêlé”. Parmi ces derniers, cinquante-trois ou la moitié d’entre eux étaient des enfants, quarante étaient des “sang-mêlé” issus des relations sexuelles entre les communautés noire et blanche. Il s’agissait donc d’une station peuplée d’enfants qui grandissaient dans la pauvreté et en marge de la société australienne.

Au début de l’année 1905, l’installation de Purfleet se développait indéniablement. Les hommes aborigènes défrichaient et préparaient le terrain pour le clôturer avec les outils et le bois fournis par le Conseil de la Nouvelle-Galles du Sud. Ils installèrent aussi un toit en fer sur la maison du missionnaire et les jeunes s’occupèrent de la clôture autour du jardin qui se trouvait à l’avant. La construction de cinq maisons supplémentaires financées par le Conseil était aussi en cours. De nombreux Aborigènes

171 New South Wales Aborigines Advocate, 28 janvier 1905.
de Purfleet assistaient aux réunions religieuses organisées dans les salles de la mission. Le travail scolaire des enfants semblait progresser rapidement.174

Dès le mois d’avril, les hommes avaient coupé cinq cents poteaux et barrières pour clôturer la réserve sur tous ses côtés. Ils avaient aussi commencé à construire leurs propres maisons et certaines étaient presque achevées. La mort et la maladie étaient pourtant toujours présentes. Ainsi un jeune homme mourut et le missionnaire officia ses funérailles. De nombreuses personnes de la communauté souffraient de la grippe, contre laquelle elles n’offraient que très peu de résistance.175 Cette petite communauté isolée et affligée travaillait beaucoup et se débattait courageusement contre une adversité démesurée.

Le rapport annuel de 1905 vantait les progrès accomplis dans la station de Purfleet. M. Bruce, l’enseignant de l’école gouvernementale, et Mademoiselle Oldrey, la missionnaire de la Mission des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud, travaillaient vaillamment et harmonieusement ensemble pour soutenir les Aborigènes de Purfleet. Ils formaient, chacun à leur façon, le lien principal avec le monde extérieur et la communauté européenne de Taree. On déclarait que Bruce s’intéressait beaucoup aux Aborigènes qui, en retour « l’aimaient tous ». Il en allait de même pour Melle Oldrey sans aucun doute. L’aspect de Purfleet avait alors été bien amélioré : la réserve était clôturée, le sol était aplani et un parterre de fleurs décorait le devant de chaque « petite maison ». Les hommes aborigènes qui avaient fièrement accompli tout ce travail avaient aussi mis en place de grands jardins potagers.


L’inspecteur Henderson du Département de l’instruction publique présenta un rapport très favorable sur le travail scolaire de l’école provisoire de Purfleet qui avait lieu dans la salle de la Mission :

Il avait inspecté l’école de Purfleet quelque temps auparavant et il avait été très satisfait du résultat. Les enfants s’étaient bien comportés. Il leur avait fait la même leçon écrite qu’aux écoles ordinaires ; la seule différence étant que cette école avait eu douze mois d’expérience en moins ou, en d’autres mots, il avait donné cette leçon un an plus tôt que ce qui était prévu. Malgré cela, la moyenne générale avait été de quatre-vingt pour cent, ce qui était des plus satisfaisants, ainsi que gratifiant et encourageant pour l’enseignant, M. Bruce. Durant sa longue carrière, l’inspecteur avait remarqué que lorsque les écoles étaient établies pour une population noire, elles étaient toujours un échec, sauf si un missionnaire travaillait parmi eux, auquel cas, elles se révélaient être une réussite. 176

L’école de Purfleet avait donc un niveau plus élevé que la plupart des écoles du district de l’époque. Preuve était donc faite que les enfants aborigènes pouvaient suivre une éducation européenne.


Les écoliers continuèrent à progresser. Conformément aux dernières mesures prises par le département d’État de la Nouvelle-Galles du Sud, M. Bruce insistait particulièrement sur l’enseignement de l’agriculture. Ainsi, il avait commencé un jardin

176 Rapport annuel de la Station de mission de Purfleet, New South Wales Aborigines Advocate, 30 mai 1905, p. 3.
potager à côté de l’école et il apprenait aux garçons l’art de faire pousser des légumes. Il leur donnait aussi tout un assortiment d’instructions pratiques concernant plusieurs autres domaines.

La Mission commençait à changer la vie de nombreux jeunes hommes. Au lieu de traverser la rivière les samedis soirs à la recherche de divertissements extérieurs, ils restaient à la maison et se rendaient au service religieux pour chanter dans la salle de la Mission. En 1905, la vie des Aborigènes de Purfleet débordait d’un certain degré d’optimisme !

La grippe fut cependant un des événements marquant de cette fin d’année. Elle devint un sérieux problème et de nombreuses personnes, adultes comme enfants, tombèrent malades. Peu de familles furent épargnées. Au moins deux adultes moururent, laissant des enfants derrière eux. L’un d’eux était Stanley Russell, qui mourut à l’hôpital de Newcastle le 2 octobre 1905. Il laissait derrière lui une femme et trois jeunes enfants. La vie religieuse continua à se développer dans la salle de la Mission et une assistance nombreuse se rendait aux services religieux. Trente-cinq enfants se rendaient aussi aux cours de catéchisme du dimanche. La salle de la Mission était devenue le centre de la vie culturelle et sociale et les gens appréciaient particulièrement de se retrouver, plusieurs fois par semaine, pour chanter en groupe des hymnes populaires.

En décembre 1905, trente-six enfants aborigènes en âge scolaire vivaient dans la réserve de Purfleet. Ce nombre justifiait l’ouverture d’une école publique mais elle resta malheureusement une école provisoire. La population entière de la Mission avait augmenté de quinze personnes et l’épidémie de grippe avait disparu. Cependant Mademoiselle Oldrey s’inquiétait au sujet du « démon de la boisson qui était un grand ennemi pour certains de nos jeunes hommes ». Ce même mois un homme aborigène de quatre-vingt-treize ans « traversa le pont » qui mène à l’autre monde. Naissances et décès se succédaient dans le petit monde replié sur lui-même de la Mission.

178 Ibid.
Les rapports mensuels de Purfleet publiés dans le *New South Wales Aborigines Advocate* de la première décennie du vingtième siècle et des décennies suivantes révèlent des liens étroits entre les Aborigènes des stations de mission et ceux qui vivaient dans les réserves d’autres territoires. Ces liens s’expliquaient par des responsabilités et des affiliations justifiées par un lien de parenté, des amitiés, des intérêts mutuels et des propositions de mariage ainsi que des alliances et des partenariats d’ordre sexuel. Les missionnaires mentionnaient régulièrement des visites d’Aborigènes venus de Forster, Barrington, Kempsey, Port Stephens et même d’aussi loin que Singleton. Tant que ces visites ne généraient pas de conflit, les missionnaires les acceptaient. Certains mois semblaient plus actifs que d’autres et les missionnaires mentionnaient alors dans leur rapport des « périodes avec beaucoup de visites ».\(^\text{181}\) Celles-ci permettaient de briser le cercle d’une petite communauté isolée qui avait tendance à se replier sur elle-même. À leur tour, les gens de Purfleet se rendaient dans d’autres réserves qui se trouvaient plus au nord ou au sud. Ces visites paraissaient se dérouler de façon régulière en dehors du monde de la société européenne. Pour de multiples raisons qui leur étaient importantes, les Aborigènes restaient entre eux.

Les foires agricoles organisées dans la vallée de la Manning, notamment celle de Taree, représentaient pour les gens de Purfleet de culture européenne un divertissement annuel important. Cet intérêt n’était cependant pas partagé par les missionnaires, pour qui la foire correspondait à une période de conflit et de tension dans la communauté ; une “période de mise à l’épreuve” :

La foire agricole annuelle a eu lieu la semaine dernière et il s’agit toujours d’une période de tentations pour les gens, car nous avons de nombreux visiteurs venant de différents endroits à cette occasion, et ces étrangers créent parfois des histoires. Nous en avons vu quelques-uns qui nous ont ennuyés avec la boisson car malgré la nouvelle loi, nos gens semblent capables de s’en procurer. Nous sommes cependant contents d’affirmer qu’il y eut peu de problèmes ; et que tous les chrétiens furent tenus à l’écart de cette tentative.\(^\text{182}\)


Malgré leurs bonnes intentions, la présence des membres de la Mission des Aborigènes Unis facilitait la propagation de valeurs spirituelles non aborigènes et encourageait une vie plus matérialiste. Les missionnaires résidents qui avaient travaillé les uns après les autres à Purfleet n’hésitaient pas à traiter les Aborigènes résidents de “tire-au-flanc”, tout en précisant qu’ils étaient “sur la bonne voie” :

Les moments de découragement sont nombreux mais ceux de grâce les dépassent. Le pouvoir de Satan est très grand et il y en a tellement qui vont encore subir son influence, mais la grâce de Dieu abonde.183

Bien que modifiant les valeurs des Aborigènes, on peut dire que sans les missionnaires, les Aborigènes de la Réserve auraient rencontré des conditions matérielles plus difficiles durant cette période initiale. En effet, dans la vallée de la Manning il n’existait qu’une demande saisonnière pour le travail aborigène. Pendant la saison “morte”, la mission permettait aux Aborigènes de survivre grâce aux dons de nourriture, d’aide médicale, d’habits et autres soutiens apportés qui étaient d’une autre nature que l’assistance très limitée du Conseil pour la Protection.

Le pouvoir législatif du Conseil pour la Protection des Aborigines de Nouvelle-Galles du Sud fut finalement reconnu par la loi pour la Protection des Aborigènes de 1909 [Aborigines’ Protection Act, 1909]. En application de cette loi le Conseil devenait entièrement responsable des réserves. Aucune communauté aborigène de l’État de Nouvelle-Galles du Sud ne pouvait échapper à ses pleins pouvoirs. À Purfleet, comme dans toutes les autres réserves aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud, le Conseil pour la Protection assumait la responsabilité du partage et de la distribution de tout argent alloué aux Aborigènes par le gouvernement de l’État. D’après cette loi, le Conseil allait continuer sa politique de distribution de rations alimentaires, de couvertures et d’habits. La loi de 1909 prévoyait aussi que le Conseil devait assurer l’éducation, la prise en charge et la garde des enfants d’Aborigènes qui vivaient dans une réserve. Ce pouvoir comprenait celui de placer tout enfant en apprentissage :

Chaque enfant ainsi mis en apprentissage sera mis sous la garde du Conseil ou d’autres personnes qui pourraient le faire en son nom en accord avec les règlements (‘Aborigines’

---

183 New South Wales Aborigines Advocate, 30 avril 1907.
Protection Act’, [loi pour la Protection des Aborigènes], 1909, Section 11 (1)).

Ce projet d’apprentissage prévoyait que les officiers choisiraient les jeunes enfants aborigènes qui iraient travailler dans la communauté de la vallée de la Manning ou ailleurs. Les garçons étaient dirigés vers un travail à la ferme et les filles vers le travail domestique. Le but de ce projet était de préparer les enfants aborigènes à une participation active sur le marché du travail dans la société blanche. Il permettait aussi de s’assurer qu’ils resteraient au plus bas niveau de l’échelle sociale.

La loi de 1909 donnait au Conseil le pouvoir de diriger et de réguler le fonctionnement des réserves aborigènes. Il pouvait renvoyer n’importe quel Aborigène qui se conduisait mal ou qui devait gagner sa vie en dehors de la réserve. Dans la réserve elle-même, le Conseil restait propriétaire de toutes les propriétés, les bâtiments, les bovins, les chevaux, les cochons, les moutons et les machines. La loi interdisait aux Aborigènes de boire de l’alcool et de recevoir des visites de personnes blanches dans la Réserve. Tandis que la Mission des Aborigènes Unis de Purfleet s’occupait des besoins spirituels et psychologiques des résidents, le Conseil pour la Protection des Aborigènes contrôlait tout le reste. La Mission devait travailler strictement sous l’autorité du Conseil et il lui était difficile de la remettre en cause. Chaque organisation avait ainsi sa propre sphère d’influence : l’une le spirituel et l’autre le temporel. Ces deux domaines se chevauchaient d’une façon ou d’une autre et ils régentaient les vies des Aborigènes de Purfleet de leur naissance jusqu’à leur mort.

Alors que la Mission n’avait pas le pouvoir de forcer les gens à assister aux services de l’église à Purfleet, le Conseil pouvait obliger les enfants à aller à l’école de la Réserve et contraindre les hommes à travailler au moment et à l’endroit où du travail était disponible. On modifia et renforça la loi de 1909 en 1915, 1918 et 1936. Ces modifications avaient essentiellement pour but d’étendre les pouvoirs du Conseil en contrôlant le projet d’apprentissage. Si un enfant s’enfuyait ou si son travail ne donnait pas satisfaction, on pouvait le forcer à se rendre dans une maison particulière pour y faire son apprentissage, éloigné de tout contact familial. Les amendements apportés à la loi reconnaissaient au Conseil un pouvoir sur les enfants en danger physique ou moral. Ces enfants pouvaient aussi être envoyés dans des maisons d’apprentissage. La Mission des Aborigènes Unis n’avait ni le droit ni le pouvoir d’intervenir dans ces circonstances.
La nomination à Purfleet, en 1932 par le Conseil pour la Protection des Aborigènes, d’un directeur résident marié renforça les restrictions imposées aux Aborigènes. Le pasteur Bert Marr, qui était né et avait grandi à Purfleet en tant que membre d’une famille aborigène, déclara au Conseil de la Mission des Aborigènes Unis à cette occasion :

J’aimerais faire savoir au Conseil de la M.A.U. [Mission des Aborigènes Unis] qu’un directeur est maintenant en place à Purfleet ; il s’appelle M. Williams … Le Conseil est en train d’essayer d’obtenir plus de terrain en face de notre réserve. Les gens des districts voisins y seront transplantés. (United Aborigines Messenger, 1er août 1932)\textsuperscript{184}

La nomination et la présence d’un directeur résident modifia les relations quotidiennes des Aborigènes avec les missionnaires. Petit à petit, l’influence de ces derniers sur la situation locale commença à diminuer. Les Aborigènes avaient l’impression de travailler sous l’ordre de deux autorités, dont la plus forte, le Conseil, contrôlait toute leur vie. Alors que la population de Purfleet était restée stable avec environ cent hommes, femmes et enfants pendant les années 1920, elle avait augmenté à environ cent quatre-vingts pendant la dépression au début des années 1930 et continua, à partir de là, à augmenter régulièrement. Le niveau de surpopulation était élevé. Pour répondre aux besoins croissants de Purfleet, le Conseil donna en 1932, un terrain supplémentaire d’une superficie de 17 hectares destiné à être utilisé par les Aborigènes. La superficie de la réserve passait ainsi à vingt-six hectares. De plus, le Conseil fit construire en 1934 sept nouvelles habitations et une salle de récréation dans la Réserve.\textsuperscript{185}

Le directeur nommé par le Gouvernement assumait l’entiè re responsabilité de tous les services sociaux. La plupart d’entre eux étaient auparavant assurés d’une façon beaucoup plus personnelle par les représentants de la Mission des Aborigènes Unis. En 1932, on accorda les fonds d’allocation familiale aux Aborigènes mais ils étaient administrés par le Conseil. Au niveau local, à Purfleet et dans d’autres réserves, le


\textsuperscript{185} Kelly, “Purfleet: Une communauté aliénée,” pp. 22-23.
directeur dépensait directement l’allocation en nourriture, habits ou tout autre frais qu’il estimait nécessaires ou appropriés.


Dans les années 1930 et 1940, la Mission de Purfleet resta cependant raisonnablement active grâce à l’aide dévouée du Pasteur Bert Marr, qui avait beaucoup d’influence sur les gens. Les femmes se réunissaient et les enfants assistaient le dimanche aux cours de catéchisme. Des services religieux ainsi que des réunions de prières ou des visites d’évangélistes invités avaient régulièrement lieu. On n’oubliait pas de rendre visite aux personnes malades à l’hôpital. La Mission recevait aussi l’appui de l’Église du Christ de Taree et de l’Armée du Salut.187

Parfois les missionnaires évangéliques mentionnaient une baisse de fréquentation qu’ils expliquaient par l’attrait des « choses temporelles ». D’autres fois, l’assistance était nombreuse et agréable, les gens se rendaient à l’église pour obtenir de l’aide. Pendant la période de Noël, la Mission donnait un cadeau à chaque personne. De nombreux Aborigènes partaient camper à la plage du Old Bar pendant les vacances et la période des fêtes. Parallèlement, grâce à ses visites, le pasteur Bert Marr soutenait spirituellement environ vingt Aborigènes qui vivaient dans le campement situé sur

l’autre rive de Taree.\textsuperscript{188} Il faisait régulièrement l’aller-retour à pied. M. Mathieson, le missionnaire résident, déclara en octobre 1934 à propos de ses activités avec les Aborigènes :

   Notre travail à Purfleet s’est passé comme d’habitude mais nous avons pu “allonger nos cordes et renforcer nos intérêts” en faisant régulièrement une ronde autour des campements. Nous sommes allés six fois dans les campements extérieurs et nous avons rendu plus souvent visite aux maisons de Purfleet. Une leçon de catéchisme hebdomadaire est donnée à l’école. Nous avons été ravis d’apprendre que le Conseil pour les Aborigènes a organisé le déplacement immédiat de l’église et de la salle de la Mission jusqu’à son nouvel emplacement, qui est bien plus approprié. Quand cela sera fait, on construira une nouvelle école. Nous prions Dieu pour un vrai renouveau. Priez pour de l’aide dans le travail de catéchisme.\textsuperscript{189}

En janvier 1935, l’église et la salle de la Mission étaient déplacées jusqu’au nouvel emplacement en dehors de la Réserve. Grâce au travail bénévole des Aborigènes, on construisit une véranda à l’arrière de la maison et un abri pour la calèche et on mit en place un jardin. Fin 1934, Mademoiselle Claudia Fraser était arrivée pour aider les deux époux missionnaires résidents, M. et Mme Mathieson, surtout pour l’enseignement.\textsuperscript{190} Elle resta à Purfleet pendant de nombreuses années et était respectée des Aborigènes en raison de son dévouement et de sa nature généreuse et affectueuse. Elle enseignait le catéchisme du dimanche.

   Pendant leur présence dans la vallée de la Manning, les missionnaires accordèrent toujours une importance particulière à la période de Noël. Il s’agissait d’un moment de joie et de solidarité pour les gens de Purfleet, comme peut le prouver le Noël 1934. Alors que le pays se trouvait au cœur de la grande dépression, on avait prévu de donner à chacun des soixante-dix enfants « un très joli cadeau en plus des bonbons et des noix ». Les cadeaux avaient été offerts par plusieurs sociétés caritatives chrétiennes locales et de Sydney, principalement des Églises du Christ. Claudia Fraser décrivit les principales activités de la façon suivante :

\textsuperscript{188} “Purfleet-Taree,” \textit{United Aborigines Messenger}, 1\textsuperscript{er} février 1934, p. 6.  
\textsuperscript{189} “Purfleet-Taree,” \textit{United Aborigines Messenger}, 1\textsuperscript{er} octobre 1934, p. 9.  
\textsuperscript{190} “Purfleet-Taree,” \textit{United Aborigines Messenger}, 1 janvier 1935, p. 10.
L’arbre de Noël était vraiment beau et à partir d’une heure de l’après-midi les enfants demandaient avec anxiété combien de temps il faudrait attendre et ils essayaient sans y parvenir d’apercevoir quelque chose par le trou de la serrure de la porte de l’église. À six heures, la petite église se remplit rapidement. Quelques refrains furent entonnés et puis notre assistant aborigène, M. Bert Marr, prononça un brillant sermon de Noël qui était à la portée des enfants mais dont le message s’adressait à toute l’assemblée. Le père Noël n’était pas là mais on ouvrit rapidement les cadeaux et bientôt chaque garçon et fille étaient contents d’avoir un cadeau.

On nous avait aussi envoyé de l’argent avec lequel nous avions pu nous procurer un petit cadeau pour chaque adulte et le matin de Noël nous sommes allés les distribuer dans les maisons, en essayant de leur parler de notre Seigneur.  

Dans les années 1950, la Mission de Purfleet était toujours tant bien que mal présente grâce au Pasteur Bert Marr qui, malgré sa mauvaise santé, y consacrait beaucoup de temps. En 1954 un nouveau développement se produisit. Une jeune femme aborigène de Purfleet, Mademoiselle Annabelle Morris, fut admise pour deux ans à l’Institut d’Apprentissage de la Bible de la Mission de l’Intérieur Australien (AIM) à Singleton. Elle avait dix-huit ans et on la décrivait comme une personne « tranquille et studieuse » qui avait aidé les missionnaires pour le catéchisme du dimanche. Dès que sa formation à Singleton serait achevée, elle espérait pouvoir aider son peuple. Elle devint ainsi l’une des premières personnes de Purfleet à réussir à travailler à plein temps dans le domaine missionnaire chrétien.

La même année, les missionnaires annoncèrent la mort de Howard Marr « notre frère “Digger” ». Une assistance très nombreuse se rendit aux funérailles et le Pasteur Bert Marr, le frère du défunt, célébra l’office. Le catéchisme du dimanche de Purfleet fêta aussi son cinquantième anniversaire. Il avait été fondé le 16 mai 1904 par Maud Oldrey (plus tard Mme Dixon), la première missionnaire nommée à ce poste. On organisa une mission de trois jours en cet honneur.

193 Mary Delves l’avait précédée en tant que bénévole de la Mission.

Bert et Eileen Ridley furent le dernier couple de missionnaires de la Mission pour les Aborigènes Unis à résider à Purfleet. Ils étaient tous les deux inquiets de constater les problèmes liés à la consommation excessive d’alcool et aux jeux d’argent parmi les adultes de la réserve. Leurs effets sur les enfants et la foi chrétienne les alarmaient plus particulièrement. Ils décrivaient Purfleet comme étant spirituellement un « endroit de ténèbres ». Durant leur résidence à Purfleet, ils étaient responsables d’un secteur qui s’étendait jusqu’à Kempsey. Ils trouvaient la situation « difficile et ingrate ». Le 2 juillet 1970, à peu près un an avant la fermeture de la Mission, le pasteur Bert Marr mourut. Les archives de la Mission ne révèlent pas quand Bert Marr avait été nommé pasteur pour la Mission des Aborigènes Unis mais on l’avait souvent décrit comme étant l’aide aborigène officiel [Native Helper]. Il semblerait qu’il ait été pasteur pendant un peu plus de quarante ans. Il reste un souvenir précis de lui :

Les plus anciens de Purfleet se rappellent encore des temps mémorables de ces premières années. L’oncle Bert partait de bonne heure chaque dimanche matin avec un sac de pains, pour donner un repas à ceux qui avaient faim.

*United Aborigines Messenger, octobre 1970*

On le distinguait, presque seul, de par son dévouement pour évangéliser son peuple à la foi chrétienne, il apparaissait presque unique.

---

Parmi les plus anciens membres de la communauté aborigène de la Manning d’aujourd’hui, une vieille tradition orale établie persiste selon laquelle le nom initial de la station de Purfleet était « la Station du Rayon de Soleil ». Ils pensent vraiment que le nom de « rayon de soleil » précéda celui de Purfleet. La notion du lever du soleil fut reprise officiellement plus tard puisque, au début des années 1930, ce fut le nom choisi et inscrit sur les portails de la réserve gouvernementale.
Chapitre 6

Les relations aborigino-européennes

1901-1928

Les Aborigènes, la santé et l'hôpital du district de la Manning de Taree

Les registres et autres dossiers officiels de l’hôpital du district de la Manning qui ont été préservés par la Société Historique de la Vallée de la Manning de Wingham, comportent d'importantes bribes d'informations sur la présence des Aborigènes de la vallée ainsi que sur leur vie de famille. Ces documents donnent cependant un point de vue médical européen qui ne commence qu’aux premières années du vingtième siècle. Ils permettent de retrouver des actes précisant les lieux de naissance des patients aborigènes ainsi que leur âge, leur lieu de résidence au moment de leur visite, le nom de leur docteur et la nature de leur maladie et de leur traitement médical. À partir de 1905 environ, plusieurs enfants aborigènes de la région sont nés à l’hôpital du district. En ce début de vingtième siècle, la plupart des patients aborigènes étaient classés dans la catégorie des “non-payants”, comme l’étaient les malades australiens européens trop pauvres.

La nature des maladies et des blessures des Aborigènes était variée mais on peut noter une prépondérance de problèmes bronchiques et de maladies cardiaques ainsi que diverses formes d’asthme, de pneumonie, de diphtérie et de grippe. Les enfants souffraient parfois d’épidémies générales, d’inflammations des yeux et certains de rachitisme. Les femmes suivaient souvent un traitement médical intense à l’hôpital à la suite de maladies gynécologiques. En tant que patients en consultations externes, femmes et hommes recevaient des traitements réguliers pour des infections diverses. Certaines femmes restaient en quarantaine à l’hôpital. Le diabète était aussi un problème grave et répandu.

Certains hommes et femmes d’origine aborigène se trouvaient aussi à l’hôpital pour des blessures endurées lors de leur travail. Deux sortes d’accidents se produisaient
fréquemment. Il s’agissait d’une part d’accidents occasionnés lors de la coupe ou de la recherche de bois et d’autre part de brûlures causées par les feux de cheminée allumés pour cuisiner. Par exemple, Joseph Bungay, un Aborigène de Purfleet, fut admis à l’hôpital à sept heures du matin le 10 janvier 1931 avec une main infectée à la suite d’un accident avec une hache. Il fallut dix jours de soins dans le service pour hommes de l’hôpital pour qu’il soit guéri. Le docteur Railton, un des docteurs honoraires de l’hôpital du district de la Manning, lui administra et surveilla son traitement médical. D’après les registres, Joseph Bungay était un ouvrier agricole de profession, catholique romain de religion, qui avait vingt-quatre ans et était célibataire. Il était né à Taree et habitait dans la réserve de Purfleet.199

Florence Carter, domestique, fut si sérieusement brûlée lors d’un accident avec un feu de cheminée qu’elle mourut à l’hôpital le 4 octobre 1931 malgré les efforts du Dr Stokes pour lui sauver la vie pendant dix-huit jours. Florence avait trente-neuf ans, elle était mariée, méthodiste et vivait à Purfleet au moment de l’accident. Elle était née à Tilba Tilba en 1892.200

Parmi les éminents médecins qui soignèrent les Aborigènes locaux durant les trente premières années du vingtième siècle à l’hôpital du district de la Manning, on peut citer les docteurs Allen Muscio, John Gormley, Railton et F.O. Stokes. Le docteur Muscio était né à Glenthorne, qui se trouve près de Purfleet et il avait reçu son diplôme de l’Université de Sydney en 1903. Au début de sa carrière, il avait été le suppléant du Dr John Gormley de Taree, puis il ouvrit un cabinet à Emmaville et revint plus tard dans la Manning en 1917, vers la fin de la première guerre mondiale. En 1920, les docteurs Muscio et Stokes s’associèrent pour s’occuper régulièrement des Aborigènes à l’hôpital du district de la Manning en tant que docteurs honoraires de cette institution. Ils fondèrent aussi, la même année, l’hôpital Mayo de la route Manning à Taree qu’ils louèrent à différents directeurs successifs. Le docteur Stokes, qui avait obtenu son diplôme à l’Université de Sydney en 1907, travailla pendant longtemps dans la Manning. Il exerça son métier de 1910 à 1948 à Taree, puis s’installa à Molong dans le centre ouest.

199 Registre de l’hôpital du district de la Manning, 1929-1931, Manning Valley Historical Society Archives, Wingham.
200 Registre de l’hôpital du district de la Manning.

Les registres de l’hôpital nous apprennent aussi que les Aborigènes qui venaient à l’hôpital résidaient dans des endroits plus ou moins proches de Purfleet : Taree, Kempsey, Port Macquarie, Rolland’s Plains, Muldoon’s Paddock, Mount George, Nabiac, Brown’s Hill, Forster, Burrell Creek, Kolo-dong, Dingo Creek, Killabakh, Blackhead et Wherrell Flat. L’hôpital accueillait donc des Aborigènes qui venaient d’un grand nombre de localités, dont certaines se trouvaient au-delà de la vallée elle-même. Chacun de ces endroits avait au moins une famille aborigène étendue ou un groupe local. À Dingo Creek, Wingham, Mont George et la colline de Brown, on pouvait
trouver des communautés aborigènes plus grandes et bien établies. Pendant les trente premières années du vingtième siècle, on ne peut toutefois pas dire que tout, en terme de société aborigène, était centralisé à Purfleet. Plusieurs autres endroits importants de résidence existaient dans le district car certains Aborigènes préféraient rester près de leur travail.

Les emplois occupés par les Aborigènes étaient aussi succinctement mentionnés dans les registres de l’hôpital local. Ainsi, presque tous les hommes étaient des ouvriers, très peu étaient des artisans qualifiés mis à part les gardiens de troupeau, les traqueurs et les dresseurs de chevaux. Quant aux femmes aborigènes, elles étaient employées de maison ou femmes au foyer. Malgré leur statut économique, les hommes aborigènes jouaient un rôle important dans l’industrie rurale en tant qu’ouvriers agricoles, ramasseurs de bois, bûcherons, alors que les femmes travaillaient en tant que domestiques dans de nombreuses fermes et propriétés. Alors que leurs contributions étaient essentielles à l’économie locale, ils n’en tiraient que très peu de bénéfices. Certains hommes cependant, comme Edward Dungay du Mont George qui était né dans les plaines de Rolland, étaient qualifiés de traqueurs ou traqueurs de la police. D’autres hommes étaient des pêcheurs professionnels. Certains Aborigènes travaillaient aussi dans la construction du chemin de fer et plus tard à son entretien. Beaucoup, cependant, étaient des travailleurs itinérants, des travailleurs temporaires en marge de la société.

**Albert Widders et Harry Combo : des cavaliers légendaires**

Au début du vingtième siècle, les hommes aborigènes de la région n’étaient pas tous des ouvriers. Ainsi, dès 1902, un “sang-mêlé” aborigène de Wingham, Harry Combo, était devenu une notoriété locale en tant que champion de rodéo et dresseur de chevaux. En 1920, on le connaissait à travers toute la Nouvelle-Galles du Sud. En effet, il fut mentionné dans un article consacré aux champions de rodéo du *Sydney Mail*, un magazine hebdomadaire distribué dans toutes les régions rurales de Nouvelle-Galles du

---


Sud. Il était un vrai champion et un vétéran de longue date du pigskin∗ De nombreux Australiens blancs l’adoraient et le respectaient pour le savoir-faire dont il avait fait preuve dans les arènes du début des années 1900 jusqu’à la fin des années 1920. Après être resté pendant un temps inscrit dans la mémoire collective, il en est de nos jours presque effacé.

Harry Combo était un excellent cavalier qui était de ce fait un héros local et un homme réputé. En effet, la culture rurale (noire et blanche) du début du vingtième siècle, attachait beaucoup d’importance aux talents de cavalier, au delà de toute autre chose. Chaque ville de campagne de Nouvelle-Galles du Sud avait son champion et plusieurs d’entre eux étaient des Aborigènes. Harry Combo était celui de Wingham. Il fut l’un des célèbres cavaliers de montagne et de rodéo qui devinrent une des figures légendaires de la campagne. La plupart d’entre eux travaillaient aussi en tant que gardiens de bétail dans de petites ou grandes stations d’élevage de bovins et parfois en tant que tondeurs de moutons ou dresseurs de chevaux. Deux autres cavaliers aborigènes étaient célèbres au nord de Sydney. Robert Stephens, « le Bobby Jaune », était décrit comme ayant été « de son temps, un merveilleux gardien de bestiaux » qui vivait sur la route de Scone-Gundy « avec un troupeau de chiens pour la plupart d’une race indéfinissable ». Albert Widders, un “sang-mêlé” aborigène, né à Camberwell près de Singleton, avait quant à lui beaucoup d’expérience en tant que gardien de bestiaux dans les propriétés de Ravenswoth et Segenhoe. Plus tard, il devint manager de station. Il était responsable d’une propriété de la Haute Manning appelée « Giro ». Puis, après avoir dirigé « St Leonards » près de Walcha, il travailla à Cooplacurripa, toujours dans la Haute Manning. À partir de 1886, il fut chef des gardiens de bestiaux et il garda ce poste pendant douze ans. Les bovins sauvages étaient alors nombreux dans cette propriété et il y manifesta tout son savoir-faire. Il travailla plus tard dans une station près d’Armidale jusqu’en 1916, époque à laquelle sa mauvaise vue l’obligea à s’arrêter de travailler. Il était une figure légendaire de la Haute Manning et d’autres régions rurales. Même s’il est aujourd’hui oublié, il était célèbre de son vivant.

Albert Widders avait eu des expériences variées sur la selle. Il gagna en portant les couleurs de différents propriétaires et sponsors et il remporta plusieurs compétitions

∗ Pigskin – selle de jockey, ici de rodéo.
dans les arènes de foires rurales, y compris celles de Taree et de Wingham. Le dressage de bovins était son point fort et il restait pendant longtemps invincible lors des concours, auxquels il prit part jusqu'à l'âge avancé de quatre-vingts ans. Il était aussi un athlète complet qui participait aux épreuves de saut en hauteur, course de haies et saut en longueur. Ses démarrages rapides lui permirent de devenir aussi un professionnel de la course à pied.

Son imposante stature n’empêchait pas Widders d’être remarquablement agile. Ainsi, il était à même de sauter sur la selle quand sa monture galopait très vite. Il pouvait aussi monter sur le dos d’un taureau furieux dans un enclos à bestiaux, pour ensuite sauter et attraper la plus haute barrière de la clôture alors que l’animal était en pleine course.²⁰³

Un article publié après sa mort dévoile la dimension légendaire du personnage :

Physiquement, Albert Widders était un homme bien bâti, il se dressait un peu au-dessus de six pieds [un mètre quatre-vingt trois] et il avait un corps athlétique. Si Sir Rider Haggard l’avait connu à la fleur de l’âge, il aurait trouvé une source d’inspiration pour tisser l’une de ses histoires uniques.

Si cet homme avait suivi une formation militaire, il aurait été un cavalier de fière allure. En tant qu’individu, il possédait de nombreuses qualités viriles.²⁰⁴

La carrière de Harry Combo fut similaire à celle d’Albert Widders. En mai 1902, il remporta une victoire importante au rodéo de la foire de Wingham, organisé par l’Association Horticole et Agricole de la Haute Manning. Il gagna comme premier prix un tonneau de vin qui allait lui causer bien des problèmes.

Environ une semaine après la foire de Wingham, il comparut devant le tribunal de police de Taree pour l’agression d’une “sang-mêlé” au campement aborigène de Wingham, peu de temps après la foire. On allégua son état d’ébriété au moment de l’agression pour le condamner à deux mois de prison. La réaction du Wingham Chronicle à ces faits amorça un débat local prolongé autour de Harry Combo, l’Aborigène :

Dans l’intérêt de cette race en voie de disparition rapide, nous aimerions rappeler à l’institution [la foire de Wingham] que leur action, la remise du prix à un Aborigène, était des plus singulières. De plus, il s’agissait d’un acte contraire aux lois de l’État. Nous suggérons courtoisement et avec tout le respect dû au comité, ainsi que dans un esprit d’humanité commune, que dans l’avenir – dans la mesure où le redoutable « Combo » n’est pas prêt d’être battu sur le pigskin – un prix d’une autre nature soit remis au vainqueur de cet intéressant événement.205

On peut remarquer que le journal local reprenait une croyance très répandue mais fausse, selon laquelle les Aborigènes étaient une race en voie de disparition rapide. Néanmoins Harry Combo était déjà une célébrité et ses exploits lors des montes de chevaux sauvages étaient notoires. On estimait donc qu’il aurait dû recevoir un prix approprié qui n’aurait pas violé la loi interdisant aux « Blancs » de fournir de l’alcool aux « Noirs ».

Le secrétaire de l’Association Horticole et Agricole de la Haute Manning participa alors au débat. Dans une lettre adressée à l’éditeur qui fut publiée, il déclara que le journal local avait fait « un effort des plus ingénieux » pour amalgamer « la mauvaise conduite » de Harry Combo aux opérations de l’Association Horticole et Agricole de la Haute Manning. Il fit remarquer que Harry ne s’était en aucune façon saoulé avec le vin gagné à la foire, puisque le prix se trouvait encore intact dans son bureau. Il sermonna le journaliste en lui reprochant de lancer des calomnies sur l’éthique de l’Association et sur la « décadence de la race aborigène » sans connaître les faits exacts. Il soulignait aussi que l’Association connaissait et comprenait la loi concernant la fourniture d’alcool aux Aborigènes. Une autre lettre envoyée à l’éditeur par un autre membre du comité confirmait entièrement la lettre du secrétaire.206

« L’Étranger » prit alors une tout autre position puisqu’il félicita l’éditeur d’avoir dévoilé l’affaire au public :

On savait que ce dernier [Harry Combo] participait à une compétition de rodéo dont la récompense était de l’alcool,

205 “Une attaque vicieuse,” Wingham Chronicle, 31 mai 1902.
mais enfin le public n’est pas censé en savoir autant que le secrétaire honoraire, M. W. Diamond, ou son comité, à savoir que Combo avait gagné le vin pour une autre personne, et même en sachant qu’il l’avait gagné pour un autre, les gens ont le droit de penser que la moindre des choses était que “l’autre” remette une partie de son prix au gagnant. Encore moins pouvions-nous savoir que le prix était dans le bureau du secrétaire. Aussi j’aimerais, Monsieur l’éditeur, proposer que, afin de ne pas enfreindre la loi, aucun [Aborigène ne devrait être autorisé à participer à la compétition, qu’il le fasse pour lui-même ou pour le compte d’une autre personne, à partir du moment où le prix est de l’alcool. S’ils n’ont pas le privilège de pouvoir utiliser le prix gagné, ils deviennent alors, en participant, les marionnettes des autres, et excluent ainsi un potentiel compétiteur légitime. Un tel raisonnement erroné entache l’action de tout le comité. 207

L’auteur de cette lettre faisait donc remarquer que dans de telles circonstances, l’infortuné cavalier aborigène était manipulé par les autres, compromettant ainsi la possibilité d’envisager sur un pied d’égalité les relations entre Noirs et Blancs. Son riche sponsor récupérerait les prix en son nom puisque le participant aborigène était considéré comme un “simple” Aborigène. Le débat continua dans le journal entre Diamond et « l’Étranger » jusqu’à ce qu’il se termine faute d’argument nouveau. 208 Malgré ce scandale de courte durée au sujet du tonneau de vin, Combo réussit à maintenir son statut de grand cavalier champion de Wingham.

En 1920, Harry Combo était le grand vétéran du rodéo à la foire de Wingham. Il pouvait encore battre tous ceux qui lui étaient opposés quelle que soit l’épreuve. Lors des foires de district, rien n’attirait plus l’instinct sportif de l’homme du bush de la Haute Manning qu’un passionnant spectacle de rodéo, qui rassemblait toujours les plus grandes foules. On affirmait que les districts ruraux australiens produisaient un style de rodéo qui n’existait nulle part ailleurs dans le monde. Des brumbies* étaient souvent utilisés dans ces compétitions, mais rien ne pouvait égaler les chevaux pur sang pour se tordre et virevolter à une vitesse incroyable.

* Brumbies – chevaux sauvages australiens (les plus réputés se trouvent dans les Alpes australiennes au sud-est de l’Australie).
Le second jour de la foire de Wingham, en fin avril 1920, un public excité comblait les tribunes. Autour de la piste, les habitués se pressaient contre les barrières, attendant avec impatience le début du spectacle. Un torrent de cris s’éleva soudain dans les premiers rangs avec l’entrée en piste d’une « horde de chevaux aux regards fous montés à cru, qui s’ébrouaient et tremblaient d’excitation et de peur. » “Le vieux” Harry Combo de la crique Dingo était là pour participer en tant que dresseur d’élite et de nombreux parieurs placèrent leur argent sur lui. On entoura de cordes une demi-douzaine de « chevaux sauvages ». Puis on empila les selles des compétiteurs au centre de la piste pendant que le juge décidait de l’ordre de la compétition. Un homme de la montagne, un géant aux cheveux blonds, fut le premier à participer. Il s’en tira bien et la foule en liesse l’applaudit. Puis ce fut le tour de Combo. Le « guerrier à la peau sombre » resta pendant un moment debout, la selle à la main, avant de s’avancer vers sa monture au regard fou :

Alors Combo de la crique Dingo navigua au travers des rouleaux sauvages jusqu'à son cheval, une brute d’un brun sombre, toute frémissante avec les oreilles couchées. Il ressemblait à un vrai hors-la-loi, restant derrière la corde et piaffant, ses yeux montrant du blanc. Dès le début, Combo dut batailler et accomplir un travail d’art pour réussir à le monter. Juste au moment où il avait sauté sur la selle, le cheval prit un virage incroyablement rapide et sauta en l’air ; on avait l'impression que bête et homme faisaient partie du même mouvement accompli à la vitesse de l’éclair. La force d’une ruade secoua brutalement la tête du [N]oir et l’instant d’après, sa tête et ses épaules furent projetées vers l’avant alors que le hors-la-loi retombait, juste pour recommencer sa ruade. Ce qui suivit fut une succession de roues audacieuses, de ruades, de pig-roots*, tellement rapides que les yeux suivaient difficilement les mouvements. À la fin, l’homme et le cheval étaient encore là, après une lutte acharnée comme on n’en avait jamais vu dans la Manning. Une minute plus tard, Combo chevauchait un cheval apparemment calme, qui se comporta bien jusqu’au milieu de la piste, et reçut pour sa démonstration des applaudissements enthousiastes.

Quand tous les participants eurent fini, le juge annonça que Combo avait dominé la compétition de la foire de Wingham depuis le début des années 1900. Quand le ruban bleu fut agrafé à son manteau, Harry Combo semblait être l’homme le plus fier de la

---

* Pig-roots : ruades destinées à faire tomber le cavalier.
piste. Il avait démontré son excellent talent de cavalier. L’homme qui s’occupait du spectacle des chevaux montés à cru fut assez astucieux pour savoir profiter de la situation et quelques minutes plus tard Harry Combo se trouvait à nouveau sur la piste, prêt à chevaucher à nouveau. L’audience à majorité blanche passa une belle journée de divertissements qui s’avéra être « la meilleure journée d’activités qu’ils aient eue depuis longtemps. »


Harry Combo naquit à Kempsey en 1887. Il déménagea pour Wingham et s’installa finalement à la crique Dingo. Il était marié et presbytérien. Le 30 décembre 1935, à quarante-huit ans, il fut admis pour cinq jours à l’hôpital du district de la Manning en raison d’une sclérose artérielle et d’un cœur dilaté. Il récupéra temporairement et put sortir. On l’avait alors enregistré comme dresseur de chevaux. L’année suivante il mourut à la suite de ce même problème cardiaque.

**La Compagnie de concert aborigino-austrالية de Bugg**

Au milieu des années 1920, Jim W. Bugg organisa la “Compagnie de Concert aborigino-australienne” formée d’artistes aborigènes de la vallée de la Manning. Lors d’une tournée des villes du littoral et de la région intérieure du nord de la Nouvelle-Galles du Sud, la Compagnie proposa un spectacle de variétés populaire et un concert.

---

Leur spectacle était présenté dans des salles de communautés ou des salles de cinéma devant un public rural qui manquait de divertissements. D’après leur publicité, les membres de la troupe étaient soit de “race pure”, soit des “trois-quart” binghi (aborigène). La pièce principale du spectacle consistait en un « corroboree de [N]oirs avec toutes les chansons étrangement discordantes qui l’accompagnaient. » On interprétait aussi de la musique populaire moderne avant et après le spectacle de corroboree. Une des dites « femmes sombres » chantait avec brio “Je ne suis la bien-aimée de personne” et “J’aimerais un garçon comme toi” et recevait des tonnerres d’applaudissements et de nombreux “bis”. Un groupe utilisait des feuilles d’eucalyptus pour interpréter différents airs de jazz américain comme “Marcheta” ou “Kalua”. Pour certains spectacles la salle était comble et, en raison de l’application de la loi sur la ségrégation, de nombreux Aborigènes des environs y assistaient assis sur des sièges séparés qui se trouvaient à l’avant ou restaient debout le long des murs.211

Tommy Boomer


Son savoir-faire lui permettait de plonger pour chercher des écrevisses dans les rochers côtiers près des plages qui longent le littoral à partir du Old Bar. La plongée était une activité très dangereuse car les trous sous-marins et les grottes dans lesquels il

211 Wingham Chronicle, 19 et 30 juin 1925.
plongeait étaient souvent infestés de requins Wobbegong. * Mais il ne redoutait pas ces dangers. 212 Il osait faire ce que beaucoup n’auraient pas fait.


Accompagné de ce groupe, Boomer trouva l’ancien terrain de Bora où, vers l’âge de seize ans, il avait été initié à l’âge adulte dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Au cours de son initiation il avait reçu deux pierres de Cabra qu’il avait plus tard cachées dans une souche de la rivière de la Haute Hastings. Tommy déclara son intention de les donner à son fils, qui avait environ vingt ans, s’il pouvait le faire initier. Il pensait que l’initiation de son fils pourrait avoir lieu sur la rivière Macleay ou Clarence et il espérait pouvoir l’organiser. Tommy raconta aussi à d’autres personnes que l’un des arbres qui poussait dans la rivière Barnard entre Wingham et Gloucester ne ressemblait à aucun autre du district. Cet arbre avait été, auparavant, l’objet d’une grande vénération pour les Aborigènes de la Haute Manning.

Tommy Boomer mourut à la suite d’un accident de train dans la soirée du jeudi 13 décembre 1928. Il était au Mont George de Wingham où il avait dernièrement installé son campement. Il marchait en direction de Gloucester en suivant la voie ferrée qui conduisait à la gare du Mont George. Il pensait prendre le train de dix-huit heures trente. Le train arriva, son conducteur fit sonner son sifflet mais Tommy Boomer ne l’entendit pas en raison de sa surdité grandissante et quand il le sentit, il s’affola et courut du mauvais côté. Il se heurta à l’engin mais fut rejeté de la voie. Le pauvre homme, gravement blessé, fut rapidement installé dans le train. Le Dr Erby monta dans le train à Wingham pour examiner la victime. Il ordonna son transfert en train à l’hôpital

---

* Requin Wobbegong : requin-tapis.
212 “La Plongée aux écrevisses,” Manning River Times, 19 décembre 1903.
** Bora : terrain sacré où les Aborigènes organisaient certaines cérémonies d’initiation.
du district de la Manning mais Tommy Boomer mourut avant que le train n’arrive à Taree.  

Peu d’habitants de la Manning ne connaissaient pas « le vieux gars honnête et inébranlable ». Il était un homme de grande renommée aussi bien pour la communauté noire que pour la communauté blanche de la vallée.

**David Unaipon, érudit, porte-parole, musicien et inventeur**

David Unaipon était un homme aux talents divers qui se rendit une fois à Wingham. Il prononça à l’église anglicane de Saint Matthieu un discours remarquable qui incita les membres de la région et plus spécialement ceux de la congrégation, à réfléchir sur les relations raciales. Membre des Narinyerri, il était né en 1872 dans une *wurley* de la Mission du Point McLeay de la région Tailem du Bas Murray, près du lac Alexandrina de l’Australie du Sud. On pouvait compter parmi ses nombreux talents, celui de prêcheur éminent, d’écrivain, de musicien et d’inventeur ainsi que celui de porte-parole aborigène. De telles qualités expliquent sa notoriété en Australie.


David Unaipon ne buvait ni ne fumait. Il suggérait aux autorités blanches

---


* Wurley: nom d’une hutte ou d’un abri que les Aborigènes fabriquaient à l’aide de branches, de feuilles et d’herbes tressées.


que l’accès à l’éducation permettrait aux Aborigènes de progresser dans la société blanche.

F.A. Fitzpatrick donna plus de détails sur les talents de Unaipon dans le *Wingham Chronicle* :

Et n’oublions pas que l’un des vrais “fils de la terre australienne” déclarait avoir découvert en 1915 une invention qui allait révolutionner le vol aéronautique – il s’agissait de David Unaipon, le fils du chef de la tribu Narinyerri…. Il déclaraient avoir inventé un moyen permettant aux avions de s’élever verticalement du sol sans avoir à rouler pendant une certaine distance pour prendre de l’élan.\(^{215}\)

Les talents de David Unaipon parvinrent aussi à la connaissance des Aborigènes de la Manning. Il représentait un symbole local et national. Depuis ses premiers jours à l’école élémentaire de la Mission du lac Alexandrina, Unaipon avait été fasciné par tout ce qui était lié à la mécanique. Il déclaraient modestement qu’il avait toujours eu envie d’inventer.\(^{216}\) À l’école de la Mission, il avait été bien éduqué, apprenant le latin et le grec, entre autres matières. À l’âge de quinze ans, on l’avait envoyé travailler en tant que serviteur dans la maison d’une personne blanche cultivée, C.B. Young, chez qui il resta pendant plusieurs années. Young encouragea activement son intérêt pour la philosophie, les sciences et la musique. À son retour à la station de la Mission, sa nomination en tant qu’organiste de l’église démontra ses talents musicaux et son savoir. Il occupa ce poste pendant plusieurs années tout en apprenant la cordonnerie. Il étudia les divins écossais en lisant des livres de sermons du dix-neuvième siècle qui se trouvaient à la Mission. Ces lectures influencèrent sa propre écriture. Peu de temps après, il s’intéressa aux livres et aux journaux scientifiques. C’est alors qu’il commença à faire de la recherche sur le principe du mouvement perpétuel, un intérêt et une obsession qu’il garda toute sa vie. Unaipon était aussi talentueux en littérature, puisqu’il est reconnu comme ayant été le premier écrivain aborigène à avoir publié des légendes aborigènes. De son vivant, sa principale source de revenu était assurée par la


\(^{216}\) *Idem.*
distribution de la littérature de l’Association des Amis des Aborigènes, un organisme de charité auquel il resta étroitement associé toute sa vie.217

Unaipon voyagea beaucoup à travers l’Australie, avec plus de liberté que la plupart des autres Aborigènes. Il visitait les centres urbains ainsi que les villes rurales comme Wingham, répétant inlassablement des discours publics très appréciés dans les églises de diverses obédiences, dans les écoles, devant des sociétés érudites et dans les institutions du second degré comme les collèges d’enseignants, les écoles d’art et les collèges agricoles. En 1953, à l’âge de quatre-vingts ans, la communauté européenne australienne lui remit la Médaille de la Couronne, reconnaissance bien méritée pour une vie de services rendus et de succès. Il vécut encore quatorze ans et mourut en février 1967 à la Pointe McLeay, son lieu de naissance. On l’enterra dans son “pays” natal. À l’âge de quatre-vingt-sept ans, il continuait encore à prêcher.

Ses récits de légendes aborigènes publiés entre 1925 et 1930 semblent être les premiers essais de création littéraire écrits en anglais par un Aborigène. Il est certainement le premier Aborigène à avoir publié un livre. Son œuvre principale, Légendes Natives [Native Legends], fut publiée en 1929.218 Il essayait de démontrer dans ses légendes la similarité entre les valeurs et les vertus chrétiennes et aborigènes. Pendant les années 1920 et 1930, il écrivit des articles très appréciés dans les journaux et magazines. Il était souvent le seul représentant des Aborigènes à participer aux enquêtes du gouvernement sur les conditions de vie de son peuple. La presse l’appelait « le génie noir » et « le Léonard de Vinci australien ».219 Son portrait décore le billet actuel de cinquante dollars australien et il est devenu un emblème de la marche pour la réconciliation. Il réussissait à se déplacer avec aisance à travers les frontières séparant la culture aborigène de la culture blanche. Lui-même représenta durant sa propre vie une possibilité d’avancement pour les Aborigènes. D’après Manning Clark, il « voulait que l’homme blanc cesse de traiter avec condescendance les [N]oirs, comme s’ils étaient des enfants », mais il réclamait un changement graduel plutôt que rapide. Très habilement, il avait réussi à contrôler les médias écrits. Il fut le porte-parole de la communauté

218 Beston, “David Unaipon: le premier écrivain aborigène.”
aborigène de l’Australie toute entière pendant plus de cinquante ans et il influença la politique gouvernementale, surtout dans les années 1920 et 1930. En 1926, il préconisa la mise en place d’un État aborigène séparé dans le centre et le nord de l’Australie qui pourrait servir de modèle. Son arrestation peu de temps après pour vagabondage apparaît comme la punition de cette audace. Il s’agissait de la position la plus radicale qu’il ait prise dans toute une vie de plaidoyers assez conservateurs en faveur de réformes progressives.

*****

D’après l’opinion la mieux avertie des trente premières années du vingtième siècle, les Aborigènes, dont ceux de la Manning, étaient « réceptifs, susceptibles d’être éduqués et constituaient généralement un bon matériel brut ». Une éducation européenne jusqu'à l’âge adulte allait donc leur permettre de devenir des habitants dignes d’intérêt dans une société progressive.

Une autre position moins optimiste insistait sur le déclin rapide et la disparition de toute race et culture indigènes. De nombreux articles de journaux qui analysaient les causes du “déclin racial” influencèrent l’esprit des gens qui n’avaient pas de contacts avec les Aborigènes. Certains affirmaient de manière indiscutable que « le rouleau compresseur sans merci de la civilisation [roulait] lentement sur la race en voie de disparition ». Dans la Manning, de nombreuses personnes (noires et blanches) pensaient vraiment que tel était le cas et elles agissaient en conséquence malgré des preuves plus positives incontestables.

Chapitre 7

La Dépression, le chômage et le Conseil pour la Protection des Aborigènes

La Grande Dépression commença en Australie en 1929 et continua pendant une bonne partie des années 1930. L’augmentation du chômage et le profond malaise social furent encore plus traumatisants pour les Aborigènes de la vallée de la Manning en raison d’une action gouvernementale draconienne et peu judicieuse que l’on peut expliquer en partie par le manque de financement du Conseil pour la Protection des Aborigènes. La reprise de l’économie australienne ne commença qu’au début de la seconde guerre mondiale. La Dépression accentua la pauvreté et la dépendance des Aborigènes qui étaient déjà, en 1929, au plus bas de l’échelle socio-économique. Les ambitions étaient souvent contrariées et les familles disloquées. Les préjugés raciaux contre les Aborigènes s’aggravèrent alors que la Dépression érodait la vie des gens de l’Australie rurale. Pendant toute la période de la Dépression, les occupants de toutes les réserves de la Nouvelle-Galles du Sud, y compris les gens de Purfleet, ne reçurent que 41 pence par semaine. Il faut savoir qu’entre 1930 et 1936, les allocations de chômage s’élevaient entre 69 et 108 pence par semaine. 223

Les Aborigènes ont certainement été les premiers à être affectés et ils ont aussi été les plus durement touchés. La police commença à forcer un grand nombre d’Aborigènes éparpillés dans la vallée de la Manning à venir vivre dans la réserve de Purfleet pour ne pas avoir à leur verser des allocations de chômage. D’autres familles aborigènes désespérées se réfugièrent dans la réserve de leur propre initiative. Pendant toute cette période, on considéra que les Aborigènes n’avaient pas leur place dans le monde des Australiens blancs. La légende de la race en voie de disparition grandissait dans la mentalité européenne au lieu de s’amoindrir.

Les associations entre Aborigènes et les autres Australiens de la vallée commencèrent à être plus fortement et plus sévèrement limitées qu’elles ne l’avaient été avant la Dépression. On justifiait publiquement cette restriction comme étant un moyen de protéger les femmes aborigènes des prédateurs blancs. En Nouvelle-Galles du Sud, le fait, pour un Européen non autorisé, de rentrer dans un camp ou une réserve aborigène ou d’« héberger ou de vagabonder en compagnie d’un Aborigène quelconque » était un délit. En dehors des couples légalement mariés, les relations sexuelles entre un Aborigène et un Européen étaient qualifiées de crimes. Les autorités pouvaient retirer tout enfant aborigène de la garde de ses parents.224

En 1936, les administrateurs des réserves aborigènes du gouvernement de Nouvelle-Galles du Sud, dont celui de Purfleet, reçurent l’ordre du Conseil pour la Protection des Aborigènes de réduire leurs dépenses, alors même que les rations données aux Aborigènes étaient déjà très insuffisantes. Les maisons de Purfleet avaient besoin d’être réparées. Les services dentaires qui étaient d’une nécessité absolue furent supprimés.225 Les Aborigènes de la réserve de Purfleet recevaient des rations qui étaient bien inférieures aux aides alimentaires données aux chômeurs blancs, ce qui entraînait des problèmes de nutrition et de santé. Dès le début de la Dépression, trois fois plus de personnes vivaient à Purfleet et le Conseil pour la Protection des Aborigènes était incapable de faire face à cet important afflux. La Dépression anéantit aussi les efforts du Conseil antérieurs à 1928 pour faciliter l’intégration des Aborigènes à la peau plus claire dans la communauté. On instaura ainsi un modèle d’isolation forcée de la population aborigène que l’on ne modifia pas véritablement pendant des décennies. Avec la détérioration des services de santé et de logement, des épidémies de maladies des yeux, de grippes et de pneumonies étaient plus fréquentes. Les décès qui s’ensuivaient et les conditions de vie difficiles étaient propices aux dépressions et un sentiment de désespoir régnait dans la communauté.

Le Conseil pour la Protection des Aborigènes utilisa cette dégradation de la santé dans la réserve de Purfleet et ailleurs en Nouvelle-Galles du Sud pour exercer un plus grand contrôle sur les Aborigènes. Un projet d’amendements de 1934 de la Loi sur la

Protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud donnait au Conseil le pouvoir de reloger les personnes de descendance aborigène qui vivaient dans des conditions dites insalubres. L’obtention préalable de l’ordre d’un juge suffisait pour les diriger vers une station ou une réserve. La police était chargée d’accomplir ce travail désagréable. Le Conseil pouvait aussi obliger tout Aborigène à passer une visite médicale ou forcer un individu à être hospitalisé ou placé dans un hôpital psychiatrique même contre sa volonté.

En 1935, l’ajout d’une clause permit de contrôler les gens qui vivaient dans les réserves ou les stations et qui étaient considérés comme susceptibles de créer des problèmes ou de donner un mauvais exemple aux autres occupants. Cette clause permettait de neutraliser les “fauteurs de troubles” ou les “perturbateurs” qui s’étaient manifestés à la suite des conditions de vie difficiles de la Dépression. Toute activité politique de ce genre était punie sans aucun ménagement. À partir de juillet 1936, le Conseil avait un contrôle presque total sur les Aborigènes, qu’ils habitent ou non dans les stations ou réserves comme Purfleet.226

La Dépression permit la création d’un nouveau genre de station à Purfleet comme l’illustre la nomination d’un administrateur du gouvernement en 1932, époque à laquelle la dépression était à son apogée. L’administrateur pouvait exercer les pouvoirs supplémentaires que le Conseil s’était attribués, à savoir de « concentrer dans les réserves, les personnes de sang aborigène, en ayant un contrôle absolu sur elles … Elles ne pouvaient pas partir sans permission ».227 Les nouveaux administrateurs gouvernementaux des réserves nommés dans toute la Nouvelle-Galles du Sud n’avaient suivi aucune formation les préparant aux responsabilités qui leur étaient attribuées et qui comprenaient l’enseignement. Face aux nouvelles restrictions légales, on préféra déplacer l’église de la Mission de la réserve afin de lui permettre de garder son indépendance. Elle continua néanmoins à proposer des activités aux personnes de la réserve, ce qui lui permit de jouer un rôle central dans de nombreuses activités de la communauté de Purfleet.

226 Fletcher, Propre, Habillé et Courtois, pp. 153-155.
Ella Simon, Purfleet et la dépression

De descendence Biripi, Ella Simon naquit en 1902 à la Mission de Purfleet, aux abords de Taree. Sa mère était une “sang-mêlé” aborigène et son père un homme blanc des environs. Ils n’étaient pas mariés. Susan et George Russell, ses grands-parents maternels, l’élevèrent et elle reçut son éducation à l’école de la réserve de Purfleet. Elle consacra une grande partie de sa vie à y aider les gens. En 1912, elle apprit que son père était blanc et que sa mère était morte de la typhoïde en 1909. En 1914, elle quitta l’école à l’âge de douze ans car sa grand-mère ne pouvait pas se permettre de la laisser continuer ses études après la mort de son grand-père. Elle commença à travailler à Taree, puis à Gloucester avec son grand-oncle et plus tard à Mosman, Sydney, en tant que domestique de 1928 à 1932. Elle voulait être infirmière mais en tant qu’Aborigène elle ne pouvait prétendre à cette formation. Un de ses employeurs de Taree avait voulu l’installer dans une vieille grange derrière la maison. En 1932, à trente ans, elle revint à la réserve de Purfleet alors que la dépression était à son apogée pour s’occuper de sa grand-mère souffrante qui l’avait élevée. Peu de temps après, elle travailla pour la femme du premier administrateur du gouvernement de Purfleet.

Son retour à Purfleet en 1932 lui permit d’assister aux changements dramatiques causés par la Dépression. Elle les décrivit plus tard dans son autobiographie publiée en 1978, *Through My Eyes* [À travers mes yeux]. Cet ouvrage est un récit vif qui révèle les affronts et les difficultés rencontrées par les Aborigènes de sa génération. Elle remarqua l’augmentation rapide du nombre de personnes qui vivaient dans la réserve depuis qu’elle était partie. Cette augmentation était si importante qu’un officier du Conseil pour la Protection des Aborigènes fut envoyé de Sydney pour expliquer aux gens de Purfleet que le Conseil avait décidé de nommer un administrateur dans la réserve afin de mieux la contrôler. D’après Ella, la conduite ignoble de l’officier du Conseil expliquait l’hostilité des gens envers l’administrateur dès son arrivée :

Il arriva comme une tornade. Il contraria tout le monde, sans exception, mettant à la rue une famille, arrêtant un jeune homme, envoyant promener les gens…

Les jeunes s’échappèrent dans le bush, les petits étaient si perturbés et bouleversés qu’ils restaient collés à la jupe de leur mère et criaient. Il fit peur à toutes les vieilles personnes. Elles
couraient ça et là en se parlant dans leur propre langue. Je peux vous dire que c’était un vrai chahut !

Peu de temps après l’arrivée de l’officier du Conseil, Ella Simon se rendit chez sa tante à Purfleet pour préparer le repas de la vieille femme et lui couper du bois pour approvisionner son fourneau. L’officier entra en trombe dans la maison sans même frapper et Ella lui reprocha son impolitesse et son intrusion. Il donna immédiatement à Ella vingt-quatre heures pour quitter la réserve de Purfleet. Elle fut tellement bouleversée qu’elle courut chez son oncle et y apprit que l’officier lui avait aussi ordonné de quitter sa propre maison sans même lui proposer un autre logement. Il devait faire ses bagages et quitter immédiatement les lieux car sa maison était allouée au nouvel administrateur de la réserve. L’oncle d’Ella, sa femme et ses enfants devaient donc trouver sans délai un autre domicile.

La famille d’Ella Simon avait été l’une des premières à s’installer à Purfleet au début du vingtième siècle. Son grand-père, George Russell, avait participé à la construction de l’école de la Mission où elle avait été éduquée. Sa famille avait joué un rôle important dans la construction de la réserve. L’attitude de l’officier avait été très offensante et il ne s’était même pas donné la peine de comprendre l’histoire des lieux et ses traditions. L’oncle calma les inquiétudes d’Ella et son grand-père décida d’aller demander à la famille voisine des Trotter, qu’il savait compatisante, s’il pouvait construire une maison sur leur propriété qui était adjacente à la réserve de Purfleet. M. Trotter lui donna sans hésiter la permission de le faire en ajoutant qu’ils pouvaient utiliser tout le bois qu’ils pourraient trouver sur la propriété pour construire leur nouvelle maison. Ce geste prouvait la compassion et le soutien qu’une minorité de la population blanche locale était prête à apporter aux personnes aborigènes. Les Trotter étaient des protestants évangéliques très actifs dans la Mission des Aborigènes Unis. Ils avaient développé de bonnes relations solides avec les Aborigènes qui les respectaient beaucoup.

Pendant ce temps, Ella alla demander conseil à l’enseignante de la Mission pour savoir comment se défendre contre son expulsion. L’enseignante lui répondit qu’elle aussi avait été exclue et qu’elle ne pouvait donc pas l’aider. En effet, l’officier lui avait

---


154
appris que l’administrateur la remplacerait à l’école dès sa prise de fonction. Elle devait donc déménager.


Pour ses garçons pensionnaires des années 1930, la routine quotidienne de Kinchela consistait à faire tout le travail de lessive de la station, à nettoyer les toilettes et salles de bain et à balayer les cours avant les heures d’école. Ils devaient aussi travailler à la ferme avant et après les cours. L’une des activités scolaires principales consistait à fabriquer des paniers pour les vendre à la foire agricole de Kempsey.

Les filles aborigènes qui étaient placées à Cootamundra suivaient une formation de domestique. Le Conseil pour la Protection des Aborigènes établit la maison de

---

229 Simon, À travers mes yeux, pp. 89-90.

À partir de 1932 environ, les administrateurs de réserve utilisaient des formulaires imprimés du gouvernement pour y noter les raisons pour lesquelles les enfants avaient été enlevés de leur famille à Purfleet et dans les autres réserves et placés à Cootamundra, Kinchela et autres institutions similaires en tant que pupilles de la nation. La police préparait aussi une feuille de charge en consultation avec l’administrateur, mais aucune audience d’internement n’était organisée et la décision d’enlèvement était sans appel. C’est ainsi qu’Ella Simon et d’autres personnes de Purfleet assistèrent, avec un désespoir grandissant, à l’enlèvement des enfants de leurs familles pendant toutes les années 1930 et bien au-delà.

Un tel système facilitait la dispersion des membres de toute famille dont le style de vie ne correspondait pas à ce que l’administrateur considérait comme une vie de famille. L’administrateur avait donc un pouvoir incroyable sur les gens qui vivaient dans des réserves comme Purfleet. Les raisons données dans certains de ces formulaires

étaient plutôt vagues et n’avaient aucune légitimité. Il s’agissait dans de nombreux cas, comme D.J. Mulvaney le remarque à juste titre, d’« enlèvements légalisés ».

Ces enlèvements permettaient aussi de contrôler la population de Purfleet et des autres réserves. Cette volonté de contrôle correspondait à des arguments eugéniques simplistes, selon lesquels la population de “race pure” allait de toute façon disparaître. Les jeunes gens à la peau plus claire devaient donc se fondre dans la société conventionnelle. Les administrateurs avaient comme instruction de refuser l’accès aux réserves à tous les enfants de “sang-mêlé” ou d’apparence « plus claire ». Ils devaient les inscrire ou les envoyer dans les écoles de formation pour qu’ils puissent par la suite travailler en tant qu’apprentis.

Lors du remue-ménage de 1932 qui suivit l’annonce de la nomination d’un administrateur du gouvernement à Purfleet, Ella Simon avait un double dilemme à résoudre. En effet, elle était venue de Sydney pour s’occuper de sa grand-mère mourante qui habitait dans la réserve de Purfleet. Or l’officier du Conseil qui était venu inspecter Purfleet l’en avait expulsée ! Elle alla demander conseil au missionnaire suppléant de la mission. Ce dernier lui suggéra de contacter le nouvel administrateur du gouvernement qui venait juste d’arriver pour savoir ce qu’Ella et ses proches pouvaient faire pour obtenir la permission de résider à Purfleet. Elle suivit son conseil et l’administrateur se renseigna auprès de l’officier du Conseil pour la Protection des Aborigènes, un homme qui s’appelait Smithers. Ce dernier se déclara prêt à reconsidérer sa décision si Ella acceptait de lui présenter ses excuses.

Ella écrivit consciencieusement une excuse bien qu’elle n’eut aucun reproche à se faire. Elle obtint ainsi ce qu’elle voulait, à savoir l’autorisation de rester à Purfleet. Elle savait que tant que sa grand-mère serait en vie elle devait rester prudente. Elle devait se contenter de « garder [sa] bouche cousue ». Cependant, elle n’oublia pas l’incident. Ella estimait que Smithers n’avait pas su saisir les opportunités qui lui auraient permis d’instaurer de bonnes relations entre le nouvel administrateur et les résidents de la station. Les deux nouveaux missionnaires de la Mission des Aborigènes Unis arrivèrent peu de temps après l’administrateur. Ils reçurent un accueil beaucoup plus chaleureux et

enthousiaste qui pouvait s’expliquer par la gentillesse de leurs prédécesseurs. De plus, les Aborigènes avaient l’habitude de travailler avec les missionnaires qu’ils connaissaient bien. Les officiers du gouvernement paraissaient indifférents et ils avaient reçu comme instructions d’effectuer des réductions draconiennes des coûts de gestion.

Dès que la femme de l’administrateur arriva, on proposa à Ella Simon de travailler en tant que domestique. Ce travail permit à Ella de subvenir aux besoins de sa grand-mère et de quelques proches. Ella estimait que le premier administrateur, M. Williams, avait été plus compétent que tous les administrateurs qui lui succédèrent jusqu’en 1973. Elle décrivit avec sagacité le personnage et sa démarche administrative :


Les Ridgeway, dans une interview de septembre 2000, se rappela aussi Williams, ancien militaire, qui avait été le premier administrateur nommé en 1932 :

« c’est lui qui sculpta le grand soleil levant dans la structure en bois au-dessus du porche de la réserve aborigène qui se trouvait à la sortie de l’autoroute du Pacifique et du croisement de la route de Gloucester/Bucketts et de la route descendant du Old Bar… ».233 Ella Simon fit remarquer qu’au début de la Seconde Guerre mondiale,

---


Durant les années 1930, Ella Simon développa de très bonnes relations avec Williams et sa femme jusqu’à leur mutation à Kinchela pour y diriger la maison de garçons. Ella travailla pour le premier administrateur dans le magasin de rations et dans sa maison de Purfleet. Elle se rappelait très bien la ration hebdomadaire pour laquelle les Aborigènes devaient travailler au milieu des années 1930 :

En ce temps-là, il s’agissait d’environ quatre kilogrammes de farine, presque deux kilogrammes de sucre, un quart de thé, une pincée de sel si vous aviez de la chance, un morceau de savon, environ deux kilogrammes de viande, et vous deviez faire votre propre pain et tout le reste.


Les relations d’Ella avec le deuxième administrateur, un Écossais, ne furent pas aussi chaleureuses. Elle eut de nombreux désaccords avec lui et elle s’opposa par principe à ses décisions, surtout quand il essaya d’introduire du spiritualisme dans la réserve. Ella était une chrétienne évangélique dévote. Dans les années 1930, elle protesta aussi contre une humiliation subie par les mères aborigènes. En effet, celles-ci ne pouvaient plus, contrairement aux autres femmes de la communauté, recevoir les allocations familiales. Le Département des allocations familiales de Nouvelle-Galles du Sud avait décidé de verser dorénavant ces sommes au Conseil pour la Protection des Aborigènes. Dans certains « cas approuvés », les mères aborigènes de Purfleet et des

234 Simon, À travers mes Yeux, p. 93.
235 Simon, À travers mes Yeux, p. 93.
236 Simon, À travers mes Yeux, p. 94.
237 Simon, À travers mes Yeux, pp. 96-97.
autres réserves pouvaient recevoir l’autorisation de dépenser leurs allocations mais l’administration exerçait un contrôle. Au lieu de payer les allocations en espèces, l’administrateur remettait aux femmes aborigènes des coupons roses qu’elles pouvaient échanger dans le grand magasin en ville à Taree pour acheter des habits pour enfants. Le Conseil payait ensuite le magasin pour la vente des articles d’enfants.238

À partir de 1932, plus aucun enseignant ne fut nommé à l’école de la réserve. L’administrateur était chargé de l’éducation des enfants alors qu’il n’avait reçu aucune formation d’enseignant. À partir de cette année-là, les Aborigènes n’eurent plus l’autorisation de sortir des limites de la réserve gouvernementale sans la permission de l’administrateur.


---

238 Simon, *À travers mes Yeux*, p. 98 ; Patricia Davis-Hurst, *Sunrise Station* (SunBird Publications : Taree, 160
d’authentifier des photocopies pour l’administration. Elle fut sans doute la première Aborigène à être nommée juge de paix. En 1973, après le décès de son mari Joe, elle s’installa en ville dans une maison à loyer modéré. Elle mourut à l’hôpital le 13 février 1981 après s’être battue sans relâche pour améliorer la situation de son peuple, tout en restant fidèle à son éducation chrétienne évangélique qui lui avait été donnée par sa grand-mère bien-aimée. À sa demande, on dispersa ses cendres sur de vieilles tombes aborigènes de la localité. En accomplissant diverses tâches sans penser à elle, elle avait enrichi la vie d’autres personnes. Elle avait une profonde aversion pour la discrimination raciale et n’hésitait pas à dénoncer et à protester contre les conditions de vie de son peuple. 239 C’est ainsi qu’elle réussit à être très efficace tout en étant profondément respectée par la communauté blanche.

**Billy Russel, un Aborigène de la Manning**

En 1932, alors qu’on était au cœur de la Dépression, le *Wingham Chronicle* interviewa Billy Russel. Il se présentait comme un fier Aborigène de “race pure”, qui était âgé de soixante-huit ans et était connu dans la région de la rivière Clarence où il avait travaillé pendant de nombreuses années. Il était très fier de ses origines. Il était né à Forster à l’époque où une Madame Goodwin tenait une boutique de vins. Sa mère, qui s’appelait Nellie, mourut peu de temps après sa naissance, le laissant à « la merci du monde ». Il déclara qu’il s’agissait d’une époque assez sauvage et que certaines personnes de son peuple avaient envisagé de « l’assommer », comme il le disait, car ils n’avaient pas les moyens de l’élever. On le mit, néanmoins, dans de bonnes mains quand il était nourrisson. Une famille du nom de Moy le prit bébé et l’amena à Mme Goodwin. On l’appela Billy Russel et il était à quinze ans un garçon en bonne santé. Il quitta alors Forster et travailla pour M. Hector McLennan de Purfleet en tant qu’ouvrier agricole. TravAILleur habile et infatigable, il fit très vite ses preuves.

Billy était un humoriste né et son sens de l’observation était très développé. Il pouvait évoquer le feu Joshua Cochrane, propriétaire d’un important magasin de

---

Billy Russel travailla à l’entraînement et à l’entretien des chevaux pour Donald et Hector McLennan dans leur propriété de Purfleet. Plus tard, il travailla au moulin de McMahon à Pampoolah et pour M. Belford à Purfleet. Billy Russel affirmait qu’un bon travailleur pouvait toujours trouver du travail avant la Dépression.

Billy avait été entièrement initié selon la loi et les coutumes aborigènes lors des cérémonies d’initiation de Bora à Kimbriki sur le versant de la montagne. Billy affirmait que :

Le roi Bony et Charlie le rieur étaient tous les deux présents à la cérémonie et [qu’il] avait été ravi de voir leurs photos dans le *Wingham Chronicle* – les hommes qui l’avaient aidé à accomplir les rites et les cérémonies de sa terre et de ses ancêtres.

Toute sa vie, Billy avait été un travailleur acharné, allant d’un travail à un autre dans la campagne, ce qui l’emmena à se rendre dans plusieurs fermes et scieries. Malheureusement, tout ce travail disparut avec la Dépression. Billy était arrivé dans la région de la Clarence vingt-sept ans auparavant et il y resta toute sa vie. Il épousa Mademoiselle Nellie Thompson de Waterview près de Grafton. H. W. Ramsay écrivit l’éloge funèbre suivant sur Billy Russel en septembre 1932 :

Que le soir de sa vie soit tranquille et la fin de ses jours brillante. En tant que peuple, nous avons fait peu de choses pour Billy et ceux de sa race. Ils ont de nombreux traits de caractère attirants et sont des gens compatissants et au bon cœur, et s’ils viennent à s’attacher à une personne ou à une famille blanche, leur fidélité est remarquable.\(^\text{240}\)

Ainsi, pendant la Grande Dépression et dans un monde de préjugés contre les Aborigènes, au moins un homme blanc exprimait un point de vue compatissant, même s’il était paternaliste.


Un accident de chemin de fer

En février 1932, l’officier de police judiciaire local, Hubert Flett, mena une enquête au tribunal de Taree sur la mort de Joseph Bugg, lors d’un accident de chemin de fer. Le sergent Johnstone de la police locale dirigea l’enquête avec l’aide de l’inspecteur des transports Jones, au nom du Département des chemins de fer.

Le Docteur Frank Oliver Stokes, médecin et officier médical du gouvernement à Taree, fut entendu comme témoin. Il déclara que le 19 février 1936, peu après vingt heures trente, un appel téléphonique l’informa qu’un homme avait été écrasé près de l’abri à locomotives. Il se rendit sur place et vit Joseph Bugg, qui était encore vivant, sur un brancard dans un fourgon. La locomotive avait coupé la jambe gauche de Bugg en dessous du genou et un garrot avait été correctement appliqué. Stokes organisa immédiatement le transfert du blessé grave à l’hôpital du district de la Rivière Manning et le soigna. Le 20 février, à huit heures du matin, on amputa la jambe un peu en dessous de la cuisse. Après être sorti du bloc opératoire en assez bonne condition, Bugg était retourné au lit dans la salle des hommes. Son état resta stable jusqu’à environ quatorze heures, moment où il commença à s’agiter car il souffrait énormément. Il mourut un peu avant dix-sept heures. D’après Stokes, la cause de la mort était une embolie de la veine fémorale. Le docteur fit remarquer au Sergent Johnstone que la cause première de la mort était l’accident lui-même. Quand il avait vu l’accidenté dans le fourgon à frein, il avait perdu une grande quantité de sang et il souffrait d’un terrible choc. Le docteur souligna qu’il n’avait pas remarqué de trace d’alcool sur le défunt, mais qu’il n’avait pas vérifié son taux d’alcoolémie. Il déclara qu’il connaissait le défunt depuis des années et savait que sa consommation d’alcool pouvait être excessive.

L’officier Williams de Taree fit aussi une déposition. Il déclara s’être rendu à la gare avec le Sergent Johnstone et avoir vu le blessé inconscient allongé sur le brancard dans le fourgon à frein. La partie de sa jambe gauche en dessous du genou manquait. Il avait transporté la victime avec l’aide d’autres personnes à l’hôpital puis il était revenu à la gare pour mener son enquête. À environ vingt et une heures, il avait patrouillé le long de la voie du chemin de fer en compagnie de Johnstone et de l’inspecteur des chemins de fer Jones. Quatre-vingt mètres au sud, ils avaient découvert des traces de chair et de sang sur la voie. Plus tard, à environ vingt-deux heures, il était allé interroger la femme
de Joseph Bugg qui habitait dans un campement près de la chaîne Rifle de Taree. Mme Bugg lui dit que son mari était rentré tard dans l’après-midi dans un état d’ébriété avancé. Elle s’était disputée avec lui, lui reprochant son état et il était parti du campement sans dire où il allait. Le campement se trouvait, cependant, à environ quarante mètres de l’endroit où le défunt avait été retrouvé mortellement blessé sur la voie de chemin de fer. Le groupe trouva une piste menant du campement à l’endroit où le défunt avait été trouvé. Le sentier était utilisé par des piétons.

Le conducteur du train déclara qu’il avait vu un petit objet entre les rails environ vingt-sept mètres plus loin. Alors qu’il se trouvait à treize ou dix-huit mètres, il avait remarqué que l’objet bougeait et il avait immédiatement freiné. Il avait senti une petite bosse et il avait arrêté le train qui était long de dix-neuf wagons. Il avait envoyé le pompier voir de quoi il s’agissait, restant, lui-même, en charge du train. Le pompier revint en lui disant qu’ils avaient écrasé un homme. Les premiers secours furent alors donnés au blessé. On installa l’homme dans la locomotive et le train se dirigea vers la gare de Taree. Le témoignage du pompier s’avéra similaire.

L’officier de police judiciaire déclara que le défunt était mort le 20 février à la suite de blessures accidentelles survenues le 19 février, après avoir été écrasé par le train de marchandises No. 107. Le défunt était, à ce moment-là, un intrus sur la voie de chemin de fer et le conducteur de train ne pouvait pas être tenu responsable de l’accident.241

C’est ainsi qu’un Aborigène local mourut tragiquement. Déshérité, déprimé et aussi malchanceux, il appartenait au groupe d’Aborigènes qui vivait en marge de la société blanche australienne des années trente.

*****

L’histoire des « Garçons du soleil levant » est un récit plus joyeux de la Dépression. Ce groupe était dirigé par M. Jack Wallace. Le Gloucester Advocate rapporta :

Vendredi soir de la semaine dernière, les footballeurs du Soleil Levant de la réserve de Purfleet sont venus présenter un spectacle plutôt réussi au théâtre du Majestic. L’assistance était clairsemée mais ceux qui étaient présents furent très satisfaits car ils en ont eu pour leur argent. Ron Maher et Darby Ridgeway s’avaèrent être de bons chanteurs et crooners et ils répondirent à de nombreux “bis”. La bande de la feuille d’eucalyptus fut aussi très demandée. L’attraction de la soirée fut le corroboree. Ce dernier fut interprété à l’ancienne : les corps et les jambes des acteurs étaient bariolés de blanc et chacun portait une lance et un bouclier. Quand les sorciers firent leur entrée sur scène, ce fut le clou du spectacle, leurs efforts pour effrayer le corroboree étaient vraiment amusants.242


*****

Bert Marr, Pasteur

Bert Marr naquit à Purfleet à la fin du dix-neuvième siècle et son enfance y fut fortement influencée par le zèle des missionnaires de la Mission des Aborigènes Unis. Enfant, il appartenait à la première congrégation de la Mission et il resta toute sa vie un chrétien évangélique dévoué. La première photographie sur laquelle Bert Marr est présent date de 1909. Il s’agit d’une photographie du groupe de musiciens de Purfleet qui jouaient des instruments à cordes. Il y apparaît comme un jeune violoniste beau et à l’air sérieux.

Dans les années 1920, Bert Marr était fièrement cité comme étant l’unique personne native de Purfleet qui aidait les missionnaires dans le United Aborigines Messenger, le journal mensuel officiel de la Mission des Aborigènes Unis. Il travaillait en étroite collaboration avec les missionnaires nommés à Purfleet et les bénévoles de longue date telle que Mademoiselle Frazer. Le but de la Mission était d’apporter


Bert participait de diverses façons à ce mouvement ecclésiastique : il organisait des réunions de prière parmi son peuple ; il aidait les missionnaires lors du catéchisme et des offices dominicaux ; il prêchait à de nombreuses occasions ; il jouait de l’orgue lors des offices religieux dans la salle paroissiale de la Mission ; il était présent et participait aux funérailles locales d’Aborigènes ; il contribuait aux messes d’autres stations de mission et il donnait des conseils et apportait son soutien à son peuple.

En novembre 1929, par exemple, on peut le trouver à Forster à la mission de Cap Hawke célébrant un service à la mémoire d’une femme aborigène qui était morte, laissant quatre petits garçons. Elle était devenue chrétienne et elle avait fait face à « une opposition des plus acerbes chez elle. Satan, avec toute sa ruse diabolique, avait cherché à la vaincre, mais il n’avait pas réussi ». Ce dimanche-là, Bert Marr célébra tout l’office : il prêcha, lut des extraits de la Bible et donna de courts témoignages sur la défunte, qui était morte à l’hôpital de Taree et fut enterrée au cimetière de Purfleet.

À certaines époques, quand les missionnaires étaient tous en vacances ou avaient été mutés, Bert Marr assumait, tout seul, le travail ecclésiastique de Purfleet. Il a ainsi dirigé la Mission pendant deux ans en attendant l’affectation de nouveaux missionnaires.

En décembre 1930, il expliquait :

J’ai l’impression d’être guidé par Son esprit pour apporter le message de l’Évangile à notre peuple du littoral nord. Je sens qu’il faut que je parte, « car la nuit viendra où aucun homme ne pourra travailler ». Je vais trouver quelqu’un pour organiser des

244 “Rapport de Forster, Cape Hawke,” United Aborigines Messenger, Novembre 1929.
réunions ici pendant que je serai absent (une quinzaine de jours environ). J’essaierai de me rendre dans les réserves qui se trouvent dans un périmètre de quatre-vingts kilomètres de Grafton.245


*****

À partir de 1938 le traitement des Aborigènes dans les réserves gouvernementales comme Purfleet était ouvertement critiqué à travers le pays entier et aussi à l’étranger. Certains, comme le professeur A. P. Elkin, distingué professeur d’anthropologie de l’Université de Sydney, préconisaient une politique aborigène positive pour toute la nation. Le Smith’s Weekly lui-même imprimia un gros titre intitulé « l’Australie déshonorée par son traitement des Aborigènes ». Le magazine Australian Women’s Weekly publia une série d’articles compatissants sur la situation critique des peuples australiens indigènes. Bien que condescendante, une certaine prise de conscience publique se développait.

Sur la scène internationale, la condamnation du traitement des Aborigènes s’avérerait préjudiciable à la réputation internationale de l’Australie. En 1938, un groupe d’Aborigènes envoya une pétition au Roi d’Angleterre pour réclamer la présence

245 “Purfleet, Rivière de la Manning” (Rapport), United Aborigines Messenger, 1 décembre 1930.
d’Aborigènes au sein du Gouvernement fédéral car il fallait agir avant qu’ils ne disparaissent. Ils accusaient de trahison les hommes blancs qui n’avaient pas respecté les engagements pris par les premiers colons selon lesquels les Aborigènes seraient traités de façon équitable. En effet, cent cinquante ans après l’invasion blanche du vieux continent, tout statut légal était dénié aux Aborigènes, cent cinquante années durant lesquelles les terres aborigènes avaient été usurpées. La pétition soulignait aussi la baisse du nombre de personnes aborigènes pendant cette période : d’un million à moins de 60.000 à la suite de maladies, massacres et autres maltraitances.

À Londres, le Sunday Express trouva opportun de critiquer l’administration australienne sur le traitement des Aborigènes pour des raisons d’humanité universelle. Comme Elkin, de nombreuses personnes pensaient que des mesures pratiques devaient être prises pour répondre à ces critiques. Un gouvernement, était-il déclaré, qui agissait de façon à entraîner la disparition des Indigènes était moralement, même si ce n’était pas légalement, coupable d’homicides. Les gouvernements des différents États et de la fédération devaient en prendre conscience. Il fallait tout d’abord conférer les droits de tout citoyen aux « descendants des premiers propriétaires de ce continent » et s’efforcer par tous les moyens de préserver la race, leur culture et leur folklore.\(^247\) On proclamait en 1938 que le mur d’indifférence devait être brisé. Ceci allait cependant prendre encore beaucoup de temps.

Les années 1930 furent une décennie de tragédies pour les gens de Purfleet en raison des séparations forcées, décidées par les administrateurs de la réserve et mises en application par la police locale sous l’autorité du conseil. Le placement des enfants de la génération perdue de cette époque dans différentes institutions eut non seulement un impact socio psychologique néfaste sur les enfants eux-mêmes, mais il causa aussi un profond préjudice moral aux parents, tantes, oncles et grands-parents. En effet, on les avait empêché d’accomplir les obligations traditionnelles nécessaires au maintien des liens familiaux. Cet empêchement engendra une sorte de culpabilité et un manque affectif qui s’explique par l’impossibilité de choyer et de socialiser les enfants de la communauté locale. Le silence remplaça le bruit des enfants qui retentit alors qu’ils jouent autour de la maison. Bien que la séparation des enfants aborigènes de leur famille

\(^247\) “Le traitement des Aborigènes déshonore l’Australie,” Smith’s Weekly, 8 janvier 1938.

168
ne fût pas une invention du vingtième siècle, ce fut durant ce siècle et surtout dans les années 1930, qu’elle eut l’impact le plus tragique sur la société aborigène et sur les relations aborigino-européennes.  

En effet, il fallut attendre les années 1950 pour que de nouvelles théories psychologiques ou des théories psychologiques remodelées ne commencent à dénoncer le système d’isolement des enfants aborigènes dans les institutions de Cootamundra et de Kinchela. Ces théories insistaient sur le rôle essentiel et l’importance du lien mère-enfant, tout en soulignant le coût élevé du financement lié au maintien des institutions pour enfants. Ces théories éclairées n’influencèrent que très lentement la politique mise en place. La résistance de la structure bureaucratique du gouvernement peut expliquer cette lenteur. Ainsi, dans les années 1950, on enlevait encore régulièrement à Purfleet des enfants de leurs familles. Certains étaient placés dans des familles blanches en tant que pupilles ou enfants adoptés, alors que d’autres étaient envoyés à Cootamundra et Kinchela.

---

Chapitre 8

Les politiques d’assimilation et le changement, 1938-1967

...mais nous devons encourager et former les Aborigènes, et plus particulièrement ceux qui vivent aux abords de nos villes, pour les intégrer dans la société blanche et pour qu’ils en deviennent des membres actifs estimés.


Pendant environ 150 ans, du début de l’invasion européenne de l’Australie aborigène jusqu’à environ 1940, les politiques officielles envers les Aborigènes insistèrent sur la protection avec de fortes connotations ségrégatives, non seulement au niveau local mais aussi à travers la Nouvelle-Galles du Sud et au-delà. On acceptait généralement l’idée selon laquelle les Aborigènes étaient voués à l’extinction en raison de leurs contacts avec les Européens et de leurs retombées. La politique mise en place consistait donc à les protéger pour qu’ils puissent s’éteindre paisiblement. Cependant, cet idéal ne se réalisa jamais. Comme on l’a vu dans le dernier chapitre, un système de réserves gouvernementales isolées et contrôlées fut institué à travers la Nouvelle-Galles du Sud. La station de Purfleet de la Manning en faisait partie. Ces campements aborigènes qui n’étaient pas déclarés comme réserves par le gouvernement de l’État, étaient en fait directement surveillés par la police locale sous la direction du Conseil pour la Protection.

**Purfleet en tant que communauté**

Dans les années 1940, les cercles intellectuels et politiques et les groupes aborigènes contestataires critiquaient vivement la politique de protection et de ségrégation. Cette politique avait eu cependant un effet positif qui n’avait pas été recherché, à savoir que cette longue période de protection avait permis aux Aborigènes de retrouver une partie de leur solidarité sociale et culturelle de groupe ainsi qu’une partie de leur identité. Les Européens, à l’exception de l’administrateur de la réserve et
de ses employés, n’avaient pas le droit de vivre dans de telles réserves. Pour pouvoir entrer dans une réserve et en devenir membre, il fallait être d’origine aborigène. Les personnes qui habitaient à Purfleet et dans les autres réserves similaires étaient pour la plupart nées dans la communauté. Certaines s’y trouvaient à la suite d’un transfert d’une réserve plus petite. En tant que telle, la congrégation des Aborigènes de Purfleet se perpétuait et se maintenait d’elle-même. Comme nous l’avons déjà mentionné, le groupe grandissait aussi avec la migration volontaire d’autres réserves, dont le but était souvent l’organisation de mariages. La communauté de Purfleet comptait en 1900 entre soixante-dix et quatre-vingts personnes. En 1940, après bien des fluctuations, elle s’élevait à environ deux cent cinquante. La communauté était donc assez petite pour que tout le monde se connaisse et se rencontre. La mission et la réserve de Purfleet partageaient une longue histoire plutôt stable. Les membres de la communauté s’étaient renouvelés progressivement. Les visiteurs étaient soit des parents, soit des amis proches de membres. Les séjours étaient strictement contrôlés et limités par les administrateurs européens.

L’identification tribale des habitants de Purfleet avec la nation Biripi a été raisonnablement préservée. En tant que réserve gouvernementale principale de la région de la Manning, elle attirait généralement des gens de cette région. L’identification au groupe ou au clan local avait été presque entièrement anéantie avec l’arrivée de l’envahisseur européen. En effet, les tribus locales avaient dû quitter leurs terres et les propriétaires aborigènes avaient été expropriés alors qu’ils en étaient les gardiens originaires. Bien que les conditions requises par le système de parenté pour le mariage eussent été, d’une certaine façon, brisées par le contact européen, la communauté de Purfleet se caractérisait par une bonne intégration et une forte identité. Ceci peut expliquer son aptitude à préserver une attitude ethnocentrique qui existe encore de nos jours. En se repliant par nécessité sur eux-mêmes, les résidents partageaient un fort sentiment de solidarité et d’identification les uns envers les autres. Leur différence et le rejet auquel ils faisaient face à l’extérieur, y compris dans la ville de Taree, les rapprochaient les uns des autres. Ce rejet subsistait malgré les contacts

réguliers de la communauté avec la ville pour obtenir diverses ressources et provisions ou simplement se divertir.

Bien avant 1940, une vie de groupe intime et recluse s’était fortement développée dans la mission et la réserve de Purfleet. Les relations entre les membres de la communauté étaient régulières, informelles, personnelles et riches, et elles se déroulaient sur un plan d’égalité. Par contre, il n’était pas possible d’avoir une vie privée. Les membres de la communauté connaissaient les détails les plus intimes de la vie de chaque personne et les commérages étaient courants. Peu de gens aspiraient à s’installer dans le monde “blanc” car cela faisait longtemps qu’ils vivaient au même endroit. Dans la plupart des cas parents et même grands-parents y avaient aussi vécu. Ils étaient très dépendants les uns des autres d’un point de vue économique et social. La distance maximum qui séparait les maisons était de cinq minutes à pied car la réserve n’était pas particulièrement grande par rapport au nombre de personnes qui y habitaient.251

Barbara Clarke, médaillée de l’Ordre Australien en 1997 pour son travail dans la communauté aborigène, se rappelle très bien l’intimité et les relations de groupe informelles de Purfleet des années 1940 :

Ces jours-là… de ces jours-là, je me rappelle, alors que j’étais adolescente, que tout le monde était là pour tous les autres, ils … si vous n’aviez pas de pain ou autre chose à manger, le voisin vous disait regarde, j’en ai un peu, tu n’avais pas besoin de demander, il te le donnait simplement. Ce n’est plus comme cela aujourd’hui … ils s’entretuent de nos jours. Ils n’ont plus la générosité que les gens avaient à cette époque-là.252

Ce commentaire bref permet à Barbara de recréer clairement le soutien apporté par la communauté amicale et ouverte de Purfleet des années 1940. Elle exprime sans détour l’impératif moral qui consistait à aider les membres qui rencontraient des difficultés. Un réseau d’entraide permettait d’emprunter et de prêter. La nourriture, le bois, les habits, l’argent et les bougies pouvaient être simplement échangés.253 Les gens de la réserve de Purfleet s’entraidaient moralement et matériellement.

252 Interview avec Barbara et Tommy Clarke enregistrée par John Maynard à Wingham, 9 septembre 2000. Barbara Clarke reçut la Médaille de l’Ordre Australien (OAM) pour son travail à la crèche de Purfleet.
À Purfleet, les expériences de la vie, de la naissance à la mort, étaient partagées avec tous les membres de la communauté. L’accouchement, par exemple, pouvait très bien être un événement auquel les enfants de la communauté participaient, comme le démontre ce récit d’un accouchement en février 1939 à Purfleet :

En raison des problèmes de transport sur le bateau et du manque de lits, en plus du fait que les femmes aborigènes préféraient avoir leur bébé au campement, elles avaient l’habitude d’être prises en charge sur place par leurs propres femmes [de la réserve de Purfleet]. La dernière sage-femme s’appelait Kate Hart…elle connaissait les rudiments de l’asepsie et avait toujours à portée de main beaucoup d’eau bouillie et bouillante. La chambre en elle-même avait tous les éléments d’une bonne comédie. D’abord, la hutte était une simple charpente avec du vieux fer pour toit, quelques planches sur les côtés et ni porte, ni fenêtre… À l’intérieur, le parterre était en terre bien tassée et les murs étaient recouverts de toile de jute sur lesquelles étaient accrochés des papiers journaux pour protéger du vent. L’entrée de la salle d’accouchement consistait en une sorte de rideau sale qui pendait pour que les enfants des voisins aient plus de difficultés à voir ce qui se passait et aussi parce que le docteur s’opposait à ce qu’on le regarde pendant qu’il faisait son numéro. Le lit était toujours grand et consistait en de jeunes troncs d’arbres cloués à des piliers enterrés dans la terre. Des sacs étaient cousus aux bords et aux bouts pour former ressorts et matelas. Une naissance, et probablement la dernière avant l’ouverture du pont, fut décrite de façon vivante par l’accoucheur. « Il faisait très humide en ce jour de février », dit-il, « et l’endroit avait été préparé à la façon habituelle de la vieille Kate avec un bidon de kérosène tout prêt rempli d’eau bouillante et de solyptol. Comme d’habitude, on s’était brossé les mains avant et bien sûr, c’est à ce moment là que toutes les douleurs s’arrêtèrent. Nous n’avions plus rien à faire, sinon attendre et se sentir stupide de rester là avec une blouse et des gants. Kate se mit à encourager la fille et à essayer d’activer ses souffrances en lui mettant quelques coups de poings bien placés dans l’abdomen. Le crescendo de fous rires au dehors nous faisait comprendre que cette partie du numéro était fort appréciée de l’audience juvénile. »

En faisant abstraction du ton cynique, condescendant et raciste de cet exposé, on peut noter le fait que le bébé naissait en fin de compte sous le regard de toute la population juvénile de Purfleet. C’est ainsi que la naissance de nombreux bébés se

déroula à Purfleet avec l’assistance de Kate Hart ou d’une autre sage-femme aborigène. Lors des naissances, de forts liens affectifs unissaient les femmes aborigènes. Dans de telles circonstances, les gens s’entraidaient malgré les conditions physiques difficiles dans lesquelles ils se trouvaient. La coopération, l’aide mutuelle et la générosité étaient des valeurs plus importantes pour la communauté de Purfleet que celles de la compétition et de la réussite individuelle.

Une cohésion de groupe comme celle de la communauté de Purfleet explique la difficulté et la quasi-impossibilité de ses membres à s’adapter aux politiques dominantes d’assimilation développées en Australie à partir des années 1940. La notion de lieu et d’appartenance à Purfleet était trop importante pour être compromise par une intégration à la société dominante.

L’émergence des politiques d’assimilation

L’un des sujets de discussions abordés lors de la Conférence de 1936 entre les chefs des différents États portait sur le besoin d’organiser une politique nationale aborigène. La réticence des États à céder leurs pouvoirs au Commonwealth, explique qu’ils soient parvenus à un compromis. Plutôt que d’accepter un contrôle absolu du Commonwealth sur la politique aborigène, ils décidèrent d’organiser une conférence « annuelle » à laquelle les gouvernements d’État et du Commonwealth seraient représentés. Les premiers changements importants concernant le passage de la protection à l’assimilation pour certains Aborigènes furent proposés lors de la première Conférence des autorités des États et du Commonwealth en 1937. Le résultat indiquait un changement complet des objectifs des politiques officielles de l’État et des fédérations. En effet, on passait d’une ségrégation et protection passives et même parfois négatives à une politique plus active et dogmatique que l’on présentait en général comme une politique d’assimilation.255 De nos jours, elle est couramment décrite par plusieurs historiens éminents comme une politique d’absorption dont le but était de disperser, de dépeupler et de détruire la vie de communauté des Aborigènes, notamment dans les réserves. Cette politique était aussi un mécanisme eugénique qui permettait de “blanchir la couleur des Aborigènes” et de résoudre ainsi le pseudo

« problème des “sang-mêlé”. »

Au moins en théorie, les Aborigènes qui n’étaient pas de “race pure” devaient être, d’après cette politique, assimilés dans la société australienne. L’éducation, la formation et les aides sociales assureraient une égalité des chances qui leur permettraient d’obtenir une citoyenneté à part entière sans aucune distinction avec les autres personnes de descendance non aborigène. Les Conseils pour la Protection devaient devenir des Conseils d’Assistance Sociale.

En pratique, peu de choses changèrent vraiment. Les Conseils d’Assistance Sociale se montrèrent d’une certaine façon un peu plus bienveillants que leurs prédécesseurs, mais les progrès réels furent d’une lenteur décevante. Le Conseil d’Assistance Sociale pour les Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud fut instauré en 1940. Il remplaçait le Conseil pour la Protection des Aborigènes qui opérait depuis 1883. Il ne fut aboli en tant qu’entité séparée du gouvernement qu’en 1969. En Nouvelle-Galles du Sud, la réserve de Purfleet se trouva automatiquement placée sous son autorité ainsi que quatre-vingt-huit autres réserves administrées par le Conseil. Malheureusement, il s’efforça, comme son prédécesseur, de résoudre le “problème aborigène”, en employant des méthodes aussi brutales et des idées préconçues aussi inflexibles. L’une d’elles consistait à croire que les Aborigènes voulaient vraiment être assimilés. Dès ses débuts en 1940, le Conseil essaya de mettre en œuvre une nouvelle politique de logement qui consistait à reloger les familles des stations dans des villes comme Taree. L’assimilation était le but final pour les Aborigènes dont la peau était plus claire. Reloger les Aborigènes signifiait souvent une délocalisation des familles parmi les Blancs dans des villes éloignées comme Newcastle, Sydney et Wollongong dans lesquelles on trouvait plus d’opportunités de travail. Certaines familles de Purfleet déménagèrent dans ces villes dans les années 1940 et 1950.

Une autre expérience d’assimilation mise en place par le Conseil d’Assistance Sociale consistait à remettre une “plaque d’identification” ou certificat d’exemption*. La personne titulaire de ce document était exempte des restrictions de la loi de 1909. Dans son autobiographie, Ella Simon parle avec passion de ce dispositif :

---

257 Prentis, Étude en noir et blanc, p. 85.

L’expérience la plus nuisible de l’assimilation des années 1940 et des décennies suivantes fut, cependant, l’enlèvement des enfants aborigènes du foyer de leurs parents naturels et leur placement dans des institutions pour enfants ou dans des familles d’accueil blanches. Un tel événement n’était pas rare dans la Manning. La législation de 1909 qui prévoyait l’enlèvement des enfants aborigènes resta en vigueur et fut même renforcé par un amendement en 1915. Cette législation fut ensuite mise sous la juridiction de la loi pour l’Assistance Sociale des Enfants. Un enfant aborigène pouvait même être déclaré “incontrôlable” et envoyé dans les maisons de correction, celle du Mont Penang pour les garçons ou celle de Parramatta pour les filles. Dans ces prisons, ces enfants étaient d’autant plus menacés que l’on n’y prenait pas particulièrement

* Aussi appelé ‘dog tag’ ou plaque d’identité par les Aborigènes.

compte de leur aboriginalité. Dans les autres institutions comme Cootamundra ou
Kinchela, on désignait les internes comme étant “des enfants négligés”. Certains enfants
aborigènes se rendirent successivement dans ces deux sortes d’institution.

En 1939, John McEwen, qui était alors le Ministre de l’Intérieur du
Commonwealth, mit en place une politique pour le progrès de l’aide sociale aux
Aborigènes. Cette politique était en grande partie une réponse aux manifestations
politiques aborigènes des années 1930. Les manifestations de l’Association Progressive
des Aborigènes étaient particulièrement bien organisées et annoncées à grand renfort de
publicité. Cette décision fut accueillie comme étant la première politique aborigène qui
exprimait un sentiment d’humanité car elle proposait une démarche conduisant les
Aborigènes à un éventuel droit à la citoyenneté, à la formation des Aborigènes à des
métiers utiles et à un enseignement de la loi et des droits de propriété. Malgré son
humanité, la politique de McEwen restait condescendante et paternaliste envers les
Aborigènes :

L’un des principaux points qu’il – John McEwen –
mentionnait était la reconnaissance par les autorités du besoin
de proposer une éducation spirituelle pour remplacer la
philosophie, le code moral et le sens de la propriété commune,
qu’ils avaient perdus quand ils avaient cessé de suivre leurs
lois tribales à la suite de leur contact avec la civilisation.

Cette décision politique était trop tardive et devint caduque, malgré les appels de
McEwen. Le financement du budget défense se fit au détriment de celui des affaires
aborigènes. McEwen avait voulu augmenter substantiellement le financement par le
Commonwealth de l’assistance sociale des Aborigènes.260 Cependant, le début de la
Seconde Guerre mondiale interrompit l’évolution d’une période plus constructive de
l’histoire aborigène. La marche vers une politique humaine avait néanmoins commencé,
mais elle fut temporairement contrariée par l’état de guerre avec l’Allemagne et le
Japon.

L’activisme aborigène

En 1924, la création de l’Association Progressive des Aborigènes Australiens
(APAA) permit le développement d’un activisme et de manifestations aborigènes bien

259 Simon, Through My Eyes, pp. xiv-xv
260 Hall, “L’armée et les Aborigènes,” p. 9 ; “« Nouveau Plan » pour les Aborigènes,” Sydney Morning
Herald, 14 décembre 1938.


Un profond désaccord divisait pourtant Patten et Ferguson, notamment au sujet du lancement d’un journal mensuel, Australian Abo Call [L’appel des Abos australiens] par Patten. En effet, Ferguson n’appréciait pas le soutien financier de Australian First

[Les Australiens d’abord], un mouvement politique radical d’extrême droite. Le groupe de Ferguson gagna le contrôle de la section de Dubbo de l’APA et Ferguson en devint le président avec Pearl Gibbs en tant que secrétaire. Patten dirigeait le groupe de La Pérouse ou groupe du littoral.

William Ferguson était un militant très actif. Il croyait en l’assimilation des Aborigènes dans la communauté blanche. Tout ce qu’il fallait, pensait-il, était un peu de tolérance et de compréhension de la part des Australiens blancs. Sa propre famille représentait un modèle de cette assimilation. Ses douze enfants avaient été éduqués au lycée de Dubbo et ils avaient tous réussi à s’installer dans la communauté blanche. Sa fille aînée était une infirmière qualifiée de l’hôpital de St Ives (Sydney), une autre était comptable dans un magasin de la chaîne Marcus Clark (Dubbo). Une troisième fille était aide-cuisinière préparatrice au lycée de Dubbo. De ses sept fils, l’un s’était installé à son compte et construisait des clôtures (Dubbo), un autre était un tondeur de moutons très estimé, deux autres travaillaient dans les chemins de fer de Nouvelle-Galles du Sud, un autre était évangéliste et un autre servit pendant un certain temps dans la Marine Royale Australienne.

William Ferguson, qui était un tondeur de moutons, avait été élevé par sa grand-mère, une Aborigène de “race pure” qui lui avait enseigné les langues tribales des Murrumbidgee. Ferguson travaillait aussi comme dresseur de chevaux, gardien monté de domaine et chasseur de lapins. Ses talents d’orateur lui permirent de devenir à l’âge de dix-sept ans le représentant des tondeurs dans le grand abri à moutons où il travaillait. Il s’éduqua en lisant avidement. Il développa rapidement un intérêt pour la politique syndicale. Il fonda une branche du Parti socialiste australien à Gulargambone et avec l’aide de trois autres personnes mit en place le Conseil du Commerce et du Travail de Dubbo dont il fut le premier secrétaire.

La section de Dubbo continuait sa campagne pour réformer le Conseil pour la Protection des Aborigènes et remporta quelques succès limités avec les amendements de la législation pour la protection des Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud en 1940 et le remplacement du vieux Conseil pour la Protection par le Conseil d’Assistance Sociale des Aborigènes. Un amendement supplémentaire de 1943 prévoyait deux sièges pour les Aborigènes dans le Conseil : un de “race pure” et un de “sang-mêlé”. William Ferguson fut élu comme candidat de “sang-mêlé” alors que Walter Page était celui de “race pure”.

179

Les anthropologues et l’assimilation


Pour les anthropologues tels qu’Elkin et Tindale, il existait des raisons scientifiques pour légitimer une politique gouvernementale d’assimilation des “sang-mêlé” dans la société australienne blanche. L’assimilation était alors considérée comme

un objectif ultime qui ne fut sérieusement remis en cause qu’après la Seconde Guerre mondiale. L’insalubrité des logements et le manque d’éducation expliquaient d’après Tindale le handicap social des “sang-mêlé” dans les réserves et les missions. Il fit aussi remarquer combien les formations professionnelles proposées étaient singulièrement limitées. Selon lui, aucun effort réel n’était vraiment fait pour préparer les Aborigènes à faire une carrière dans des emplois qualifiés.

Tindale, Elkin et d’autres anthropologues influents s’accordaient à défendre la politique d’assimilation des Aborigènes de “sang-mêlé” dont le nombre augmentait d’ailleurs rapidement. Tindale s’intéressait aussi à préciser la répartition des tribus aborigènes dans le continent australien. En 1940, la Société Royale d’Australie du Sud publia sa célèbre carte. La recherche qui permit la mise au point de la carte eut lieu lors de l’expédition anthropologiste de 1938-1939 des Universités de Harvard et d’Adélaïde. Elle situait les Biripi (Birpai, Birripai, Bripi, ou Birrapee) « à l’embouchure de la Rivière Manning de Taree, à l’intérieur des terres près de Gloucester ; principalement sur la rive sud de la rivière. » Tindale s’appuyait sur les recherches d’experts tels que Curr (1886), Mathews (1898), Radcliffe-Brown (1931) et Enright (1932). Il admettait cependant que Radcliffe-Brown pensait que les Biripi s’étendaient à l’origine de la Hastings jusqu’aux rives nord de la Manning.263


pour montrer l’exemple,” Smith’s Weekly, 18 juin 1949.
264 Ibid. (carte).
Ses arguments s’appuyaient encore sur les données de l’expédition anthropologique de 1938-1939.265


**Opposition à l’assimilation**

Certaines personnes estimaient cependant que le “nouveau plan” d’assimilation, proposé par le gouvernement fédéral, était en fait dépassé. L’auteure Ernestine Hill écrivit dans le *Sydney Morning Herald* que :

Les projets compliqués pour mettre en place un «nouveau plan» pour les Aborigènes sont aussi vieux que l’histoire de l’occupation blanche, et quelles que soient les bonnes intentions de la dernière proposition du Commonwealth, cette dernière n’offre que très peu d’espoir d’éviter la destruction perpétuelle des Indigènes.

Hill continuait en dénonçant les situations dans lesquelles se trouvaient les Aborigènes et qu’elle qualifiait de «captivité, d’éducation, d’élévation spirituelle,

265 “Une jeune fille brillante mise dans un établissement pour délinquants. Une bêvue administrative,”
d’enfermement clôturé, de contrôle administratif et d’éthiques de l’homme blanc ». Elle défendait au contraire le rétablissement des territoires tribaux ou “des heureux terrains de chasse” et réclamait la reconnaissance de royaumes dans chaque région australienne pour que les Aborigènes puissent encore se déplacer dans leur état naturel :


D’autres, tenaient un discours contraire dans les journaux les plus influents. Ainsi, dans son éditorial « La crise des Aborigènes » du 25 juillet 1951, l’Australian Women’s Weekly soulignait avec force :

Le chanteur Harold Blair et l’artiste Namatjira sont deux [A]borigènes qui ont prouvé que les personnes de leur race peuvent rivaliser avec leurs semblables australiens.


Smith’s Weekly, 19 juillet 1941.
Soutien bénévole

La Société pour le Redressement des Aborigènes [Aborigines Uplift Society] avait été créée en 1938 en tant qu’organisation bénévole. Son but était d’essayer d’améliorer les conditions des Aborigènes :

Tous les hommes blancs admettent que les Aborigènes ont vécu une période difficile et nous le regrettons tous. Nous nous rachèterions tous si nous savions comment le faire. Nous vous proposons une façon de vous racherter et nous vous demandons de le faire de votre mieux. Votre sens britannique du fair-play vous dira que nous avons raison.

La création d’une organisation comme celle-ci démontrait que les conditions dans lesquelles les Aborigènes vivaient inquiétaient et incitaient à la compassion la société blanche australienne, ou du moins une partie de cette société ainsi que des observateurs étrangers. La Société pour le Redressement des Aborigènes, qui était organisée par la Société des Amis ou Quakers, établit une caisse de charité pour les Aborigènes. Leur but était de faire taire et de rendre ainsi caduc « le reproche que tout le monde civilisé faisait alors à l’Australie sur le traitement de [ses] natifs. »

Ils fournirent, entre autres, des meubles usagés, surtout des lits et des matelas métalliques, aux Aborigènes qui vivaient dans les réserves de Nouvelle-Galles du Sud, y compris Purfleet. La société lança une campagne de propagande pour les Aborigènes avec une série de conférences avec projection de diapositives dans les églises, les clubs et les syndicats de travailleurs. Les conférences abordaient des sujets divers comme ceux de la femme aborigène, de l’industrie et de l’éducation aborigènes (en supprimant les doutes sur leurs facultés à être éduqués) ainsi que leurs conditions de logement. La société proposait aussi l’hébergement des jeunes filles aborigènes dans des hôtels urbains pour leur permettre d’y trouver « du travail domestique ou à l’usine ». Ces hôtels étaient présentés comme leur « maison loin de leur maison ». On leur proposait une formation au travail domestique ainsi qu’un contrôle et un suivi médical. Les membres de la Société pensaient que les femmes des stations aborigènes menaient une « vie oisive et donc dangereuse ». Il fallait donc les aider à trouver un emploi dans un

---

Un pamphlet écrit par Geoffrey Parsons intitulé *Black Chattels* [Possessions Noires] et publié par le Conseil National des Libertés Civiques défendit une série de réformes urgentes. Ces réformes proposaient une centralisation de l’administration des affaires aborigènes entre les mains du gouvernement fédéral, l’inviolabilité de toutes les réserves aborigènes (une « inviolabilité à maintenir à tout prix »), la création de nouvelles réserves là où une organisation tribale avait survécu. Le pamphlet réclamait aussi la reconnaissance de la propriété légale indivisible de la terre des réserves aux tribus, un droit de propriété qui comprenait tous les minéraux et les autres ressources que l’on y avait découverts. Il demandait l’établissement des infrastructures nécessaires pour permettre aux Aborigènes détribalisés de trouver une réhabilitation sociale et économique dans des fermes qu’ils dirigerenaient eux-mêmes sous forme de coopératives. Il exigeait un statut de citoyen à part entière avec des droits, des responsabilités et l’éligibilité, permettant à tous les Aborigènes de bénéficier des mêmes services sociaux que les Australiens non aborigènes. Il appelait à une étude complète des besoins alimentaires, médicaux et éducatifs des Aborigènes et réclamait l’allocation d’une somme initiale d’un million de livres pour restaurer et agrandir les réserves et établir les infrastructures de première nécessité. Cette série de réformes qui fut proposée en 1940 n’a pas encore été mise en place. L’aperçu que Parsons proposait de l’histoire aborigène peut être qualifié d’érudit, honnête et révélateur alors que d’autres récits historiques préfèrent passer sous silence certaines vérités :

Alors que les colons blancs avançaient de plus en plus vers l’intérieur, s’emparant d’immenses étendues de terre pour leurs stations de bovins, les [N]atifs étaient repoussés des terres dont ils étaient collectivement propriétaires depuis des siècles ; le bétail de l’homme blanc mangeait l’herbe qui avait nourri leur gibier, leurs fusils tuaient leurs chiens de chasse et les empêchaient d’accéder aux trous d’eau. Les [N]atifs qui s’accrochaient à la terre à laquelle ils étaient mystiquement attachés depuis des générations de tradition totémique et de coutume tribale, étaient accablés par ce rejet, incapables de supporter l’hostilité qui bouleversait leur vie. Alors qu’ils...
s’attardaient sur la terre qu’ils savaient leur appartenir, leur nombre commença à fléchir, victimes de la famine et des nouvelles maladies apportées d’Europe. Ce récit exprime des vérités historiques rudimentaires de l’histoire aborigène et des contacts dans la vallée de la Manning.

**Purfleet : station plus grande**

En application des amendements de la loi sur la Protection des Aborigènes, le Conseil pour la Protection des Aborigènes de la Nouvelle-Galles du Sud exerça, à partir de 1936, des moyens de pression sur les habitants des plus petites réserves pour les forcer à se concentrer dans les stations les plus grandes, comme Purfleet. De nombreuses petites réserves furent alors officiellement fermées et révoquées. Les Ridgeway de Bonny Hills raconta son expérience et expliqua comment alors qu’il avait huit ans, sa famille avait dû quitter une petite réserve de Karuah pour une autre plus grande, à Purfleet :

[...] et nous restâmes dans la région [Karuah] jusqu'à ce que j’aie environ huit ans, dans les années 1930, quand on nous força à partir de la région car l’ancien Conseil pour la Protection des Aborigènes, l’APB [Aborigines Protection Board] comme nous l’appelions, fit savoir à la police locale de Raymond Terrace qu’elle ne devait plus nous donner de provisions alimentaires, afin de nous affamer et obliger nos parents à nous emmener à la station de Purfleet qui était dirigée par un administrateur. Cette dernière se trouvait de ce côté de la Manning à environ trois kilomètres de la poste de Taree sur la voie rapide du Pacifique, et c’est là que nous vécûmes. Mon père construisit sa propre maison, le seul matériel fourni par l’APB était le fer pour le toit et les faîtages. Mon père dut acheter lui-même tout le reste avec le peu d’argent qu’il gagnait. Papa était un pêcheur professionnel et il travaillait pour un gars qui habitait sur la rive du côté de Taree, un gars qui s’appelait Bill. Bill avait une poissonnerie qui se trouvait, à ce moment là, en face de l’endroit où se trouve de nos jours le RSL de Taree. La voie rapide du Pacifique passait devant la boutique de Bill. L’arrivée du bachot se faisait près du figuier qui se trouve en dehors du RSL. L’autre figuier sur la rive sud de la rivière Manning était là où la voie rapide du Pacifique aboutissait à la rivière. Nous devions donc traverser en ferry chaque fois que nous devions aller en ville. Nous

---

habitations à Purfleet comme je l’ai dit plus tôt ; on nous força à y venir et à vivre sous le contrôle d’un administrateur et je crois que le Conseil pour la Protection des Aborigènes le voulait ainsi pour exercer plus de contrôle sur les Noirs, hum, alors nous y sommes restés jusqu’à mes quinze ans environ.273

L’expérience de Les Ridgeway est typique de celle vécue par de nombreuses familles à la fin des années 1930 et pendant les années 1940. En effet, la politique du Conseil consistait alors à fermer les plus petites réserves, surveillées directement par la police locale, et à déplacer, en employant la force si nécessaire, les familles aborigènes vers les stations dirigées à temps complet par un administrateur gouvernemental qui habitait sur place.

Les Ridgeway, dans une interview enregistrée par John Maynard le 11 septembre 2000, se rappelait clairement son enfance dans la station de Purfleet et l’influence des anciens de son entourage :

[...] mais j’ai quelques souvenirs magnifiques de Purfleet. J’ai grandi sous le contrôle d’un administrateur et aussi avec un certain nombre d’anciens. Je me rappelle ma grand-mère, Laura McKinnon dont le nom de jeune fille était Maher et son frère Arthur dont le nom tribal était Julki Maher. Pendant toute sa jeunesse et son adolescence, il avait vécu avec la famille Maher dans la région du Port Stephens où ils étaient nés et avaient grandi. D’après l’histoire orale, je crois qu’ils étaient des descendants du clan Maiangal, mais Arthur Maher était très estimé dans la région de Purfleet. Il était un ancien, un ancien de la tribu, d’autres anciens travaillaient aussi avec lui : Ted Lobban et son frère, un Richard McClennan et un Fred Dumas de la célèbre famille Dumas de la région de Forster. Un joueur de criquet du nom de Dumas était allé en Angleterre avec la première équipe aborigène conquérante et il s’était rendu en Angleterre plusieurs années auparavant. J’ai donc eu le privilège de grandir avec ces vieilles personnes et ils me parlaient et me racontaient de nombreuses histoires sur ce qui s’était passé et le groupe de personnes qui, apparemment, vivait initialement à Purfleet. Certains appartenaient au clan des Biripi qui venait de la rive nord de la rivière Manning et avait vécu dans la région de la crique de Brown… on les avait forcés à quitter leur terre et ils finirent derrière la ville de Taree, dans un endroit que l’on appelait la crique Brown, d’autres vivaient à la crique du Dingo… au bout de la route de Wingham. Il existait d’autres petites réserves dans la région où ils habitaient. Finalement on les regroupa tous et on les

emmena de l’autre côté de la rivière à trois kilomètres au sud de Taree où on leur établit une réserve dans les terres de la nation Worimi.  

La croissance de la population, le Conseil d’Assistance Sociale et l’emploi

En 1926, la population aborigène de toutes les réserves et stations de Nouvelle-Galles du Sud s’élevait à 2.239 personnes. Bien d’autres personnes vivaient et travaillaient dans les villes de campagne comme Taree et Wingham. Comme on l’a déjà mentionné, au début des années 1930, pendant la Dépression, on obligea les Aborigènes à se réfugier dans des réserves ou des stations comme Purfleet. On établit alors de nouvelles stations et on s’efforça d’améliorer les services et les logements.

Au début de la Seconde Guerre mondiale, 5.000 personnes vivaient dans les réserves de la Nouvelle-Galles du Sud, dont 3.500 Aborigènes qui se trouvaient dans les vingt et une stations où résidait un administrateur du gouvernement. La population avait plus que doublé depuis 1926. Après l’entrée en guerre de l’Australie, des emplois se créèrent dans les grandes villes comme Sydney, Newcastle et Wollongong. Ces opportunités de travail dans les industries liées à la guerre attirèrent un grand nombre de personnes venant des réserves ou des stations comme Purfleet. En 1943, on suspendit les restrictions et les incapacités d’exercer leurs droits prévues par la loi sur la Protection des Aborigènes pour ceux qui vivaient en dehors des réserves. Ces amendements encouragèrent les familles aborigènes à quitter les réserves, surtout les plus petites.

Quand le Conseil d’Assistance Sociale pour les Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud succéda en 1940 à l’ancien Conseil pour la Protection des Aborigènes, il hérita de 8.000 hectares de terre de réserve. La révocation des réserves continuait alors que les Aborigènes étaient intégrés dans les communautés blanches des villes et des plus grandes villes rurales ou dans les plus grandes réserves. À la suite de cet exode, il ne restait plus en 1963 que 3.137 hectares de terre de réserve. Un recensement de 1966 du Conseil d’Assistance Sociale indiquait une population de 15.440 Aborigènes en Nouvelle-Galles du Sud, parmi lesquels 6.000 vivaient encore dans des réserves ou stations.

274 Interview Les Ridgeway par John Maynard.
À partir de 1947, le Conseil d’Assistance Sociale de Nouvelle-Galles du Sud décida cependant de donner priorité à la mise en place d’une aide accordée par district sans donner de traitements de faveur aux résidents des réserves aborigènes ou aux occupants des stations. Tel fut le cas dans la Manning. Avant 1947, on accordait plus d’importance aux aides, presque exclusives, des résidents de réserves ou stations. Les gens qui vivaient à l’extérieur des réserves et stations devaient s’organiser comme ils le pouvaient. En 1965, le Conseil d’Assistance Sociale pour les Aborigènes administrait quatorze stations avec une population totale de 2.484 personnes, Purfleet compris. Les autres stations étaient Woodenbong, Tabulam, Cabbage Tree Island, Burnt Bridge, Roseby Park, Wreck Bay, Wollaga Lake, Booggabilla, Moree, Walgett, Brewarrina, Cowra et Murrin Bridge. Il existait aussi environ quarante communautés plus petites, représentant 4.000 Aborigènes qui vivaient dans les autres petites réserves.


**Bert Marr Junior, la “bombe brune”**

En 1940, Bert Marr Junior, le fils du pasteur Bert Marr de la Mission de Purfleet et d’Elsie Marr, avait dix-neuf ans. Né à Purfleet en 1921, il était l’un de leurs six enfants. Dans les cercles du jeu à treize des années 1940, on l’avait surnommé la « bombe brune » en raison de ses performances en tant que joueur de rugby dans les compétitions locales. Il joua aussi dans la première division du jeu à treize pendant vingt et un ans, une longue carrière qui s’acheva alors que Bert avait plus de quarante ans. Jeune homme, il travailla dans l’industrie locale de la pêche, puis dans les chemins de

fer de Nouvelle-Galles du Sud de la région, comme chef d’équipe. Alors qu’il était un
vieil homme de soixante-dix-huit ans et un éminent ancien de la nation Biripi, il parla de
son expérience de chef d’équipe dans les chemins de fer des années 1940 :

Je faisais partie d’une bonne équipe qui a installé de Kempsey jusqu’à Maitland tous les rails soudés pour les trains rapides. Ces rails remplaçaient les vieilles traverses en bois. Les patrons nous surveillaient tout le temps, ils nous traitaient comme des esclaves, “courbez le dos et allez-y”. Nous rentrions à la maison toutes les deux semaines, la semaine de paye, dans un wagon spécial placé à l’avant du train. À cette époque, beaucoup d’Aborigènes travaillaient dans les chemins de fer.276


Bert Marr se rappelait le racisme violent qui existait dans la ville de Taree dans les années 1940 :

[…] quand nous allions en ville, les [B]lancs disaient « tiens voilà les nègres [sic], les boongs* ». On se défendait et ils prenaient toujours une raclée. Il y avait beaucoup de bagarres à Taree. Nous étions en forme et nous pouvions nous battre.

276 Peter Hay, “La vie n’est pas blanche et noire. Pour l’année internationale des vieilles personnes,” Manning River Times, coupure de presse avec une date de publication non identifiée.
* Boong: terme péjoratif pour Aborigène, homme noir.
Bert Marr se rappelait aussi le premier administrateur gouvernemental de la station de Purtfleet qui fut nommé en 1932 alors qu’il avait environ onze ans. Williams était un ancien commandant de l’armée anglaise qui donnait, d’après Bert, des ordres comme s’il était encore dans l’armée : « Nous devions répondre “oui, monsieur” ou “non, monsieur”. C’était un enfoiré. »\(^{277}\)

Plus tard dans sa vie, alors qu’il était un ancien très estimé et respecté, Bert Marr junior apporta beaucoup de soutien aux enfants aborigènes et aux jeunes de la vallée en leur apprenant leur culture traditionnelle.


**Les salaires et les emplois des Aborigènes de la Manning**

Les salaires payés aux Aborigènes étaient, en général, plutôt bas. Presque tous les Aborigènes étaient considérés comme une main d’œuvre “sans qualification”, très peu étaient des “ouvriers spécialisés” et un nombre encore plus réduit était classé comme “qualifié”. Les ouvriers aborigènes qui travaillaient dans les mines, les scieries et les chemins de fer recevaient des salaires fixes négociés car ils appartenaient obligatoirement aux syndicats de la profession en question. En revanche, les salaires versés par l’industrie agricole étaient extrêmement bas et n’étaient régulés par aucun accord. Certaines des besognes accomplies par des Aborigènes étaient encore principalement payées en nature, c’est-à-dire en viande de bœuf, farine et œufs, surtout dans l’ouest de la vallée où l’industrie agricole dominait et les relations raciales ne changeaient que lentement. Ce n’est qu’en 1955, après une enquête conduite par le Département de l’emploi et de l’industrie de Nouvelle-Galles du Sud que les

\(^{277}\) Hay, “La vie n’est pas blanche et noire.”
propriétaires agricoles locaux furent obligés de payer l’intégralité du salaire négocié à leurs employés aborigènes. À partir de là, les agriculteurs réduisirent rapidement leur main-d’œuvre aborigène, entraînant ainsi un important et brusque chômage parmi ceux dont le salaire subvenait aux besoins de toute une famille.

Les agriculteurs préféraient tout de même les contrats de travail avec les Aborigènes de la Manning pour la construction de clôtures, le défrichage, l’écorçage et le ramassage du maïs. La paye sur contrat d’un Aborigène restait en général inférieure à celle d’un Blanc, ce qui leur donnait un avantage. Dans d’autres secteurs, les Aborigènes étaient payés aux mêmes taux que les Blancs. Tel était le cas pour couper les traverses pour les chemins de fer ou pour abattre des arbres pour les scieries. Cette égalité ne s’avéra être un avantage que pendant les années de guerre quand l’enrôlement et la conscription dans les forces armées entrainèrent des pénuries de main-d’œuvre.

Pendant la guerre, la population de Purfleet était encore essentiellement composée de familles apparentées. Dans chacune de ces familles, un seul homme était généralement en mesure de travailler. Il fallut attendre le début des années 1940 pour que les allocations familiales viennent arrondir ce salaire. Auparavant, ces allocations n’étaient pas accordées aux enfants aborigènes. Les familles dans lesquelles aucun homme ne pouvait travailler et celles dont les enfants étaient nés d’une seule femme mais de pères différents étaient entièrement dépendantes des rations distribuées par le Conseil d’Assistance Sociale des Aborigènes ainsi que des allocations familiales. Certaines femmes gagnaient aussi quelques shillings par semaine grâce à leurs heures de travail domestique qui leur permettaient de compléter les rations et les allocations familiales. La pauvreté était encore accablante malgré un taux élevé de personnes aborigènes actives pendant les années de guerre. Purfleet était pourtant devenu un endroit plus joyeux.

Les Aborigènes de Purfleet qui recevaient un salaire devaient aussi subvenir aux besoins de leur famille étendue : les plus âgés, les parents au chômage et ceux qui se trouvaient temporairement sans argent et qui cherchaient toujours une aide financière ou qui s’invitaient aux repas. Les tensions et les pressions sur le salarié étaient grandes en raison des obligations traditionnelles de réciprocité. On peut aussi ajouter à ces personnes les enfants qui avaient été adoptés par des tantes et des oncles pour diverses raisons, y compris le décès prématuré de leurs parents naturels. De nombreux jeunes
hommes et femmes quittaient temporairement Purfleet, aux environs de leurs vingt ans, pour chercher du travail en ville mais ils y revenaient plus tard pour se marier. Les adolescents qui restaient ne pouvaient pas en général trouver un emploi à temps complet.

Dans les années 1940, les relations interraciales étaient encore difficiles dans la Manning. On attribuait à la personne aborigène une place dans la hiérarchie sociale locale bien en deçà de celle de toute autre personne blanche. De plus, elle était exclue de nombreuses activités de la vie de communauté, à l’exception parfois du sport. Les Australiens non aborigènes avaient tendance à justifier cette exclusion par une série de fausses généralisations et par des rationalisations basées sur des stéréotypes raciaux. Les Aborigènes étaient ainsi qualifiés de “sales”, de “porteurs de vérole”, d’ “ivrognes”, de personnes toujours en retard, de paresseux, de flambeurs et de dépensiers. Bien que certains Blancs n’adhéraient pas à ces préjugés ahurissants, d’autres étaient convaincus de leur vérité.

Lors des divertissements, les Aborigènes se voyaient confinés dans une partie précise du théâtre Boomerang de Taree : une aile des fauteuils d’orchestre. D’après les photographies des années 1940, les familles aborigènes s’habillaient particulièrement bien pour leur sortie du samedi soir au cinéma local, ce qui contredisait clairement le stéréotype selon lequel ils n’étaient pas présentables. Ils marchaient de Purfleet jusqu’au théâtre Boomerang et repartaient à pied après le spectacle, un trajet de plus de trois kilomètres. De nombreux barbiers de Taree acceptaient avec réticence de couper les cheveux des Aborigènes et certains les refusaient catégoriquement. L’homme blanc se sentait sans doute diminué quand il était amené à agir comme le serviteur d’un homme noir. Une autre raison pouvait être le risque de perdre leur clientèle blanche. Plusieurs propriétaires de magasin agissaient de manière similaire. Certains cafés refusaient de servir les Aborigènes à une table mais le faisaient au comptoir.

La ségrégation entre les femmes des deux groupes était encore plus rigoureuse que celle entre les hommes. Ayant parfois travaillé ensemble, ces derniers avaient partagé une relation de “collègues de travail” dans une scierie ou dans les chemins de fer. Les femmes avaient une relation qui était plutôt celle d’employeur-employée, dans

une situation d’aide domestique, puisque les femmes aborigènes ne trouvaient comme emploi que du travail domestique. La femme aborigène buvait son thé dans la cuisine pendant que son employeur en prenait un en même temps dans le salon. Il pouvait cependant leur arriver de se parler à travers la porte ouverte pendant la pause.

Les relations entre les Aborigènes et les Blancs se limitaient souvent à celles de l’homme aborigène en tant que soutien de famille ; elles excluaient le reste de la famille. En sport, le contact se faisait aussi exclusivement entre hommes, surtout au football, au jeu à treize et en boxe. Les Aborigènes jouaient souvent dans des équipes en majorité blanche, comme Bert Marr l’avait fait, ou même contre une équipe dont les membres appartenaient exclusivement à un de ces groupes. Dans les années 1940, le sport dans la Manning et ailleurs permettait aux hommes des deux communautés de forger des relations qui n’étaient en général pas possibles entre les femmes des deux groupes. Les termes péjoratifs employés par les Blancs, comme “boong” et “nègres”, semblent pourtant dater de la Seconde Guerre mondiale.

Certains membres blancs du clergé, dont la congrégation était en majorité blanche, considéraient que les besoins spirituels des Aborigènes étaient pris en charge par les missionnaires, en particulier ceux de la Mission des Aborigènes Unis, dans des missions isolées. C’est ainsi qu’il existait une sorte de ségrégation dans les principales congrégations chrétiennes de Taree. En général, les hommes d’église ne tenaient pas à inclure les Aborigènes dans leur congrégation blanche malgré la politique gouvernementale d’assimilation. Le fait que les Aborigènes étaient identifiés avec les missions impliquait qu’ils étaient considérés comme plus “ensorcelés” et plus “pêcheurs”. On estimait donc qu’ils requéraient un “salut” plus approfondi. Par leur présence, les missionnaires confortaient les stéréotypes raciaux de la région de la Manning.

La réaction des Aborigènes de la Manning au racisme et à la ségrégation consistait à diviser les Blonders en deux groupes : ceux qui étaient bienveillants à l’égard des Aborigènes et ceux qui ne l’étaient pas. Des petites gentillesses et de l’attention suffisaient à briser la distance sociale qui dominait souvent les relations interraciales.

Quelle que soit la période considérée, avant ou après les années 1940, la complexité du problème des relations raciales est manifeste. Au rejet de la communauté
aborigène par les Blancs correspondait le retrait des Aborigènes de la société australienne.279

Pourtant dès 1944, plus de quatre-vingt-dix pour cent des hommes de Purfleet en mesure de travailler étaient employés et l’avaient été sans interruption pendant au moins trois ans avec des salaires négociés par les syndicats pour tout le personnel du secteur professionnel en question. Tel était surtout le cas dans les chemins de fer mais aussi dans l’industrie locale. Plusieurs familles avaient quitté la réserve pour s’installer en ville. Cependant, avec la fin de la guerre et la période de reconstruction d’après-guerre, le pourcentage d’hommes aborigènes adultes en activité allait s’effondrer alors que le taux de chômage s’enflammait.

**Les progrès des années 1950**


En 1952, M. L. Grahame, l’enseignant de l’école de Purfleet, organisa avec quelques-uns de ses élèves de l’école primaire (Ronnie Marr, Mervyn Larrego, Richard Combo, William Beale, Lloyd Williams et Arnold Marr) une “meute de louveteaux” dans le cadre de l’organisation de Scouts, après avoir rendu visite aux “louveteaux” de Taree. Il voulait aussi établir un groupe de scouts pour les garçons plus âgés.280 La même année une équipe de jeu à treize de l’école aborigène de Purfleet battit l’école publique de Taree dans le tournoi opposant les équipes des moins de trente-huit kilogrammes avec un score de 14 à 3. Noël Russell fit un match formidable et marqua les quatorze points de son équipe grâce à quatre essais et à un essai transformé.281

Plusieurs conventions annuelles chrétiennes réunissaient les Aborigènes de diverses réserves et stations de la côte nord de la Nouvelle-Galles du Sud. Les conventions précédentes avaient eu lieu à Cubawee juste en dehors de Lismore, mais en

---

1955, la tradition fut rompue et la convention fut organisée à Tabulam, la nouvelle station du Conseil d’Assistance Sociale des Aborigènes qui se trouvait sur les rives de la rivière Rocky. Cette dernière avait l’avantage d’avoir une grande salle de fête et une église.

L’enthousiasme et le dévouement des personnes qui y assistèrent étaient tels qu’ils s’y rendirent en bus ou en camion, dans leur propre voiture ou même à pied. De nombreux participants restèrent chez des amis qui habitaient dans la station, d’autres dormirent dans la salle ou dans des tentes louées pour l’occasion. M. Sam Leon de Forster, M. Bert Marr Senior, Mmes Marjory Marr et Ella Simon de Purfleet représentèrent la région de la Manning. Plusieurs éminents prêcheurs laïques et orateurs aborigènes étaient aussi présents à la convention. Un camion prêté apporta la nourriture nécessaire et un orgue. Les offices religieux furent célébrés dans une grande tente. L’assistance se composait de six cent quarante-deux adultes et de plusieurs vingtaines d’enfants. Pour chaque repas, il fallut organiser cinq services. Mme Ella Simon célébra un office pour les enfants. Une cérémonie de baptême dans la rivière Rocky, qui se trouvait juste en dessous de la station, fut le clou du week-end. Aucune personne non Aborigène n’était présente. Les Aborigènes du littoral nord avaient fermement établi leur propre version de la chrétienté évangélique. Bert Marr et Ella Simon de Purfleet y jouèrent un rôle prédominant.282


organisée lors de la foire. Le fils de Mme G. Maher, Geoffrey, remporta la compétition pour les enfants de son âge. 283

En 1957, Ella Simon écrivit un article dans Dawn dans lequel elle comparait l’alcool à un « mauvais sort lancé aux personnes aborigènes » :

l’alcool apparaît parmi les quatre premières causes de décès dans le monde. Il cause de grands soucis car il est le plus grand facteur de perturbation dans les ménages. Il transforme complètement les hommes et les femmes, les faisant loucher, ramollissant leur cerveau, leurs jambes et leur volant leur faculté de penser… comme je le dis à mon peuple, j’ai été témoin de tristes choses dues à l’alcool. Faites attention. Ne laissez pas votre idole vous tuer. « Réveillez-vous avant qu’il ne soit trop tard ». 284

Ella Simon écrivait aussi parfois dans la rubrique intitulée les « Nouvelles de Purfleet » du journal Dawn. 285


Purfleet. L’entreprise *Woolworths Ltd* [supermarché] offrit un trophée à l’équipe gagnante de la grande finale. La salle de la Mission avait été décorée aux couleurs de l’équipe, bleu, blanc et or et un concert animé par Charlie Edwards précédé le dîner. Le numéro le plus populaire de la soirée avait été la démonstration de rock’n’roll dansée par quatre jeunes membres de la communauté de Purfleet.

Les adultes de la communauté s’intéressaient aux équipes de juniors de la compétition locale de hockey et ils s’étaient rendus en grand nombre à chaque match. Le talent de David Russell en tant que joueur de hockey avait été mentionné cette année-là dans le magazine international de hockey, *Hockey Circle*. Il jouait au hockey avec l’entraîneur Ernie Orth depuis seulement trois saisons.


En 1961 aussi, on organisa la première “foire” des bébés aborigènes à Purfleet. Quarante bébés furent inscrits et les commerçants de Taree contribuèrent aux prix. Des bébés de Kempsey participèrent à la compétition et le Club des Lions de Taree donna trente boîtes de nourriture pour bébés comme prix de consolation. Lionel Long de Kempsey remporta le prix du bébé le plus frisé avec Vilma Simon de Purfleet deuxième. Les bébés de Purfleet remportèrent les prix dans toutes les autres sections : Gina Maher (« les plus beaux yeux marron »), Gina Maher encore (« la fille la mieux habillée »),

---


* Il s’agissait d’inscrire les enfants et de les présenter à un jury qui désignait les gagnants. Il existait plusieurs catégories: les plus frisés, les plus joufflus, les plus beaux yeux marron, le garçon/fille le/la mieux habillé(e), le bébé le plus clair, etc.
La Branche de Purfleet de l’Association des Femmes de Campagne 1960

En 1960, on célébra avec beaucoup de fanfare l’établissement de la branche de Purfleet de l’Association des femmes de campagne. L’occasion réunit un ensemble de personnes considéré comme le plus représentatif du district que l’on n’ait jamais vu à Purfleet. La Présidente de l’État de l’association, Mme Jefferson Bate, était présente à ce lancement officiel de la branche. Elle prit la peine de remarquer qu’il ne s’agissait pas d’une branche aborigène mais d’une branche géographiquement localisée à Purfleet. Elle souligna que « [n]ous ne faisons aucune distinction dans notre association. Nous sommes simplement des femmes de la campagne » ; une association à laquelle tout le monde pouvait se joindre. À la réunion, plusieurs autres branches de l’Association des femmes de campagne étaient représentées. L’administrateur de la station et sa femme, M. et Mme A. L. Thomas étaient présents comme l’étaient le maire de Taree et sa femme, M. et Mme P. E. Lucock, le conseiller municipal E. Martin, président du Conseil Municipal de la Manning, l’assistante sociale du Conseil pour les Aborigènes, Dorothy O’Brien, un groupe de ministres locaux de la région, le pasteur Bert Marr de la Station et plusieurs personnes de la Manning qui représentaient diverses organisations de femmes bénévoles de Taree et d’ailleurs. De nombreux discours furent prononcés pour souhaiter bonne chance à la nouvelle organisation. Les membres du bureau élus lors de la formation de l’association furent Mme Ella Simon, présidente, Mme Margaret Maher, secrétaire et Mme Patricia Davis, trésorière avec comme vice-présidentes : Mme A.L. Thomas, la matrone de la station et femme de l’administrateur, Stella Russell, Thelma Slater et Elsie Allan. Mme Patricia Davis était la fille de Mme Margaret Maher. Un an plus tard, presque cent représentantes des branches de l’Association des femmes de campagne de Port Macquarie, Forster, Wingham, Kendall, Laurieton, John’s River et Taree participèrent à la fête organisée pour célébrer le premier anniversaire de la branche de Purfleet de l’Association des Femmes de Campagne.

la branche de Purfleet. Des messages de félicitations et des cadeaux furent remis à Purfleet. Cela fut un grand succès.²⁹₀

Durant cette première année, le succès de la branche devait beaucoup à l’autorité et à l’organisation d’Ella Simon :

des trottoirs avaient été construits dans tout Purfleet, un arrêt de bus plus sûr avait été bâti pour le ramassage scolaire des enfants ; ils avaient des livres pour organiser une bibliothèque, et les plans pour un centre médico-social pour Bébés étaient bien avancés.

Lors de la fête, les numéros musicaux furent interprétés par les chanteuses, mesdames Stan Simon et Slater, accompagnées par le guitariste Lloyd Williams. Charlie Edwards et Fred Bugg jouèrent de la musique avec des feuilles d’eucalyptus et la chorale de Purfleet chanta, accompagnée au piano par Mme Bert Marr senior.²⁹¹

Lors de l’assemblée annuelle de cette même année, Ella Simon fut réélue présidente, Mme M. Maher, secrétaire et Mme Stella Russell, fut élue trésorière. On informa les membres sur les projets de construction d’une bibliothèque, d’une salle de repos et d’un centre médico-social pour bébés, en soulignant que leur chance de réalisation « était très bonne ». On espérait que lorsque le bâtiment serait construit, tous les résidents de la station utiliseraient pleinement les installations, en particulier les mères de jeunes enfants.²⁹²

La salle de repos, le centre médico-social pour bébés et la boutique de souvenirs de Gillawarra de l’Association des Femmes de Campagne

L’ouverture officielle en août 1961 de la salle de repos, du centre médico-social pour bébés et de la boutique de souvenirs de Gillawarra de l’Association des femmes de campagne fut considérée comme un événement qui démontrait les progrès réalisés à la station aborigène de Purfleet. Mme M. Barber, la présidente de l’État de l’Association des femmes de campagne inaugura la salle de repos et le centre médico-social pour bébés, alors que M. Bill Onus, un fabriquant aborigène de Belgrave, Victoria, ouvrit officiellement la boutique de souvenirs. Un autre événement de l’après-midi fut la pesée

de Corina Slater, le plus jeune bébé de la station, âgé de neuf semaines, par Mme J.W. Redmond, matrone suppléante, de Purfleet. Corina devint ainsi le premier bébé à s’être fait peser au centre médico-social pour bébés de Purfleet, le jour de son inauguration.

En raison du temps pluvieux, les principales cérémonies de la journée eurent lieu dans la salle de la station plutôt que dans le bâtiment qui abritait les nouvelles installations. La salle était comble sous la présidence du président de la Chambre de Commerce de Taree, M. Bruce Cowan. La séance commença avec la déclaration du serment de l’Association des femmes de campagne, après quoi le conseiller municipal Martin souhaita la bienvenue aux invités et visiteurs. Le maire déclara que les citoyens de Taree étaient ravis des progrès accomplis à Purfleet et de voir leurs compagnons citoyens « améliorer leurs conditions de vie grâce à leurs efforts ». En tant que présidente de la branche de Purfleet, Mme Ella Simon souhaita aussi la bienvenue aux invités et remercia tout le monde « pour leurs efforts sans relâche » qui avaient permis le développement de la branche.

Elle présenta ensuite Mme Barber qui déclara l’occasion comme étant historique pour Purfleet et pour le groupe de la côte mi-nord de l’Association des femmes de campagne. M. Bruce Cowan parla ensuite et retraça l’histoire de la boutique de cadeaux de Gillawarra. Il souligna qu’en 1958, l’idée de la boutique avait été suggérée à la Chambre de Commerce de Taree. En 1962 Bill Onus fut contacté et six membres de la Chambre furent alors nommés pour établir la boutique dont les objectifs étaient doubles : développer un commerce qui aiderait les Aborigènes de Purfleet et développer l’industrie touristique de la ville et du district.

Bill Onus était un activiste politique aborigène connu, un fabriquant et lanceur de boomerangs et un homme d’affaires né en 1906 à Gummeragunja, en Nouvelle-Galles du Sud, de descendance Wiradjuri. En 1939, il s’affilia à l’Association Progressive Aborigène et en devint le secrétaire. À partir de 1941, il travailla à temps plein pour l’association et devint une figure principale du Comité pour les Droits de Citoyens des Aborigènes. Il organisait des danses hebdomadaires dans la salle de l’Institut des chemins de fer à Redfern*, utilisant les bénéfices pour proposer une assistance légale à ceux qui en avaient besoin. Il déménagea plus tard à Melbourne où il


* Redfern, quartier au centre de Sydney dont la population est à majorité aborigène.

Dans sa réponse au discours d’ouverture de bienvenue, Bill Onus expliqua que les étrangers ne connaissaient pas bien l’Australie, mais que les Aborigènes pouvaient fabriquer des objets culturels que l’on pourrait facilement identifier à l’Australie ; des objets à vendre au reste du monde, des objets qui étaient d’importants objets culturels. Il pensait que tous les Australiens, non-Aborigènes et Aborigènes, pourraient travailler ensemble « pour le progrès et l’avenir de cette terre remarquable ». Des photographes de trois chaînes de télévision étaient dans l’assistance ainsi que la presse locale et des représentants de radio. On vendit des steaks cuits au barbecue et un concert interprété par des Aborigènes se déroula dans la salle de la station. En fin d’après-midi et dans la soirée, un bal y fut organisé pour clôturer cette longue célébration.

En 1964, la branche de Purfleet de l’Association des Femmes de Campagne organisa à la station de Purfleet la deuxième “foire” de bébés aborigènes qui remporta beaucoup de succès. Mme M. Maher avait alors remplacé Ella Simon en tant que présidente. Wendy Simon, Tracey Ann Davis, Colleen Ping, Janelle Clarke, Michelle Simon et Dwayne Clarke furent les bébés aborigènes qui gagnèrent des prix dans différentes compétitions. Colleen Ping fut désignée comme le bébé champion. Ce rituel démontrait l’importance que la communauté de Purfleet attachait à la nouvelle génération mais aussi sa volonté d’affirmer sa persévérance et son optimisme.

Lors d’une interview donnée à la radio en 1970, dans la boutique de souvenirs de Gillawarra, dix ans après son ouverture officielle, Ella Simon déclara avec assurance

qu’elle avait réussi à attirer des touristes qui venaient du monde entier. Elle souligna l’importance du nom de la boutique, qui signifiait “l’endroit du corroboree”. Elle s’occupait de l’approvisionnement de la boutique et y travaillait derrière le comptoir. Elle expliqua que les bénéfices de la boutique, qui avait été soutenue par la Chambre de Commerce de Taree, permettaient d’aider directement les enfants aborigènes à continuer leurs études au collège -lycée. Ainsi, ils pouvaient finir leur éducation secondaire plutôt que d’arrêter l’école à la fin du cycle primaire. Elle cita plusieurs enfants aborigènes qui avaient réussi à terminer leurs études secondaires grâce au soutien apporté par Gillawarra. Ils avaient par la suite obtenu de « bons emplois ». L’aide donnée permettait aux enfants d’être logés dans la ville de Taree pour aller au collège - lycée, de payer les frais d’inscription, les livres, les frais de transports et les autres dépenses. Ces aides financières offertes par Gillawarra n’étaient accordées qu’aux enfants dont les parents « n’avaient pas l’argent nécessaire pour les laisser à l’école ».

Ella Simon commença à s’occuper de la gestion de la boutique avec l’aide de la Chambre de Commerce peu de temps après la mort de son mari. Elle raconta comment la boutique de Bill Onus de Melbourne leur avait servi de modèle et comment il « était venu avec de nombreux articles qu’il avait fabriqués », boomerangs et autres, qu’ils vendaient dans la boutique. Onus avait aussi conseillé la Chambre de Commerce. Jusqu'à sa mort en 1968, Bill Onus fut le principal fournisseur de Gillawarra. Ella Simon dut ensuite trouver d’autres souvenirs, fabriqués par « d’authentiques personnes aborigènes ». Aucun des artefacts vendus dans la boutique n’était de fabrication locale, mais aucune autre boutique de ce genre en Nouvelle-Galles du Sud n’était gérée par des Aborigènes pour le seul bénéfice des Aborigènes.

*****

Dans les années 1960, on pouvait envisager les relations aborigino-européennes de la Manning avec beaucoup plus d’optimisme que précédemment. Les gens se retrouvaient plus facilement. Les Blancs de la Manning ne laissaient plus à la charge des missionnaires ou du Conseil d’Assistance Sociale pour les Aborigènes le soin de s’occuper ou de communiquer avec les Aborigènes locaux. La politique d’assimilation n’avait pas donné les résultats escomptés, mais il existait indéniablement un nouvel intérêt et respect pour les Aborigènes et leur culture, même s’ils s’avéraient parfois naïfs et condescendants. Plusieurs organisations bénévoles locales comme l’Association des...
Femmes de Campagne, l’Apex et les groupes sportifs ainsi que le gouvernement local exprimaient une envie d’intervenir dans le développement, l’amélioration et le progrès de Purfleet, en tant que communauté. Les leaders aborigènes locaux reconnaissaient la bienveillance de ses organisations. Ces avancées notoires sur le plan local étaient malheureusement contredites par des politiques peu judicieuses, comme celle de la génération volée, décidées au niveau de l’État de Nouvelle-Galles du Sud ou de la fédération.
Chapitre 9
L’après 1967

Le référendum


Le référendum de 1967 marquait le début d’une ère dans laquelle les affaires des Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres allaient principalement devenir, non sans quelques difficultés, une responsabilité nationale ou du Commonwealth. Le

financement des affaires aborigènes allait donc augmenter de façon spectaculaire du moins par rapport au maigre financement d’avant 1967. Le processus était, cependant, fréquemment ralenti par des politiciens fédéraux inactifs ou réticents. Pour la première fois, les problèmes concernant les Aborigènes relevaient de la politique nationale et recevaient une couverture médiatique différente de celle qu’ils obtenaient auparavant.

Le Parlement légiféra pour punir la discrimination raciale et pour reconnaître dans une certaine mesure le droit sur la terre de quelques communautés aborigènes. Des progrès furent d’une certaine façon réalisés en facilitant l’accès à l’éducation des Indigènes et en réduisant le taux de mortalité infantile ainsi que les cas de trachome et autres problèmes de santé des enfants. Progressivement, l’autodétermination est devenue un élément clé de la pensée politique du gouvernement. Toutefois, de sérieux problèmes persistent encore alors que trois décennies se sont écoulées depuis 1967. L’après référendum de 1967 révéla une différence profonde et dérangeante entre la politique et la pratique. Les améliorations se firent plutôt lentement que rapidement et elles s’enlisèrent souvent dans des procédures bureaucratiques.


Le Pasteur Bert Marr avait toute sa vie assisté au développement progressif de toute une gamme de politiques envers les Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud. Il était né à Purfleet juste avant le début du vingtième siècle, dans une réserve gouvernementale.


Dans les années 1970, Mme Alice Briggs se distingua en tant que porte-parole pour défendre la situation matérielle des gens de Purfleet et son amélioration. Pendant plusieurs années, elle fut présidente de la Coopérative à responsabilité limitée pour le progrès de Purfleet [Purfleet Advancement Co-operative Limited] et elle sut diriger et conseiller la communauté de Purfleet et les gens de Taree. D’une manière plus combative, elle assura la relève d’Ella Simon dans certains rôles que cette dernière avait assumés jusqu’à son décès. À de nombreuses occasions, elle représenta la communauté dans des délégations, des conférences régionales, internationales et au niveau des États.
Kevin Gilbert, le célèbre écrivain et militant aborigène, la décrivit avec affection comme étant « 6 stones [38 kilogrammes] indomptables de nerfs et de maladie ».


**Les problèmes de Purfleet**

Dans les années 1970, on rencontrait à Purfleet des conditions de vie difficile, notamment un système d’évacuation des eaux défectueux, des infestations de vermines, des problèmes de logements et de locations, de mauvais équipements et des conditions de circulation dangereuses. À ces conditions difficiles, on pouvait ajouter des problèmes sociaux tels que le chômage, quelques cas de négligence d’enfants, des résultats scolaires insuffisants et des discriminations de différentes sortes. Alice Briggs s’intéressait à tous ces problèmes, essayant de les résoudre, et elle utilisait toute son énergie pour faire face à leur complexité et à leur diversité.

Et pourtant, quelques années auparavant, en 1965, on décrivait Purfleet comme l’endroit qui ressemblait le moins à une réserve aborigène. En effet, au lieu d’être isolée et éloignée de la ville et dissimulée au bout d’une route obscure et non goudronnée, elle avait été construite de chaque côté de la voie rapide du Pacifique. De plus, elle se trouvait près d’un groupe de stations services et d’hôtels récemment construits en raison

---

299 Mémorial à Alice Briggs, Aboriginal Newsletter (New South Wales), Mars 1984, No. 12, p. 12.
du commerce engendré par ce réseau routier, commerce qui prospérait surtout en période de vacances scolaires. La réserve était inhabituelle en ce qu’elle n’était pas cachée et ne se trouvait qu’à trois kilomètres du centre ville, une distance moins importante que celle qui séparait la plupart des autres réserves de gouvernement des villes. Les « maisons nouvellement peintes, soigneusement clôturées dont les toits se hérissaient d’antennes » pouvaient passer pour celles d’une banlieue ordinaire d’une ville de campagne moderne. Seuls de grands panneaux posés bien en évidence annonçaient qu’il s’agissait de la station aborigène. Mais les apparences sont superficielles et peuvent être trompeuses.

En mars 1966, un recensement des résidents de la station aborigène de Purfleet, qui excluait les quelques visiteurs temporaires, indiquait un total de deux cent vingt et une personnes dont cent vingt-deux avaient moins de quinze ans et trente et une avaient plus de quarante ans. Il s’agissait donc d’une population remarquablement jeune avec 55,2 % de moins de quinze ans et seulement 14 % dans la tranche des plus de quarante ans. De nombreux résidents permanents étaient nés dans la localité ou étaient originaires de la région s’étendant entre Port Stephens au sud et Kempsey au nord. Bien que les familles de la station fussent étroitement apparentées, elles avaient de nombreux parents qui vivaient dans les réserves de Karuah, Forster et Kempsey et d’autres parents éparpillés du Queensland au Victoria, surtout le long du littoral.

Toutes les maisons de Purfleet avaient été reliées au réseau d’électricité en 1964, bien après le branchement des banlieues locales, villages et fermes de la population en majorité blanche de la Manning. Mais au milieu des années 1960, Purfleet n’avait toujours pas l’eau courante et chaque maison était équipée de citernes de récupération d’eau de pluie comme la plupart des fermiers locaux les plus isolés. Dans les buanderies, de piètres douches de fortune avaient été installées. De nombreuses douches ne fonctionnaient plus et en 1966 presque aucune ne pouvait être utilisée. Il n’y avait pas d’eau chaude. La plupart des gens se lavaient dans des bassines et baquets de la buanderie, mais certains résidents s’étaient eux-mêmes achetés des baignoires. Le gouvernement local assurait le service des ordures et un système de fosse septique puisqu’il n’y avait pas de tout à l’égout. Une infirmière pédiatrique venait à la station toutes les deux semaines pour ouvrir le dispensaire et soigner les enfants. L’hôpital du district de Taree se trouvait à environ trois kilomètres de la réserve. Jusqu’en 1965, une
aide-soignante (appelée “matrone”), en général la femme de l’administrateur, soignait les maux et blessures bénignes. Mais on supprima ce poste en 1965 pour le remplacer par une trousse à pharmacie mise à la disposition des résidents de la station de Purfleet pour les premiers soins.


Au début des années 1970, plusieurs problèmes épineux liés aux conditions de vie à Purfleet provoquèrent de profonds mécontentements, inquiétudes et contestations des résidents qui étaient menés entre autres par Alice Briggs. Ils dénoncèrent en particulier le blocage des tuyaux qui permettaient l’écoulement des eaux usées des maisons. Cela entraînait des renvois qui inondaient les buanderies et les salles de bains et les autres parties de la maison avec des eaux effluentes sales et troubles qui étaient difficiles à enlever et à nettoyer. À l’extrémité nord de la station, toutes les eaux usées étaient récupérées dans une retenue d’eau malsaine couverte de limon. Il s’en dégageait des odeurs désagréables qui se répandaient à travers le campement quand le vent soufflait dans une certaine direction, ce qui était fréquent. La retenue des effluents constituait un danger particulier pour la santé et la vie des jeunes enfants non surveillés, qui représentaient une grande proportion de la population locale totale de la réserve. Elle constituait aussi un danger pour la santé générale de la population entière du campement. Un problème de vermines existait aussi. Les termites avaient attaqué la

structure en bois de plusieurs maisons du campement et les cafards qui avaient envahi la station semblaient impossibles à éliminer.  

Le chômage

Un autre problème social important de Purfleet était le manque de travail régulier. Ce problème existait en fait depuis la fin des années 1920, si on exclut l’amélioration considérable mais temporaire durant la seconde guerre mondiale. Des cinquante-six hommes de plus de quinze ans qui vivaient à la station en mars 1966, cinq recevaient des pensions de vieillesse et deux allaient encore à l’école. Sur les quarante-neuf qui restait, seulement dix-sept travaillaient régulièrement, ce qui représentait seulement 34.7 % des hommes. Dix d’entre eux travaillaient dans les chemins de fer du gouvernement de Nouvelle-Galles du Sud et deux autres pour le Conseil en tant qu’hommes à tout faire de la station. Quatorze recevaient des allocations de chômage et dix-huit ne travaillaient pas à ce moment-là ou n’avaient que des emplois temporaires à court-terme. La moitié de ceux qui bénéficieraient des allocations de chômage avaient moins de trente ans.

Les hommes qui travaillaient sur les voies de chemin de fer en dehors de Purfleet devaient souvent passer la nuit hors de chez eux, « laissant femmes et enfants assumer tous les travaux qui étaient normalement faits par les hommes » comme Patricia Davis-Hurst l’exprime clairement dans son autobiographie *Sunrise Station*. Patricia raconte comment les hommes revenaient de leur travail dans les chemins de fer par le train de 14 heures tous les vendredis après-midi. Dès leur arrivée, la police effectuait systématiquement une fouille sur la plate-forme de la gare pour vérifier s’ils possédaient de l’alcool. La fouille se déroulait devant tous les autres passagers qui descendaient du train à la même heure. Cette fouille fut maintenue jusqu’en 1963, année où l’interdiction d’alcool pour les Aborigènes fut abolie.

Les habitants de dix-neuf des vingt-neuf maisons occupées en 1966 à Purfleet dépendaient essentiellement ou exclusivement d’aides financières. Il s’agissait de

---

303 Patricia Davis-Hurst, *Sunrise Station*, [La Station du Soleil Levant], 1996, p. 92.
304 Davis-Hurst, *Sunrise Station*, p. 92.
pensions pour personnes âgées, pour les invalides ou pour les veufs ou veuves, d’allocations de chômage, de rations ou d’allocations familiales payées en application de la loi pour l’assistance aux enfants. En 1966, la communauté de Purfleet avait l’un des taux de chômage le plus élevé des communautés des stations institutionnelles de Nouvelle-Galles du Sud. La communauté de Purfleet avait désespérément besoin d’une nouvelle intervention directe et innovante du gouvernement pour que sa situation s’améliore. La solution la plus commune consistait alors à émigrer dans les métropoles du sud (Newcastle et Sydney) pour y trouver un emploi ou à créer des emplois pour les hommes aborigènes de la région dans des exploitations forestières sponsorisées par le Gouvernement.

Russell Saunders

Certains Aborigènes adoptèrent une approche plus créative au problème du taux élevé de chômage. Russell Saunders qui avait grandi à Purfleet et était le petit-fils du Pasteur Bert Marr et le fils de Faith et Horace Saunders, commença à accompagner sa mère aux classes de poterie pour femmes. Il voulait s’occuper car il n’avait pas réussi à trouver un emploi après avoir quitté l’école à la fin des années 1970.

Il s’intéressa tellement aux céramiques qu’il obtint une bourse pour étudier et travailler avec Adele North à Taree. Il dépassa rapidement tout ce qu’elle pouvait lui apprendre. Il travailla ensuite dans la maison de ses parents sur la route Woola, près des cours de golf de Taree où il établit son propre four pour y cuire ses céramiques. Sa première exposition principale dans les Rocks, à Sydney, et une autre, plus tard, à Taree furent particulièrement réussies. Son travail créatif était centré sur des sculptures en céramique de lézards, serpents et animaux sur bûche, vernis d’ocre et de vert clair. En 1984, le Département d’éducation de Nouvelle-Galles du Sud le nomma enseignant itinérant en céramique pour travailler dans les lycées de Taree, Chatham et Kempsey, ainsi que dans des écoles publiques locales et autres écoles au nord de la vallée de la Manning. Horace, le père de Russell était un pêcheur local professionnel, installé à son compte, qui avait trimé pour vivre décentrement.

305 Long, Les Stations Aborigènes, p. 52.
Russell Saunders naquit le 7 mars 1954, époque pendant laquelle ses parents, Faith et Horrie vivaient dans la réserve de Purfleet. Russell avait été très influencé par son grand-père, le Pasteur Bert Marr, homme altruiste qui aimait son peuple et se consacrerait à la défense de leurs intérêts. Il était le quatrième de dix enfants et il avait eu une enfance heureuse dans un environnement familial stable, attentionné et uni. À l’école publique de Taree il avait été confronté aux attitudes ignorantes et racistes qui prévalaient alors. Même si la vie dans l’environnement scolaire hors de la réserve était à plusieurs titres difficile, il retrouvait chaque jour en rentrant chez lui un environnement familial sécurisant et affectueux.

On déplaça la famille dans une maison qui se trouvait à quelques kilomètres de la réserve, mais peu de temps après, Horrie Saunders décida de donner à ses enfants un bon départ dans la vie. Avec un peu d’aide, il obtint un prêt pour acheter son propre terrain et faire construire une maison sur la route de Woola, de l’autre côté de la ville, maison où il vit avec sa femme encore aujourd’hui.

Russell alla au lycée de Taree et n'eut aucun problème à se faire des amis mais il trouva les études difficiles. En effet, malgré son intelligence et ses facultés créatrices, il avait un problème particulier d’apprentissage de la lecture et de l’écriture. Dès qu’il en eut la possibilité, il quitta l’école sans avoir résolu cette difficulté. Il se contenta alors de pêcher avec son père ou de travailler aux champs. En tant qu’adultes, tous ses frères et sœurs contribuèrent à long terme à l’économie de la vallée de la Manning dans l’industrie du bâtiment, les professions de santé et l’enseignement.

En 1973, Russell épousa Laraine un an après l’avoir rencontrée dans un camp de jeunes. Il commença alors un apprentissage d’ouvrier en briqueterie et eut de bons résultats dans tous les aspects du travail manuel, mais rencontra de grandes difficultés lors des examens théoriques obligatoires. En 1981, il fut invité à intégrer le cours de poterie organisé à Purfleet pour les femmes aborigènes.

Le reste est une histoire de grands succès. En 1982, il organisa une exposition réussie dans la Galerie des Collectionneurs d’Argyle dans les Rocks, à Sydney, qui fut suivie d'une autre en solo à l’école de Taree la même année. L’année précédente, il avait participé à une exposition plus petite avec d’autres potiers, Adele North et Lisa Verditch, à la Galerie d’Art de Forster. En 1983, il participa à une exposition collective
à la Galerie de Possum Brush et à une exposition en solo au lycée de Taree. D’autres expositions dans différents endroits suivirent. Ses services en tant qu’enseignant de céramique devinrent de plus en plus demandés par différentes sections de la communauté de la vallée de la Manning.

En 1985, le Conseil des Terres Aborigènes de Purfleet l’invita à occuper le nouveau poste de Coordinateur/Leader des Jeunes. Il s’acquitta de ses fonctions avec beaucoup d’enthousiasme et d’équilibre. Pendant les six années qui suivirent, il démontra sa grande aptitude à traiter les jeunes sur un pied d’égalité et il réussit à forger de forts liens d’amitié avec eux. Il représentait un modèle remarquable. La charge de travail était énorme car il s’occupait de plusieurs centaines d’enfants.


Sa réputation de sculpteur et artiste talentueux s’est répandue et des étrangers du monde entier ont acheté son oeuvre, laquelle fait désormais partie de plusieurs collections privées. En 2000, on choisit Russell pour porter la torche olympique sur la partie du trajet Taree - côte mi-nord et il apprécia cet honneur.

******

308 Interview et discussion de l’auteur avec Russell Saunders, 7 mars 2001 ; *Yesterday, Today and Tomorrow. Russell Saunders, Artist*, catalogue produit par Michael Druce.
À partir des années 1960, la communauté de Purfleet s’associa plus étroitement avec le centre ville que bien d’autres communautés des stations institutionnelles de Nouvelle-Galles du Sud ne le firent. Par exemple, Purfleet dépendait de Taree pour les services de santé et d’éducation. La plupart des habitants de Purfleet faisaient aussi leurs courses à Taree. Le processus d’intégration dans les écoles de la ville avait commencé en 1953 quand dix-neuf élèves de l’école de la station allèrent à l’école primaire publique et six autres au lycée public de Taree. Les premières années de classes primaires continuèrent à être enseignées à l’école de la station pendant plusieurs années. En 1965, tous les enfants en âge scolaire étaient scolarisés à Taree, dont treize au lycée, où ils se rendaient en bus. Un projet prévoyait alors d’établir une crèche à Purfleet conformément au “Projet Sauver les Enfants”. 309

Les changements administratifs décidés par le gouvernement de Nouvelle-Galles du Sud de 1965 signifiaient que l’administrateur du Conseil de la station de Purfleet devenait un assistant social responsable de la région qui s’étendait de Port Macquarie au nord à Port Stephens au sud. Ses responsabilités couvraient non seulement la réserve de Purfleet mais aussi celle de Forster et une autre plus petite à Karuah. L’assistant social continuait à vivre à Purfleet sous la direction de l’assistant social de la région de Kempsey. Comme nous l’avons déjà mentionné, le poste de “matrone” de Purfleet avait été aboli sous l’autorité de l’ancien Conseil. 310

Vers 1985, un mouvement novateur de rééducation des enfants aborigènes lors de Camps de Culture se mit en place, avec le soutien des communautés aborigènes de Purfleet et des environs. Ce mouvement s’avéra très positif pour le développement des enfants aborigènes :

On dirait qu’il n’existe pas de limites au travail fourni par les membres awabakals au bénéfice de leurs jeunes. Ils sont déterminés à ce que la culture et l’héritage aborigènes survivent et qu’ils ne se perdent pas aussi facilement que ce qu’ils l’ont été depuis la colonisation blanche.

Ils organisent régulièrement des camps de culture – comme celui de septembre dernier où plus de cinquante jeunes locaux

se retrouvèrent pendant les vacances scolaires à Saltwater près de Taree et à Crescent Head, près de Kempsey.

Bob Campbell (Dunghutti) et Bert Marr (Birripai) encadraient avec l’aide de John Saunders les cours de culture. Le programme comprenait des visites de sites traditionnels, l’enseignement de chansons et de danses traditionnelles et la fabrication de boomerangs traditionnels. Le clou du séjour avait été le spectacle donné par les jeunes danseurs dunghuttis qui étaient rejoints par les danseurs traditionnels awabakals.

Deux autres camps furent organisés à Wollombi en janvier avec la participation d’environ soixante élèves des écoles primaires et secondaires de Newcastle, Raymond Terrace, Karuah et Taree. Les Awabakals disent que l’aspect le plus important de ces camps de culture consiste à « regrouper les enfants Kooris pour qu’ils puissent établir des liens d’amitié et leur identité aborigène ».


Le centre médical de Gillawarra fut établi en 1980 à Purfleet pour offrir des services de santé à ses résidents et plus tard aux Aborigènes de toute la vallée de la Manning, ainsi que de Gloucester et de Forster. On peut le considérer comme le prolongement des initiatives prises depuis le milieu des années 1960.


---

servi auparavant de local de réserve à rations. Le centre était ouvert aux bébés et à leurs mères tous les mardis de neuf heures à treize heures. Plus tard, on transféra la clinique dans l’ancien bureau de l’administrateur de la réserve.


Un docteur de l’hôpital était de garde à la Clinique de Purfleet tous les mardis après-midi et un gynécologue y venait tous les mercredis après-midi. Certains docteurs envoyés à la Clinique étaient des étudiants en médecine de l’Hôpital Royal du Littoral Nord [Royal North Shore Hospital]. En cas de nécessité, d’autres docteurs de l’hôpital du district de Taree étaient aussi de garde. En 1972, Fred Hollows, du Centre Médical de Redfern de Sydney, dirigea une étude sur la santé des Aborigènes à Taree. Il recommanda l’établissement d’un service médical indépendant dans la station de Purfleet elle-même pour que ses habitants puissent s’y rendre plus facilement.

Le 30 juin 1980, le centre médical de Gillawarra fut mis en place avec comme administrateur honoraire Les Davis, le fils de Patricia Davis-Hurst. Le 5 novembre une demande d’enregistrement en tant que société fut déposée au registre des sociétés aborigènes. Le centre médical de la société aborigène de Gillawarra fut établi le 18 février 1981. Les premiers directeurs et les membres fondateurs de ce Conseil étaient Patricia Davis-Hurst en tant qu’aide-soignante aborigène, Jennifer Dumas, Lorraine

Mercy, Norma Clarke, Sharon Simone, Elsie Allen et Shirly Morris ; un conseil entièrement composé de femmes d’ascendance aborigène dont le prestige était grand dans la communauté locale. Gillawarra fut établi en tant que centre médical permanent capable en tant que tel de former des aides-soignants aborigènes de la communauté locale. La priorité était donnée aux programmes préventifs et à l’éducation de la communauté sur l’importance de la santé. Le service médical était disponible vingt-quatre heures sur vingt-quatre et sept jours sur sept. Gillawarra se développa rapidement et Norma Clarke, Lorraine Mercy, Colleen Ping et Tracey Davis y travaillèrent toutes en tant qu’aides-soignantes à temps complet ou partiel. Les consultations des patients étaient entièrement remboursées par la sécurité sociale et une voiture était disponible pour assurer les transports des patients aborigènes de chez eux jusqu’au centre médical. Dans un premier temps, seul un petit bâtiment était disponible pour le centre médical de Gillawarra et il s’agissait ironiquement de l’ancien bureau de l’administrateur de la réserve construit en 1949.

Les émeutes raciales de 1979

Le matin du vendredi 17 août 1979, à dix heures environ, un important groupe d’hommes, de femmes et d’enfants aborigènes frustrés et en colère commença à se rassembler en signe de protestation dans le parc de la reine Elizabeth de Taree. La réaction de la police locale fut immédiate, elle essaya de briser le rassemblement. Les gens s’étaient réunis à la suite d’un incident qui avait eu lieu le vendredi soir précédent. Un petit groupe de jeunes aborigènes avait été attaqué et sérieusement agressé par un gang de jeunes hommes blancs. Le petit groupe d’Aborigènes, dont les plus jeunes avaient dix ans, rentrait chez eux, à Purfleet, à pied après être allé dans une discothèque en vogue de Taree. Ils marchaient le long de la rive près de l’hôtel “Poplars”, tard dans la soirée du 10 août 1979, quand un gang armé de piquets de clôture les attaqua. Un garçon de onze ans eut un bras cassé, une jeune femme enceinte fut lourdement frappée dans le dos avec un piquet et un jeune garçon tomba inconscient après avoir reçu un coup sur la tête et souffrit plus tard d’une commotion cérébrale. Plusieurs membres du groupe finirent à l’hôpital.

312 Davis-Hurst, La Station du Soleil Levant, pp. 95-163.
Le gang était composé de douze ou treize hommes blancs d’environ dix-huit ans qui avaient excessivement bu lors de leur soirée à “Poplars”, un hôtel en vogue de Taree. Ils s’étaient ensuite allongés dans les buissons bordant la rive, guettant le passage du groupe d’Aborigènes. Comme tous les vendredis soirs, les jeunes Aborigènes étaient allés à la discothèque du Club de Voile de la rivière Manning qui se trouvait aussi sur la rive.

À la suite de l’attaque du 10 août, Mme Patricia Davis-Hurst, une aide-soignante aborigène de Purfleet, envoya au Manning River Times une lettre qui fut publiée le mardi 14 août 1979. Elle avertissait que l’incident qui avait eu lieu et au sujet duquel la police n’avait pas agi, était un cas évident de discrimination raciale. Elle craignait qu’il n’y ait une effusion de sang si rien n’était immédiatement fait pour arrêter les attaques en gang des Aborigènes de Purfleet dans le centre ville de Taree et ses alentours. Elle pensait que les Aborigènes n’allayaient pas laisser leurs enfants se faire attaquer sans réagir. Les gens de Purfleet savaient aussi qu’un groupe composé d’hommes de Taree et de quelques autres venant de l’extérieur voulait empêcher l’entrée des Aborigènes locaux dans les discothèques, à la patinoire et dans les clubs de la ville. Patricia Davis-Hurst insistait sur le fait que les Aborigènes doutaient que le respect de la loi puisse être imposé dans de telles situations.

En raison de son inquiétude, elle organisa une réunion entre la police locale et un groupe de parents aborigènes à l’extérieur de la Clinique de Purfleet le mercredi 15 août. Deux officiers de police, les Sergents Burke et Carroll, étaient présents. Lors de la réunion, les parents ressentirent que les deux policiers accueillaient leurs plaintes d’une manière dédaigneuse et peu coopérative. La réunion ne réussit pas à régler le problème. De tels efforts ne pouvaient suffire à baisser l’extrême tension qui dominait les relations interraciales et la situation restait explosive.

La foule qui était arrivée au parc de la reine Elizabeth, le vendredi 17 août pour manifester contre l’attaque de la semaine précédente, ne fut pas dispersée par la police avant le samedi 18 août vers quatorze heures. Le soir du vendredi 17, les enfants aborigènes allèrent comme d’habitude à la discothèque du Club de Voile Vee Ess. La foule de la manifestation se déplaça du parc à l’extérieur de la discothèque elle-même, malgré les efforts de la police pour l’en empêcher. Les parents et les familles aborigènes
voulaient se venger des événements de l’attaque du vendredi soir précédent. Ils étaient
d’une humeur irritable. Une mêlée sauvage de longue durée se déclencha rapidement
près du Club et sur la rive entre la police, les manifestants aborigènes et quelques clients
du Club de Voile Vee Ess. On estimait le nombre d’Aborigènes à environ cent
cinquante. D’autres bagarres isolées éclatèrent aussi, se répandant tel un feu d’un bout à
l’autre de la ville alors que la situation en ville se dégradait. Des vitrines furent brisées
dans la rue Victoria du centre ville ; des poubelles furent renversées à différents
endroits, des voitures et des véhicules de police furent gravement abîmés dans
l’échauffourée. La police arrêta plusieurs Aborigènes qui avaient participé aux
manifestations et les inculpèrent. La mésentente se propageait dans toute la ville aussi
vite qu’une contagion.

Les incidents reçurent une couverture médiatique importante qui ne fit qu’attiser
la situation explosive. Les réactions de la police envers les Aborigènes semblaient avant
tout influencées par des “clichés négatifs qui persistaient” et une incompréhension totale
qui s’était malheureusement déjà manifestée dans plusieurs situations difficiles. La
police insistait sur le fait que l’attaque des enfants aborigènes du vendredi précédent ne
leur avait pas été signalée ; en l’absence d’une telle plainte, la police ne pouvait rien
faire. Les leaders aborigènes déclaraient que la police avait laissé faire le passage à	

À la suite de la mêlée prolongée à l’extérieur du Club de Voile Vee Ess,
plusieurs plaintes furent déposées par la police contre onze Aborigènes qui avaient
participé à la manifestation : neuf plaintes pour réunion non autorisée, treize plaintes
pour attaque contre la police, trois plaintes pour résistance lors d’une arrestation, deux
plaintes pour faire obstacle à la police dans l’exécution de ses devoirs, trois plaintes
pour dommages intentionnels sur des véhicules de police, huit plaintes pour attaques de
civils, trois plaintes pour dommages matériels sur des véhicules de civils et deux
plaintes pour dommages intentionnels à la propriété. Trois femmes aborigènes, âgées de
vingt à vingt et un ans, et quatorze hommes aborigènes, âgés de seize à trente-trois ans,
comparurent devant le Tribunal en session des juges de paix. D’après un expert
juridique, John McCorquodale, certaines de ces plaintes criminelles étaient d’une nature
des plus inhabituelles et n’étaient que très rarement utilisées. Pour les Aborigènes
concernés, il s’agissait avant tout d’« outils d’oppression ». Les relations entre la police et les Aborigènes avaient été rarement harmonieuses et ces incidents ne faisaient qu’approfondir le fossé de méfiance réciproque et d’incompréhension. Cette animosité était exacerbée par une meilleure connaissance des Aborigènes locaux de leurs droits grâce à des facilités de recours aux aides légales.

La suite donnée aux plaintes lors de la session des juges de paix du tribunal de Taree fut la suivante : onze personnes furent inculpées pour réunion illégale et condamnées à payer des dommages intérêts en plus d’une amende d’un montant de cent cinquante à deux cents dollars par personne. Les vingt-deux plaintes pour dommages intérêts s’élevaient à un montant légèrement inférieur à cinq mille dollars qui fut également partagé entre les défendeurs. On condamna tous les défendeurs à payer des amendes supplémentaires pour d’autres délits et on leur ordonna de payer des dommages intérêts additionnels.

Pat O’Shea, en tant que coordinatrice de détachement et Harry Penrith (plus tard ‘Burnum Burnum’) en tant qu’officier de liaison pour le Commission Parlementaire sur les Aborigènes de Nouvelle-Galles du Sud de l’Assemblée Législative se rendirent à Purfleet peu de temps après l’incident. Ils interviewèrent les différentes parties intéressées dans la soirée du 17 août. Ces deux éminents Aborigènes écrivirent un rapport intitulé “Visite de Purfleet” dans lequel ils condamnaient les méthodes inappropriées que la police avait employées pour gérer la situation.

D’autres incidents déplaisants eurent lieu la même année moins de deux mois après l’échauffourée de la discothèque du Club de Voile. L’un d’eux eut lieu dans la soirée du samedi 13 octobre 1979, à la foire de Taree. Un assez large groupe d’enfants aborigènes, de huit à dix-neuf ans, pourchassa, maltraita, insulta et attaqua des enfants blancs. Une jeune fille aborigène de quatorze ans et deux garçons aborigènes de quatorze ans comparurent pour répondre à cinq plaintes.

315 Davis-Hurst, Les Stations Aborigènes.
L’incident commença à la foire vers vingt-deux heures trente quand une jeune fille aborigène, la défenderesse, accompagnée de deux ou trois de ses amies, vola le bracelet d’une jeune fille blanche de treize ans, qui était avec ses amies. Quand la jeune fille protesta et le reprit, les filles aborigènes la poussèrent et l’attaquèrent. Quinze autres enfants aborigènes vinrent en renfort et commencèrent à lui crier et à lui hurler des insultes. Quand un groupe de garçons blancs vint à l’aide de la jeune fille et de ses amies, ils furent eux aussi insultés. Les jeunes filles blanches furent alors poursuivies et attaquées par les enfants aborigènes.


Les émeutes raciales et les conflits de 1979 démontraient que les gens de Purfleet appartenaient à une communauté isolée, une communauté géographiquement placée en marge de la société, dont les membres occupaient les soi-disant terres et logements du gouvernement, souffraient de chômage chronique et d’alcoolisme, avaient de faibles niveaux de santé et de réussite scolaire, et éprouvaient des sentiments de honte, d’impuissance et de persécution. De tels sentiments d’aliénation étaient le résultat indéniable des relations historiques, en particulier de l’exclusion forcée des membres Biripi et des autres nations de leur culture traditionnelle et de leur exclusion forcée de la société moderne. On les avait poussés à se réfugier derrière les clôtures des terres défrichées alors que les éleveurs et les agriculteurs envahissaient la vallée de la rivière Manning. Les Aborigènes avaient été exploités en tant que main-d’œuvre bon marché et ils avaient été livrés aux caprices des saisons sur le marché de l’emploi. La mécanisation des fermes avait dramatiquement réduit la demande d’ouvriers saisonniers entraînant un chômage structurel important parmi les Aborigènes. L’influence de ces relations historiques était encore perceptible en 1980 avec un standard de vie des gens de Purfleet en dessous de la moyenne. Les habitants de Purfleet éprouvaient alors une haine et un ressentiment croissants envers la population blanche de Taree, qui symbolisait la société dominante. Les émeutes d’août 1979 prouvaient que les gens de Purfleet avaient encore
le sentiment d’être victimes d’une exclusion forcée de la part de la société rurale capitaliste blanche de la vallée de la Manning.

Purfleet était alors une organisation aborigène qui s’autogérait et qui s’appelait la “Coopérative de Purfleet”. La coopérative avait un titre de bail emphytéotique de quatre-vingt-dix-neuf ans sur les trente-huit maisons et les propriétés communes de ce qui était avant la station et la réserve aborigène de Purfleet. Le titre de propriété foncière libre avait été assigné à la compagnie de gestion des terres aborigènes. Trente-six bâtiments se trouvaient à l’ouest et cinq à l’est de la voie rapide du Pacifique qui coupait le campement en deux.

D’après McCorquodale, en 1979-1980, les maisons de Purfleet donnaient aux personnes de passage une impression de délabrement avec leurs nombreuses vitres cassées et leur peinture défraîchie. Les routes du campement de la coopérative avaient des nids de poule et on ne pouvait y trouver ni téléphone public, ni lampadaire. À cette époque-là, deux cent quatre-vingts enfants y habitaient et il ne faisait aucun doute qu’un problème majeur existait. Purfleet commençait à avoir la réputation de produire de jeunes délinquants. Les délits les plus communs étaient le vol à l’étalage, le vol ou le cambriolage avec effraction.317 Un problème majeur se posait.

**Patricia Davis-Hurst**

Patricia Davis-Hurst naquit à Purfleet au milieu du village et elle grandit dans la mission. À cette époque-là, la mission était entourée de broussailles et entre quinze et vingt familles vivaient dans la Réserve. Sa mère accoucha avec l’aide de sa tante, Kate Dumas, qui agissait en tant que sage-femme pour la plupart des familles de la réserve. Sa mère et son père étaient Margaret et Leslie Maher. Le nom de jeune fille de sa mère était Margaret Dumas et le grand-père maternel de sa mère était Charles Dumas, un des remarquables joueurs de criquet aborigènes qui participa au tour d’Angleterre de 1868.

La mère de Patricia, Margaret, avait deux sœurs (Stella et Jean) et trois frères Eric, Forster et Fred. Ilsformaient une famille très heureuse. Après être restée quelque

---

temps à Purfleet, la famille déménagea pour la colline de Brown où ils vécurent dans les broussailles avec environ quinze à vingt familles aborigènes. Ils furent tous, en fin de compte, forcés à s’installer à nouveau à Purfleet. Après un certain temps, le père de Margaret déménagea avec sa famille à Forster où sa femme, Anne (née Clarke) tomba malade. Le 11 juillet 1918, elle mourut d’un cancer à l’âge de vingt-cinq ans.

Après sa mort, Lester Dumas, le père de Margaret, alla à Tamworth avec trois des enfants, y compris Margaret, pour y chercher du travail. Les autres enfants restèrent avec des membres de la famille. Il trouva un travail de coupeur de millet. Malheureusement, ils attrapèrent tous les quatre la grippe lors de l’épidémie de 1919. Margaret et les deux autres enfants survécurent mais leur père mourut à l’hôpital. Margaret avait seulement neuf ans.

Après la mort tragique de leur père, les trois enfants furent envoyés dans la maison pour enfants de Singleton. À la suite de la fermeture de la maison de Singleton quelques mois plus tard par le gouvernement de Nouvelle-Galles du Sud, Jean et Margaret furent transférées à la maison des filles de Cootamundra alors que Forster était envoyé à la maison pour garçons de Kinchela. Plus tard, Margaret raconta ses expériences et celles de sa sœur à Cootamundra:

J’étais terrifiée, non pas pour moi mais pour ma sœur, Jean, qui n’était pas très forte. J’avais l’habitude de faire son travail en plus du mien. La matrone de la maison était une personne cruelle. Rien ne lui plaisait, sans aucune raison, elle donnait des coups de ceintures à certaines filles avec une sangle. Je lui tenais toujours tête, même si je recevais de nombreux coups de ceinture et passais de nombreuses nuits enfermée dans un placard noir. 318

À Cootamundra, Margaret reçut une éducation de base très élémentaire et suivit une formation qui lui permit, comme elle le dit judicieusement, de devenir une servante « pour les riches propriétaires de station de moutons et de bovins ». Elle se rappelle devoir se lever à cinq heures du matin pour traire les vaches quel que soit le temps. L’endroit était chaud en été et froid en hiver. Aucune de ses compagnes ne portait de

318 Davis-Hurst, La Station du Soleil Levant, p. 33.
chaussures et la plupart d’entre elles souffraient d’engelures.\textsuperscript{319} La mère de Patricia Davis-Hurst faisait donc partie de la génération volée du début du vingtième siècle.

Patricia était le troisième enfant de Margaret et Leslie Maher, son frère ainé était Geoffrey et sa sœur ainée Vilma. Bien que la vie paraissait « plutôt agréable » à Patricia quand elle grandissait, elle réalisa plus tard les sévères restrictions de la réserve et leur impact sur la vie de tous les jours.\textsuperscript{320} Sa famille s’installa à Newcastle pour que son père puisse travailler dans l’industrie des crevettes. Elle alla donc, au lycée local de Waratah pendant deux ans avant de retourner à Purfleet. Pour Patricia, aller au lycée fut une expérience traumatisante en raison des différences de traitement et de programme scolaire avec ce qu’elle avait connu à Purfleet ; d’autant plus que seul un petit nombre d’enfants aborigènes s’y trouvaient parmi un grand nombre d’enfants blancs. Le racisme à l’école rendit cette expérience pénible.

Patricia Davis-Hurst se maria à un très jeune âge à Reg Davis et éleva six enfants. Plus tard, ils se séparèrent et puis divorcèrent. Elle se distingua comme un leader de la communauté qui défendait des principes fermes et bien définis. Elle partagea sa vie avec Ron Ridgeway pendant trente ans avant qu’ils ne se séparent dans de tristes circonstances. Elle épousa ensuite Ray Hurst. Les Aborigènes du district commencèrent à lui raconter leurs soucis et leurs problèmes et elle prit petit à petit le rôle officieux de conseillère, d’assistante sociale, d’infirmière de la communauté et d’officier de liaison avec les services pénitentiaires. En 1975, elle fut nommée aide-soignante aborigène par le Département de la Santé de Nouvelle-Galles du Sud. À cette époque, elle s’était déjà occupée, en tant que leader, d’une variété de problèmes sociaux et de santé touchant les Aborigènes locaux et elle avait travaillé sans relâche pour eux. En 1983, elle partit travailler dans le Centre socio médical de la communauté de Taree et y resta jusqu’à sa retraite en 1990.

Entre 1975 et 1990, elle s’occupa avec résolution d’affaires diverses qui concernaient la communauté. En 1980, elle fonda le Service de Santé Aborigène de Gillawarra (maintenant Biripi). En 1983, elle mit en place la Coopérative Wonnai qui plus tard ouvrit un centre de communauté dans le théâtre de plein air abandonné de

\textsuperscript{319} Davis-Hurst, \textit{La Station du Soleil Levant}, p. 33.
\textsuperscript{320} Davis-Hurst, \textit{La Station du Soleil Levant}, p. 50.
Taree. La Coopérative Wonnai fonctionna avec succès jusqu'à sa fermeture en 1989 en raison de difficultés financières. Un autre projet de la coopérative Wonnai fut un programme radio de trois heures produit par la radio 2BOB-FM et par le mari de Patricia, Ray Hurst. Pendant dix ans, le programme de Ray comprenait de la musique country aborigène, des nouvelles et des affaires courantes. Le programme fut le précurseur de l'actuel Service média aborigène de Gillawarra.

On remit à Patricia Davis-Hurst l’Ordre de l’Australie en tant que membre de la division générale, AM, pour services rendus à la communauté aborigène. Elle avait reçu auparavant la médaille de “1985 Times – Telecom Advance Australia” pour sa contribution à la communauté de Purfleet-Taree. Elle était aussi le directeur local des services légaux aborigènes, un juge de paix et un membre du Conseil de la Commission des Logements de Taree.321

*****

Depuis le début des années 1960, des leaders remarquables se sont succédés dans la vallée de la Manning : Ella Simon, Margaret Maher, Alice Briggs, Bert Marr Junior, Patricia Davis-Hurst, Horrie Saunders, John Clark, Russell Saunders et plusieurs autres. Ils ont tous travaillé pour améliorer les conditions de vie des Aborigènes : santé, éducation, emploi, aide sociale, formation et perfectionnement. Ils ont tous accompli un travail formidable, mais ils ont tous aussi connu la défaite, le désespoir, les conflits, le surmenage, le stress et l’épuisement. Néanmoins, ils ont collectivement et individuellement construit un meilleur avenir pour les communautés aborigènes de la Manning, malgré toutes les difficultés et les barrières. « De nombreux pas ont été franchis, il en reste encore de nombreux à franchir. »

Les Aborigènes de la Manning et le gouvernement local

Depuis au moins vingt ans ou plus, le Conseil de la municipalité du Grand Taree s’est intelligemment efforcé à briser les barrières qui ont longtemps existé entre les communautés noires et blanches de la Manning et à développer un meilleur accès pour tous aux services de la communauté. Cet objectif a été atteint grâce à des projets et des

décisions clairement énoncés qui ont contribué à créer un meilleur environnement pour tous les résidents de la vallée. Le conseil a continuellement soutenu les progrès de la communauté indigène dans son ensemble. Ces contributions doivent être reconnues en terme historique. De nombreuses initiatives actuelles remontent à des politiques du conseil qui ont été développées récemment. La participation du conseil dans la vie de la communauté aborigène a permis de maintenir une continuité et un dialogue judicieux. Les engagements bi-partisans du conseil ont porté leurs fruits et ont manifestement permis de créer un bien meilleur climat pour le progrès et la réussite des tentatives futures. Comme Henry Reynolds, le célèbre historien de l’Australie aborigène, l’a reconnu, certains des succès les plus étonnants du mouvement de réconciliation à travers l’Australie ont eu lieu au niveau des municipalités, dans les villes de campagne.

Le conseil de la municipalité du Grand Taree se pose en modèle de la pensée vers l’avant et de la politique possible pour créer de meilleures conditions de vie pour les citoyens aborigènes locaux. Son approche et ses décisions ont devancé de nombreuses initiatives urbaines de métropoles australiennes, puisqu’il a réussi à résoudre les grands et les petits problèmes posés par les relations communautaires interraciales, en respectant le contexte et les valeurs contemporaines. L’importance du dialogue entre les gens a constamment été soulignée et il a été effectivement maintenu pendant plus de vingt ans.

À la suite des émeutes raciales de 1979 qui ont déjà été décrites, le maire du conseil municipal de Taree de l’époque, John Churton, s’était efforcé de trouver des réponses aux problèmes brûlants qui existaient alors et à chercher une solution équitable et permanente à ce conflit qui satisfait toutes les parties. Dans un premier temps, il essaya d’organiser une série de réunions urgentes avec les Aborigènes dans les locaux de la mairie. Elles échouèrent. La plupart des Aborigènes locaux et des leaders étaient réticents à venir aux réunions tenues dans un endroit qui symbolisait ce qu’ils percevaient comme étant le centre du pouvoir politique blanc et qui était un environnement qu’ils ne connaissaient pas et dans lequel ils étaient mal à l’aise et se sentaient aliénés.

Le maire Churton demanda alors conseil sur la façon de procéder auprès de l’assistante sociale de la communauté, Mave Garlick (plus tard Richardson). Suivant ses
suggestions, un procédé entièrement nouveau fut mis au point : des réunions officieuses régulières seraient organisées à Purfleet à des moments opportuns. Pour les Indigènes locaux, Purfleet était encore considérée comme la mission aborigène et elle leur remémorait l’histoire locale de la communauté aborigène depuis les premiers jours du vingtième siècle. Ces réunions ou forums organisés à Purfleet permirent d’ouvrir de nouvelles façons de communiquer et d’échanger qui ont permis de maintenir le dialogue avec succès jusqu’à nos jours. En choisissant de se réunir à Purfleet, on donnait aux Aborigènes et à leurs leaders un nouveau sentiment de confiance et de contrôle et un sentiment d’équité dans leur discussion des problèmes locaux. Cela leur permettait, peut-être, pour la première fois, d’échanger sur un pied d’égalité un dialogue sérieux avec les personnes blanches locales.

En 1981, on fusionna les trois conseils municipaux locaux de la vallée de la Manning pour former le conseil de la municipalité du Grand Taree. Le nouveau conseil continua à organiser régulièrement des réunions à Purfleet. Mave Garlick était directement responsable de l’organisation des réunions qui portaient sur une grande variété de sujets et de problèmes contemporains. Elle encourageait une participation active d’une part des leaders de la communauté aborigène dans des domaines divers et d’autre part du conseil et de ses représentants civils. Cet échange d’idées s’avéra stimulant et leur permit de prendre de bonnes initiatives qui étaient volontiers adoptées ou endossées. Malgré de tels progrès dans la compréhension des communautés, 1986 fut, sur la scène locale, une année marquée par une nouvelle vague de graves tensions raciales et de conflits.

Sur les conseils de Mave Garlick, le conseil demanda au gouvernement de l’État et au gouvernement fédéral de financer cinquante pour cent d’un poste à plein temps d’un travailleur social aborigène. Cette demande commença un long processus de plaidoyers à des niveaux plus élevés que la municipalité. Le conseil affirme qu’il a été le premier conseil municipal en Australie à financer un poste à durée indéterminée qui permettait à un travailleur de la communauté aborigène d’être directement employé par la municipalité. Cependant, le poste resta pendant un certain temps un projet financé à court terme.
Le nouveau poste de travailleur de la communauté aborigène fut brièvement occupé par une personne extérieure à la communauté locale, mais en mars 1987, John Clark, un résident aborigène local occupa le poste. Il travailla pour le conseil pendant plus de quatre ans avant qu’on lui offre un poste de titulaire à Centrelink, la sécurité sociale. On le nomma ensuite directeur du conseil local des terres aborigènes de Purfleet/Taree. John Clark innova sur le terrain des relations Noirs-Blancs. Il travaillait harmonieusement, à tous les niveaux, avec les officiers non aborigènes du conseil. Après cinq ans de lutte il fut titularisé, son poste étant cofinancé par le conseil et le département des services de communauté de Nouvelle-Galles du Sud. En 1990, John Clark et Mave Garlick étaient invités à la quatrième conférence annuelle de l’association des gouvernements locaux du Territoire Nord à Palmerston au sujet du poste du travailleur de la communauté aborigène de Taree – une innovation réussie qui n’était pas alors bien connue des autres gouvernements. Mave Garlick parla de « l’apaisement des conflits de communauté » alors que John Clarke expliqua son nouveau rôle dans le conseil en tant que travailleur de la communauté aborigène.


Quand John Clark prit son autre poste dans le Conseil local des terres, il fut remplacé par Pamela Paulson qui avait commencé à travailler au Conseil en tant qu’officier aborigène de liaison en juillet 1991. Les deux officiers travaillaient en étroite collaboration avec Mave Richardson pour développer de nouvelles stratégies et construire des ponts pour faciliter le développement de la communauté et sa croissance.

Plusieurs conseils municipaux locaux avec une population locale aborigène importante ont suivi l’exemple établi par la municipalité du Grand Taree concernant les relations avec la communauté aborigène et leur développement. Depuis que le programme du conseil a été en place dans la Manning, un grand nombre de groupes de

---

322 Various newspaper clippings and extracts from conference proceedings in the private collection of the author.
Chapitre 10

Réconciliation

« Notre rêve ne cessera jamais d’exister…une période de changement est arrivée. »


Le processus de réconciliation vise à améliorer les relations entre les Aborigènes et les Insulaires du détroit de Torres et les Australiens non aborigènes dans toute l’Australie, y compris la région de la Manning. Une meilleure compréhension de l’histoire et des cultures des Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres devrait permettre d’établir des relations plus saines et plus approfondies. Il faudra aussi reconnaître clairement l’étendue de la dépossession des terres et des eaux, de l’expropriation de la terre et des sérieux handicaps que les Indigènes ont rencontrés et rencontrent toujours dans la société australienne. Pendant la décennie qui a précédé le centenaire de la Fédération australienne de 2001, on a particulièrement insisté sur les préjugés que les Aborigènes ont dû et doivent encore affronter. En ce vingt et unième siècle, une véritable réconciliation attesterait de la maturité de tous les Australiens.


Sir Gustav Nossal, vice-président du conseil pour la réconciliation aborigène, naquit le 4 juin 1931 à Bad Ischl en Autriche. Arrivé en Australie alors qu’il était enfant, il fut éduqué au collège de Sydney St Aloysius, puis aux universités de Sydney et de Melbourne. En 1965, on le nomma à deux postes, celui de professeur et chef du département de biologie médicale de l’Université de Melbourne et celui de directeur de l’Institut de Recherche Médicale de Walter et Eliza Hall. Nossal est un immunologiste de renommée internationale avec de nombreuses publications à son actif. Sir Gustav Nossal est aussi très intéressé par la culture et la santé aborigènes.

Lors de sa première réunion à Canberra en février 1992, le conseil se mit d’accord sur une vision de la société australienne en 2001 qui reconnaîtrait l’importance de l’héritage des Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres, respecterait la terre et assurerait la justice et l’égalité pour tous. Cette philosophie était très ambitieuse tout en étant vague. Pour faciliter la réconciliation, huit points clés avaient été identifiés dont celui consistant à mieux comprendre l’importance de la terre et de la mer dans la société des Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres ; celui de promouvoir une meilleure connaissance des préjugés qui empêchent les Aborigènes ou les Insulaires du détroit de Torres d’atteindre des niveaux plus équitables et appropriés en matière de santé, de logement, d’emploi et d’éducation. On prévoyait aussi de décider si le

---

processus de réconciliation gagnerait à être présenté sous la forme d’un document officiel de réconciliation.\footnote{Horton, Encyclopédie de l’Australie Aborigène, Vol. 2, pp. 931-932.}

Ce document devint la Déclaration pour la Réconciliation, publiée en mai 2000:
Déclaration pour la Réconciliation

Nous, habitants de l’Australie, d’origines diverses, nous engageons à avancer ensemble dans un esprit de réconciliation.

Nous reconnaissons l’importance du statut unique des Aborigènes ou des Insulaires du détroit de Torres en tant que propriétaires originaires et gardiens des terres et des eaux.

Nous reconnaissons que ces terres et ces eaux ont été occupées en tant que colonies sans aucune signature de traité ni aucune autre forme d’approbation. En réaffirmant les droits de l’homme de tous les Australiens, nous respectons et reconnaissons les lois coutumières, les croyances et les traditions immuables. Notre compréhension de la relation spirituelle qui existe entre la terre et ses premiers occupants, nous permet de vivre dans l’avenir ensemble et en harmonie.

Notre nation doit avoir le courage de reconnaître la vérité, de guérir les blessures de son passé afin que nous puissions avancer ensemble en restant en paix avec nous-mêmes.

La réconciliation doit vivre dans le cœur et l’esprit de tous les Australiens. De nombreux pas ont été franchis et il nous en reste de nombreux à parcourir alors que nous apprenons nos histoires communes. Tout en cheminant vers la guérison, une partie de la nation exprime ses regrets sincères pour toutes les injustices du passé, pour que l’autre partie puisse accepter les excuses et pardonner.

Nous voulons un avenir dans lequel tous les Australiens jouiront de leurs droits, accepteront toutes leurs responsabilités et auront les moyens de faire leurs preuves.

Ainsi, nous nous engageons à arrêter l’injustice, à surmonter les inégalités et à respecter le droit à l’autodétermination des Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres dans notre pays.

Nous espérons voir une Australie unie qui respecte cette terre qui est la nôtre, qui reconnaît l’héritage des Aborigènes et des Insulaires du détroit de Torres et qui assure la justice et l’égalité pour tous.326

L’organisation du premier “jour de pardon” national, le 26 mai 1998, auquel participèrent des centaines de milliers d’Australiens, peut être considérée comme le

La réconciliation est cependant devenue un véritable mouvement de personnes à travers le pays indépendamment des divisions politiques et sociales. Une foule estimée à 500.000 personnes traversa le pont du port de Sydney, le célèbre “Sydney Harbour Bridge”, sous un ciel bleu et des milliers de personnes acclamèrent le mot “sorry” [pardon] tracé dans le ciel par un avion. Des milliers de personnes marchèrent aussi dans Sydney en l’honneur de Charlie Perkins lors de son cortège funèbre. Beaucoup de personnes considèrent que l’éblouissante victoire de Cathy Freeman dans la course des 400 mètres lors des Jeux Olympiques de Sydney eut plus d’effets sur la réconciliation entre Noirs et Blancs qu’une centaine d’hommes politiques bredouillants.

Le jour de la Fédération, le 1er janvier 1901, on avait fait venir quelque vingt-cinq Aborigènes à Sydney pour contribuer à la reconstitution du débarquement de Cook à Kurnell à Botany Bay. On organisa aussi une démonstration de danses et d’utilisation des armes traditionnelles. Lors des célébrations de Brisbane, une flottille aborigène participa aussi aux célébrations. Une telle collaboration avait été organisée malgré les attitudes de supériorité raciale de la plupart des Australiens blancs de l’époque. La flottille apparaissait toutefois dans la parade de Brisbane « parmi la flore et la faune indigènes », ce qui confirment l’idée que les Aborigènes étaient considérés comme des « décorations plutôt que comme des participants ».327 Dans un des journaux contemporains de 1901, on les décrivait comme « les anciens et fiers propriétaires de la terre australienne ». Lors d’un dîner à Sydney le 1er janvier 1901, le Ministre des Affaires Indigènes de Nouvelle-Zélande « lança une note discordante quand il exprima

l’espoir qu’un jour les Aborigènes seraient aussi bien traités que les Maoris. » 328 En 1901, les Aborigènes avaient survécu aux massacres et aux mauvais traitements du dix-neuvième siècle en Nouvelle-Galles du Sud et ils allaient pendant le vingtième siècle survivre à « la constante érosion des coutumes traditionnelles dans les communautés de mission alors que l’enlèvement des enfants menaçait l’avenir de leur race. » 329

En 2001, la réconciliation était devenue un phénomène irréversible. On peut dire que le soutien sans réserve du public avait pris le gouvernement fédéral par surprise, surtout dans les régions rurales comme la Manning. La présidente sortante du Conseil pour la Réconciliation, Evelyn Scott, qui remplaça Pat Dodson et fut son successeur quand il démissionna, pense qu’il est dorénavant impossible d’arrêter le processus. Dans son rapport final, elle lança un défi au premier ministre, John Howard, en mentionnant la nécessité d’organiser un traité officiel entre l’Australie noire et l’Australie blanche. Le rapport réclamait aussi un amendement de la constitution pour reconnaître les Aborigènes et les Insulaires du détroit de Torres comme étant les premières personnes originaires d’Australie. 330 Le drapeau aborigène rouge, jaune et noir qui fut à une époque un symbole de protestation, flotte maintenant librement au-dessus des bâtiments publics dans toute l’Australie.

Après dix années de travail intensif, le rapport historique du Conseil pour la Réconciliation remis au gouvernement fédéral symbolise la maturité de la nation et constitue un signe d’espoir pour l’avenir. La même semaine, une équipe de journalistes du Sydney Morning Herald, Kendall Hill, Andrew Stevenson, Sharon Verghis et le photographe Andrew Meares, passa une semaine à Taree dans la vallée de la Manning. Leur objectif était d’analyser comment les Australiens noirs et blancs, qui vivaient dans une ville rurale, pouvaient se comprendre les uns les autres en tant qu’individus et en tant que membres d’une communauté. La question de savoir ce qui rapprochait ou éloignait les gens les intéressait plus particulièrement, notamment sur le plan émotionnel. Ils voulaient donner un « aperçu honnête des relations raciales dans une municipalité particulière de Nouvelle-Galles du Sud. »

328 Mike Steketee dans “Quelle différence un siècle peut faire !,” Weekend Australian, 30-31 décembre 2000.
Dans leurs rapports et leurs articles publiés dans le *Herald*, ils décrivirent Taree comme un endroit où on s’était attaqué d’une façon désastreuse au problème des « relations raciales depuis le début des années 1800, sans doute même depuis la première invasion européenne de la vallée et sa première installation coloniale. » Leur opinion mitigée était plutôt décourageante :

Il serait réconfortant de pouvoir rapporter que cette communauté de dix huit mille personnes, comprenant environ mille cinq cents à deux mille personnes indigènes, vit en paix. Mais cela n’est pas toujours le cas.

Ils remarquèrent qu’à première vue Taree paraissait être une ville rangée et attrayante avec d’un côté, sa rivière peuplée de pélicans et de l’autre le bush, et Purfleet située « prudemment au bout de la route. » Ils découvrirent d’une part des histoires de « peurs, de frustrations, de douleurs et d’humiliation » et d’autre part des histoires « d’amour, d’espoir, de respect et d’acceptation. » Tout en relatant des histoires individuelles qui illustraient de façon positive ou négative les relations raciales, l’équipe étudia des sujets divers tels que le chômage, les mariages mixtes, l’éducation, le crime, le racisme, la santé et les conflits interculturels entre les communautés aborigènes.

Pour les journalistes, le problème majeur du littoral mi-nord était le chômage. En effet, il s’élevait alors à environ 14 % de la population totale active, mais à plus de 30 % des jeunes et environ 90 % des Australiens indigènes. Ce sombre aperçu économique accentue vraiment les tensions entre les Noirs et les Blancs qui, comme lors de la Grande Dépression entre 1929 et 1936, se trouvent en compétition pour trouver du travail. De plus, les personnes actives éprouvent aussi des difficultés économiques puisque 65 % des personnes de Taree gagnent moins que le « salaire moyen de 400 dollars par semaine ». Or 93 % de la communauté indigène gagne une rémunération inférieure à ce salaire moyen. Les Aborigènes s’estiment souvent victimes de discrimination raciale lors de leur recherche d’emploi. La situation est toutefois difficile pour tout le monde à Taree car peu d’emplois sont disponibles. Dans le *Manning River Times*, les annonces de recherche de travail peuvent prendre plus de places que les offres d’emplois.

---

Un taux élevé de chômage remet en cause le rôle de l’éducation car les écoliers ont tendance, surtout dans les collèges, à manquer de motivation en raison de leurs sombres potentiels sur le marché du travail. Cependant, des programmes spéciaux ont été mis en place dans les écoles pour faire face à ces problèmes. Un ancien joueur de rugby de Sydney Sud, Matthew Mitchell, est revenu à Taree pour travailler en tant qu’éducateur aborigène au collège - lycée. Il y travaille sans relâche pour inciter les étudiants aborigènes à continuer leurs études. Pour lui, la réconciliation permet d’essayer de changer les attitudes négatives envers les Aborigènes en ville. Il déclara que :

Taree a besoin de réapprendre son histoire aborigène. Nous avons tellement plus de choses à apprendre à tout le monde et nous formons un groupe très sympathique. Nous voulons nous mélanger à tous les autres, mais personne n’a envie de nous donner une chance.332

Matthew Mitchell est l’une des nombreuses personnes de Taree qui se démènent pour créer des échanges entre les deux communautés et faciliter une véritable réconciliation.

Une partie du programme spécial du lycée de Taree consiste à organiser des ateliers avec des interlocuteurs invités pour les élèves en études aborigènes de terminale. John Samosi de Saskatchewan, au Canada, a récemment participé au programme. Lors de son intervention, il essaya de comparer sa culture à la culture aborigène. Il parla aux étudiants de son éducation et chanta des hymnes et des chansons traditionnelles. Il expliqua l’importance de son totem, l’aigle, qui est le totem le plus proche des dieux et qui joue en tant que tel le rôle de messager. Il réfuta de nombreux mythes et mensonges décrits dans les films, à la télévision et dans les livres au sujet des Amérindiens.333 De tels discours prononcés dans le cadre de la communauté scolaire cherchent à rompre les barrières de la division raciale.

En raison du manque de travail, la délinquance juvénile est actuellement un problème à Taree. Les délits de rue ont toutefois diminué ces dernières années, mais les délits liés à la drogue continuent à dominer dans les fichiers d’inculpation de la police.

locale ainsi que les vols à l’étalage et les vols de voitures. Le Sergent Robert Sutton-Griffith fit preuve de compréhension dans son interview par l’équipe de journalistes du *Herald* :

La plupart des jeunes sont gentils - ce ne sont pas des criminels ; ils s’ennuient, sans travail, ils n’ont rien à faire - mais certains ne sont pas récupérables. Ils errent en ville toute la journée, prennent certaines routes, apprennent à connaître les garages et les maisons qui sont fermés, les routes permettant de s’enfuir, et puis reviennent à une heure du matin pour voler les voitures. Ils recherchent les Commodores, les premiers modèles de Falcon, ils ont tous leurs préférences. Certains ne volent que des voitures avec boîte de vitesse manuelle. La police connait leur tête, mais sans preuve suffisante, c’est plutôt frustrant. 334

Au centre médico-social aborigène de Biripi, le docteur Richard Redell accepta de faire quelques commentaires sur les problèmes de santé des Aborigènes aux journalistes. Il déclara que le plus grand problème de santé parmi les Aborigènes était l’alcoolisme, surtout pour les personnes d’une cinquantaine d’années. Parmi les jeunes, l’héroïne et le cannabis posaient de sérieux problèmes de dépendance. Il pensait que ces problèmes étaient liés au taux très élevé de chômage. Il fit aussi remarquer que de nombreux élèves prometteurs quittaient l’école trop tôt et que les filles tombaient souvent enceintes à quatorze ou quinze ans. 335

John Clark, le directeur du conseil des terres aborigènes de Purfleet - Taree de la Manning, croit que dernièrement les querelles intestines des groupes aborigènes ont entravé tout progrès. Cependant nombreux sont les problèmes qui commencent lentement à être résolus. La reconnaissance en 1986 du “titre natif” du campement de treize hectares de *Turshark* qui avait été récemment mis en place au Sud de Taree est un signe positif. Ce campement porte le nom des deux totems des personnes biripis, qui sont la tortue [*turtle*] et le requin [*shark*]. D’autres projets prévoient de mettre en place un refuge pour les jeunes, un jardin maraîcher et un centre culturel. Ces nouvelles initiatives sont cruciales dans un endroit où 90 % des Aborigènes sont au chômage. À ce sujet, John Clark remarque que « [n]ous devons sortir de la mentalité d’assistance et

prendre nos propres initiatives. Nous ne pouvons pas attendre que le gouvernement de la ville résolve nos problèmes à notre place. »


Les succès du Plan de Développement pour l’Emploi de la Communauté et d’autres initiatives similaires sont reconnus, comme le démontre l’article de Michelle Thomas du Manning River Times publié en janvier 2001. Intitulé « Une réussite pour le programme Koori de l’emploi », l’article révélait la réussite de Dwayne Clarke, un jeune Koori. L’article était accompagné d’une photographie de Dwayne qui travaillait avec satisfaction et fierté à l’ordinateur de l’agence pour l’emploi de Wesley Uniting Employment :

Dwayne Clarke pense qu’il a trouvé un emploi de rêve. Il aime son travail, s’amuse avec ses collègues et il fait l’envie de tous ses copains, qui maintenant tapent à sa porte pour lui demander de l’aide pour trouver un travail.

Dwayne avait obtenu une formation avec l’agence pour l’emploi de Wesley Uniting Employment grâce à l’entreprise pour l’emploi des Aborigènes qui avait été mise en place l’année précédente pour aider les jeunes Kooris à trouver du travail. Le jeune homme était rapidement devenu un symbole de la réussite du projet. Il était l’un des sept jeunes aborigènes qui avaient trouvé un emploi. Dès la fin de ses études

* “Native title” : Depuis le jugement de l’affaire Mabo (1992), les Aborigènes qui prouvent qu’ils ont occupé sans interruption leur terre ancestrale peuvent revendiquer le titre de “Native Title” c’est à dire leurs droits territoriaux.

secondaires au lycée de Chatham après avoir obtenu son baccalauréat, Dwayne s’était présenté à l’agence. Il voulait trouver un emploi plus prometteur que son premier emploi temporaire dans un magasin local. Il avait insisté, se rendant plusieurs fois à l’agence pour l’emploi afin de trouver du travail. Cela avait fait impression et on lui avait alors proposé une formation en informatique et en secrétariat à partir du 11 décembre 2000. Le directeur de l’agence, son responsable, a depuis décrit ses efforts en termes élogieux :

« C’est un trésor ! » a dit Ron Lambert. « Il est plein de bonne volonté, toujours poli, bien habillé, motivé et il a envie d’apprendre. Il s’est bien intégré à l’équipe et nous avons de bons échos de nos clients. »

Dwayne lui-même pensait que l’entreprise pour l’emploi des Aborigènes était une initiative « formidable » car les Kooris étaient sous-représentés dans les entreprises de Taree. Michelle Thomas décrivait dans ce même article d’autres initiatives pour l’emploi : le conseil municipal du Grand Taree avait recruté cinq hommes aborigènes dans ses équipes d’entretien des routes à la fin de l’année 2000 ; Spotlight, un supermarché du centre ville, avait aussi employé une jeune femme koorie.337


Les sportifs aborigènes de la Manning continuent à dominer plusieurs sports du district. En janvier 2001, Anthony Avery a été sélectionné pour jouer dans l’équipe


Depuis un certain nombre d’années, des programmes culturels et éducatifs variés sont organisés pour les enfants aborigènes pendant les vacances scolaires estivales. Horrie Saunders en organisa un à Tuncurry en janvier 2001. Il pêche dans la Manning depuis des décennies en utilisant des pratiques traditionnelles. Il expliqua à plusieurs

---

* Il s’agit d’une variante du jeu à treize, sans plaquages.
** Balmain est une banlieue de Sydney proche du centre ville.

242
En 1996, Patricia Davis-Hurst publia son autobiographie *Sunrise Station* qui abordait plusieurs aspects de l’histoire aborigène de la Manning, surtout des sujets relatifs aux relations Noirs-Blancs et à l’histoire de Purfleet. Le livre fut lancé à Taree lors de la semaine aborigène et elle reçut plus de 200 commandes venant d’endroits éloignés tels que Townsville, Melbourne, Canberra et Sydney. Le livre contenait une importante collection historique de quelque 260 photographies de collections de famille de la région. Le livre *Sunrise Station* se trouve maintenant dans toutes les bibliothèques des services de rééducation de Nouvelle-Galles du Sud et il est utilisé dans les écoles en tant qu’ouvrage de référence dans les cours d’études aborigènes.


---

* De 1899 à 1975.
** ‘Digger’ est le nom donné aux soldats australiens et néo-zélandais de la Première Guerre Mondiale.
*** Les Rats de Tobrouk sont les membres des forces alliées qui ont dû soutenir un siège à Tobrouk (Lybie) du 10 avril 1941 au 27 novembre 1941.

Malgré les nombreux progrès réalisés dans divers domaines, d’importants problèmes restent à résoudre. En janvier 2001, le taux de criminalité, qui est d’une certaine façon lié à la communauté de Purfleet, devint un grand sujet public d’inquiétude. Les conseillers municipaux de la municipalité du Grand Taree se rencontrèrent lors d’une session à huis clos du conseil. Ils s’unirent pour demander à l’unanimité au maire Mick Tuck de s’allier avec le maire des Grands Lacs, John Chadban et de se rendre à Sydney pour confronter le ministre de la police et le premier ministre de l’État aux besoins urgents des forces de l’ordre. Ils devaient réclamer un agrandissement et une amélioration des services locaux de police qui dépendaient du commandement de la police des régions Manning-Grands Lacs. Ces deux régions rencontraient des problèmes similaires de vols de voitures, de comportements anti-sociaux et de “ram-raids”. Ces délits étaient classés en tête de la liste des crimes qui pouvaient être évités. On avait recueilli des pétitions avec plus de mille signatures lors d’une journée d’action de 24 heures dans les stations de police. L’inquiétude du public faisait la une du Manning River Times.

Les attaques subies par la police de Taree au moment où elle s’apprêtait à arrêter des résidents de Purfleet expliquaient cette panique. La presse locale relata ainsi ces deux incidents :

Alors qu’ils étaient bombardés de pierres, de bouteilles et de tout ce qui tombait sous la main des résidents, la police avait dû s’enfuir à la première occasion pour des raisons de sécurité.

**** Bataille de Long Tan, Vietnam, Août 1966 pendant laquelle le Viêt-Cong a attaqué les forces australiennes.

* Il s’agit de cambriolages éclairs réalisés à l’aide d’une voiture lancée dans une vitrine.
La seconde fois, elle réussit à partir avec l’homme qu’elle recherchait.

Lors de la dernière attaque, la police faisait sa patrouille dans le village [Purfleet] le samedi matin, juste après 8 heures, quand les agents aperçurent un jeune homme de 19 ans, figurant sur plusieurs avis de recherche, qui conduisait dans la rue Russell.

Alors qu’ils procédaient à son arrestation, il semblerait qu’un important groupe de résidents s’attaqua à la police qui utilisa des aérosols gel poivre pour disperser les attaquants. Cette riposte s’avéra efficace contre certains mais un porte-parole de la police affirma que les jets de pierres et de bouteilles continuèrent. Lors de cette attaque, il semblerait qu’une jeune femme de 19 ans ait frappé un officier à la tête avec un objet, alors qu’une autre femme l’avait battu.

Le matin même, la jeune femme de 19 ans se rendit au poste de police où elle fut incarcérée et inculpée pour attaque. L’autre femme s’y rendit le dimanche ; elle fut arrêtée et inculpée pour attaque alors qu’une femme qui l’accompagnait était emprisonnée et inculpée pour insultes.347

Ces comportements sont des réactions de personnes qui vivent en marge de la communauté et qui ressentent avec amertume les inégalités et leur exclusion du reste de la société australienne. Le commandant de la police pour la région Manning-Grands Lacs, le superintendant Tim Tarlinton, déclara que les attaques des officiers et des véhicules de police n’étaient pas des événements isolés mais que ses officiers continueraient à arrêter les délinquants de Purfleet. Il fit remarquer qu’ils avaient essayé différentes méthodes pour rendre les arrestations moins dangereuses pour la police et les autres services. Des anciens [elders] les avaient accompagnés mais les attaques avaient continué. La police comptait bien persister car il n’était pas question de classer Purfleet “zone interdite”.

Ainsi, la police continue à patrouiller régulièrement le bush voisin à la recherche de véhicules abandonnés même si elle est toujours la cible de pierres. Le chef des pompiers, Max Beard, remarquait aussi combien les lancements de pierres dont lui et ses hommes étaient les victimes lors de leurs interventions à Purfleet les déconcertaient. Les pompiers et autres représentants des services d’urgence avaient participé à des réunions avec les “anciens” Biripis pour essayer de résoudre le problème.
À la fin de janvier 2001, on annonçait l’organisation d’une nouvelle association aborigène Wirrawi qui était uniquement composée de femmes. Elle proposait de s’occuper des questions de crimes et de police dans la communauté dans l’espoir d’obtenir des résultats meilleurs et plus durables. Leurs activités firent la une du Manning River Times sous le titre de “Les femmes à la rescousse”. Leurs objectifs consistaient à permettre aux femmes d’avoir plus facilement accès au système légal et judiciaire. Les femmes devaient aussi se familiariser avec la prévention criminelle ainsi que les réponses de la communauté et du gouvernement à toutes formes de violence. L’association voulait permettre aux femmes aborigènes de renforcer leur statut social, culturel et spirituel dans la communauté. Elles espéraient établir une meilleure communication avec la police et surtout avec l’unique officier de police aborigène de police de Taree. À cette fin, elles encourageaient une meilleure collaboration dans des ateliers d’éducation afin de promouvoir une prise de conscience des crimes et de leur prévention. Elles réclamaient aussi la nomination d’un officier de police de liaison féminin. Parmi les membres de l’association aborigène Wirrawi, on peut citer : Sharon Donovan, Kathy Morcome, Kristen Busby, Judy Walford, Leonie Morcome, Lynette Syron, Robin Roberts, Janine Lockrance, Michelle Wilkes et Vanessa Villafor.348

Depuis 1788, la colonisation blanche de la vallée de la Manning et d’ailleurs a dépossédé et éloigné les Aborigènes comme les Biripi de leurs terres traditionnelles. Cette perte a eu des conséquences économiques, spirituelles et sociales qui ont affecté plusieurs générations et qui n’ont jamais été entièrement résolues. Pendant plus de cent ans de colonisation blanche, de nombreux Indigènes ont travaillé régulièrement pour des rations plutôt que des salaires et beaucoup ont été enlevés de force à leur famille, alors qu’ils étaient enfants, touchant ainsi des communautés entières comme Purfleet.

Comme le démontrent les récents événements de la Manning, ce qui est arrivé dans le passé influence encore le présent. Si on compare la population indigène avec les autres Australiens, on peut remarquer que leur santé est moins bonne, leur éducation est

\[^{347}\] “Bombardée de pierres et de bouteilles, la police s’enfuit de Purfleet,” Manning River Times, Janvier 2001, p. 23.

plus limitée, alors que leurs problèmes économiques et leur taux d’emprisonnement sont plus élevés. Le manque de choix dont disposent les Aborigènes constitue un obstacle majeur à leur progrès et à l’autodétermination.

Depuis les années 1960, on peut cependant noter une amélioration du comportement des Européens envers les Aborigènes de la Manning. Le nombre de personnes aborigènes dont la contribution dans la vie de la région est reconnue a augmenté grâce notamment aux médias locaux. Le droit de vote, le référendum de 1967 et la loi contre la discrimination raciale de 1975 reconnaissent légalement les droits civiques des Aborigènes. La décision *Mabo* de la Haute Cour de Justice de 1992 a finalement annulé le gigantesque mythe de la *terra nullius*.

Lors de la semaine de l’éducation de 1997, le directeur-général de l’Éducation de Nouvelle-Galles du Sud, Dr Ken Boston, se rendit au lycée de Wingham pour y lancer la vidéo “*Nothing’s going to stop our dream*” [Rien n’arrêtera notre rêve]. Cette vidéocassette avait été produite localement, d’après le spectacle de la comédie musicale “1788 : La Grande Terre du Sud” à laquelle avaient participé des enfants aborigènes et non aborigènes des lycées de Chatham, Taree et Wingham, de l’école du centre de Bulahdelah, et des écoles publiques de Taree et Chatham. Boston loua les efforts qui avaient été faits dans la région de la vallée de la Manning dans le domaine vital de la réconciliation. Une ancienne de la communauté Biripi, Tante Faith Saunders, qui avait eu une longue association avec l’éducation aborigène, souhaite la bienvenue au Dr Boston dans le pays Biripi. Veronica Davison, présidente du Groupe de Consultation Éducative Aborigène et membre des Australiens de la Vallée de la Manning pour la Réconciliation avait participé à la mise en scène de ce film. Tante Faith Saunders s’exclama lors du lancement : « Rien ne pourra nous empêcher de rêver à un avenir meilleur ! »

L’objectif du mouvement pour la réconciliation est de rassembler la nation. Cet objectif ne sera atteint que s’il réussit à rassembler au niveau local et régional en s’appuyant sur les forces d’humanité et les intérêts mutuels. Les “histoires inachevées” de la vallée de la Manning demandent de la bonne volonté, un dialogue continu, le

---

courage de parler des problèmes difficiles et une vision commune de notre avenir en tant qu’Australiens.

248
Interview Radiophonique d’Ella Simon

‘Il existe de nombreuses légendes sympathiques…’

Radio intervieweur : Depuis combien de temps avez-vous arrêté vous et votre famille de suivre les vieilles traditions ?

Ella Simon : Et bien depuis l’année, je ne pourrais pas me rappeler l’année, mais je pense que cela fait plusieurs années, je dirais depuis environ trente ou quarante ans. Ah, il fut un temps où j’emménais les petits en pique-niques dans le bush et les missions étaient encore là, et je leur disais un mot dans notre langue, mais les enfants s’échappaient, il suffisait de dire un mot et ce mot était « yea » [un mot de la langue Biripi].

Radio intervieweur : « Yea » ?

Ella Simon : « Yea » !

Radio intervieweur : Et qu’est-ce que cela veut dire ?

Ella Simon : Faites attention ici ! Quelque chose de terrible va se passer, il y a quelqu’un d’affreux dans les alentours. Oh oui, cela leur faisait peur.

Radio intervieweur : « Yea » c’est cela.

Ella Simon : Et ils partaient en courant et quand je sortais avec l’un des missionnaires blancs, je disais ce mot et ils disaient ou elle disait « quel que soit ce mot, il ne faut jamais dire ce mot ». Ce mot leur faisait vraiment peur, mais si je le disais aujourd’hui ils riraient.

Radio intervieweur : Parce qu’ils ne savent pas ce qu’il signifie ?

Ella Simon : Non.

Radio intervieweur : Le mot « yea » ne leur dirait rien, et puis c’est tout.

Ella Simon : Quoi que je dise dans cette langue, mes garçons me lançaient « écoute, laissez-nous avec ça parce qu’on ne peut pas l’utiliser, cela ne nous sert à rien, on ne peut
pas l’utiliser à l’école, on ne peut l’utiliser nulle part. » La partie était perdue, ils ne pouvaient pas l’utiliser. Ils disaient parfois deux ou trois mots. Si je veux la parler maintenant, j’ai un petit-fils à qui je peux dire deux, trois mots et je ne veux pas que quelqu’un d’autre le sache, mais il me le demande et puis il s’éloigne car il ne veut pas l’entendre parce que cela ne sert plus à rien ici.

Radio intervieweur : La seule chose que l’on puisse dire maintenant est « Taisez-vous les enfants » et c’est tout.

Ella Simon : Oui.

Radio intervieweur : C’est dommage, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Je pense que les nouveaux Australiens ont le même problème. J’ai entendu cela à la radio un soir, les jeunes Australiens ne parlent pas italien à la maison parce qu’ils ne le veulent plus.

Radio intervieweur : Oui et les enfants ne comprennent plus de toute façon.

Ella Simon : Non, ils disent qu’ils ne l’entendent pas à l’école et ils ne peuvent pas l’utiliser à l’école, alors la langue se perd.

Radio intervieweur : Oui, mais la différence est quand même que l’italien est encore utilisé en Italie et que c’est encore une langue vivante, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Oui.

Radio intervieweur : Alors que la langue de votre tribu a presque disparu maintenant.

Ella Simon : Elle a disparu.

Radio intervieweur : Oui.


Radio intervieweur : De nombreuses expressions des Blancs se sont interposées.
Ella Simon : Oui un peu comme l’anglais pidgin* ou quelque chose comme ça…

Radio intervieweur : Oui, ce n’est pas drôle, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Non, ce n’est pas drôle, ce n’est même pas joli.

Radio intervieweur : Non.

Ella Simon : Je pense que la Nouvelle Guinée devrait arrêter, je ne trouve même pas que ce soit joli.

Radio intervieweur : On devrait utiliser soit une langue soit l’autre ; mais pas une langue qui est un mélange de plusieurs autres langues.

Ella Simon : Non, je ne le crois pas.

Radio intervieweur : Bien qu’en Nouvelle Guinée, l’anglais pidgin soit reconnu comme une langue.

Ella Simon : Oui.

Radio intervieweur : C’est un mélange d’allemand, de français et d’anglais.

Ella Simon : Oui, et bien je pense qu’il viendra un moment où ils n’auront plus besoin de l’utiliser.

Radio intervieweur : Oui, on ne peut pas parler pidgin aux Nations Unies, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Non.


Ella Simon : Oui.

∗∗∗∗∗

Radio intervieweur : Qu’avez-vous d’autre à dire ?

__________________________

* Pidgin : anglais dans lequel on utilise des expressions indigènes.
Ella Simon : Parler de Blackhead…

Radio intervieweur : Ah oui !

Ella Simon : Quand il alla à Blackhead, on le tua et on l’attacha à un arbre et on le transperça de lances.

Radio intervieweur : À Redhead ?

Ella Simon : À Redhead et c’est parce qu’il était un homme vraiment formidable et un homme bon.

Radio intervieweur : Oh, il était trop bien pour le reste de la tribu ?

Ella Simon : C’est pour cela qu’ils devaient le tuer, et quand sa mère a vu son sang sur son [un mot aborigène a été utilisé] elle en est presque morte.

Radio intervieweur : C’est à Allsworth qu’elle vit cela. Et il s’agit de la légende de… ?

Ella Simon : La légende du Koolingbra Noir.

Radio intervieweur : Répétez le nom de la légende et le nom de l’homme.

Ella Simon : Koolingbra.

Radio intervieweur : Koolingbra !

Ella Simon : Mmm…

Radio intervieweur : Je pense que l’on devrait appeler Blackhead Koolingbra.

Ella Simon : Oui et il y a deux sortes de femmes aborigènes. L’une vit dans les collines et l’autre sur le littoral. Celles qui vivent dans les collines sont des femmes fortes avec de longs cheveux et elles sont très possessives. Elles n’ont pas besoin d’hommes pour chasser car elles chassent elles-mêmes et on les appelait les Wimera. La mère de ma grand-mère était une Wimera. Elle était une femme forte, très robuste. Dans notre famille, les femmes sont grandes.

Radio intervieweur : Vous êtes vous-même une femme plutôt forte.
Ella Simon : Oui et grande. Les Wimera vivaient dans le bush, elles venaient pour posséder leurs hommes. Si elles voulaient un homme, elles venaient et disposaient.

Radio intervieweur : Ça alors !

Ella Simon : Il existe une légende au sujet de Forster sur le Wollamba. La vieille Wimera habitait du côté de Forster et elle voulait deux hommes. L’un d’eux avait l’habitude de remonter en vieux canoë le courant du Wollamba à l’endroit où se trouve Blackhead, au nord de Forster. Elle pensa donc qu’il lui suffirait de guetter, allongée sur le bord de la rive. Elle fabriqua une corde en coupant une plante grimpante qu’elle cogna pour fabriquer une grande corde épaisse assez large pour traverser la rivière. Ainsi, leur canoë ferait bouger la corde sur son passage, lui signalant leur présence et elle sauterait alors dans le bateau pour prendre possession de l’un d’eux.

Radio intervieweur : Est-ce que c’est une histoire vraie et non pas une légende Mme Simon ?

Ella Simon : C’est au sujet de Forster, et elle s’élança et elle sauta dans le canoë et elle attrapa l’un des hommes et ils l’attrapèrent tous les deux, la frappèrent avec un gourdin et la balancèrent dans la mer. Si vous descendez jusqu'à Bennetts Head vous y verrez un grand rocher plat, un rocher noir que l’on appelle « le rocher grand-maman » et voilà notre légende.

Radio intervieweur : Et c’est elle, à l’endroit où elle est tombée.

Ella Simon : C’est elle, c’est grand-maman. C’est la Wimera qui était venue prendre possession d’un mari.

Radio intervieweur : Continuez, c’est fascinant !

Ella Simon : Et hum, le rocher … à Forster, ils ont essayé, les gens de Forster ont essayé de le pulvériser. Vous savez, pour qu’il soit dégagé et ils ont même écrit à Canberra pour que le gouvernement de l’époque le fasse déplacer… Je ne crois pas qu’il s’agissait de Canberra mais de Sydney. Le vieil homme m’a dit qu’ils avaient reçu une réponse leur expliquant que l’on ne pouvait pas se débarrasser de ce vieux rocher maléfique.
Avant que les bains ne soient construits, les bateaux s’échouaient sur le rocher quand la marée montait. De nombreux bateaux sont restés ainsi à sec sur le rocher.

Radio intervieweur : Jusqu’à ce que la marée revienne.

Ella Simon : Ils voulaient le détruire parce que c’est un haut-fond le vieux rocher maléfique, c’est le démon qui est allé dans la mer, dans cette eau et aucun Aborigène ne serait assez fou pour s’en approcher, parce que c’est le démon, il a l’habitude de détruire les choses. Mais ils n’ont pas pu le déplacer.

Radio intervieweur : Non, le gouvernement fédéral a dit qu’il ne le déplacerait pas.

Ella Simon : Non, parce qu’il s’agit d’une légende aborigène.

Radio intervieweur : Bon, ils en savent plus que nous qui habitons dans cette région, n’est-ce pas ? Je n’avais jamais entendu parler de ce rocher maléfique, de cette légende du rocher maléfique.

Ella Simon : Je ne crois pas que beaucoup de gens la connaissent vraiment. Il est là-bas et on ne sait pas ce qui l’a amené là.

Radio intervieweur : Et bien maintenant, on le sait !

Ella Simon : Il existe de nombreuses légendes intéressantes. Il y en a une au sujet d’une petite araignée plate, une petite araignée plate noire. Ce jeune garçon ne voulait jamais aller dans le bush, il voulait rester à la maison et s’amuser avec les filles et les anciens le laissaient faire. Il partait avec les hommes mais quand ils arrivaient à mi-chemin, il faisait toujours demi-tour, prétendant d’un mal aux pieds et il rentrait au campement. Les anciens se sont alors montrés malins et ils rentrèrent et ils le surprirent avec la femme de quelqu’un. Alors, ils l’ont vraiment aplati, aussi plat que possible et vous savez cette petite araignée plate, et bien il fut un temps où elle était un Aborigène.

Radio intervieweur : Oh, le pauvre gars !

Ella Simon : Et puis il y en avait un autre qui ne voulait pas partir dans le bush, il avait une jeune amie. Les hommes revenaient mais ils ne pouvaient jamais l’attraper ou voir des empreintes. Ils ne savaient pas d’où il venait et comment il faisait pour voir cette
fille car on laissait toutes les jeunes filles dans le campement. Enfin, ils attendirent et ils découvrirent qu’il y avait un jeune arbre qui poussait qu’il grimpait et parcourait, ce qui lui permettait de se rendre dans le campement sans laisser aucune trace.

Radio intervieweur : Il courbait la branche avec son propre poids pour se rendre dans le campement.

Ella Simon : Oui, il rentrait ainsi.

Radio intervieweur : Voilà qui est malin, il faut que je me rappelle cette astuce.

Ella Simon : Et puis, il effaçait toute trace et c’est alors qu’un ancien est venu et l’a surpris. On ne peut pas tromper les anciens. Ils sont revenus et alors qu’il s’échappait ils ont lancé tant de flèches sur lui qu’il est devenu un porc-épic, il est maintenant le vieux porc-épic.

Radio intervieweur : Ce sont des histoires formidables, n’est-ce pas. Je me demande pourquoi nos cerveaux ne sont pas aussi fertiles de nos jours pour penser à de telles histoires pour expliquer les choses de la nature.

Ella Simon : Le vieux lapin kangourou saute autour de la ferme, il aime jouer. Et bien, un jour alors qu’il sautait partout il leva la tête et vit le vieux kookaburra dans l’arbre et il lui dit « J’en ai assez de te voir assis là-haut en train de chercher pendant toute la journée des vers ». Il ne disait jamais rien, il s’installait et observait le sol toute la journée. Il continua « J’en ai assez de toi. Il faut que je fasse quelque chose. » Alors il commença à danser un peu partout et il y avait un petit bassin, nous appelons cela un gully, et il mit une branche en son travers tout en dansant et en se trémoussant. La branche cassa et il tomba dans le bassin. Le kookaburra commença alors à rire, il trouvait cela très amusant. Et depuis ce jour, il rit.

Radio intervieweur : C’est ce qui l’a fait rire la première fois.

Ella Simon : En parlant des Aborigènes à nouveau. Je crois que nous les appellerons les enfants de la nature parce que c’est vraiment ce qu’ils étaient, ils apprenaient grâce à la nature. C’est un don de Dieu dont ils disposaient. Les arbres leur indiquaient la saison
qui allait commencer. En particulier le chêne qui devient marron avant que l’hiver ne commence.

Radio intervieweur : Il s’agit du chêne des marais, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Oui, on l’appelle le She Oak* je crois.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : Et il devient marron et ils appellent cela booloonguril ce qui signifie marron, très brun, et grâce à cela ils savaient que l’hiver approchait. Il fallait alors quitter la côte juste avant que l’hiver n’arrive, il y avait toujours un orage qui clôturait la saison et ils surveillaient toujours cet orage. Dès qu’ils entendaient cet orage, ils savaient que le moment allait venir où les animaux allaient soit s’endormir soit se terrer car il ne leur resterait plus de nourriture et ils devaient survivre de leur propre graisse. Ils savaient alors qu’il était temps de partir, d’aller ailleurs, dans un endroit où ils pourraient trouver de la nourriture.

Radio intervieweur : Pendant la période d’hibernation, ils montaient donc vers les hauts plateaux ?

Ella Simon : Oui, ils se déplaçaient. C’est pour cela qu’ils voyageaient beaucoup, parce qu’ils devaient se rendre où la nourriture se trouvait.

Radio intervieweur : Je ne savais pas que les Aborigènes de la côte allaient jusque dans les hauts plateaux.

Ella Simon : Oh si, vous savez les varans vont se cacher, ils survivent grâce à leur graisse tout comme les serpents ou autres. Et ils devaient partir car ils savaient que l’hiver approchait. Et pendant qu’ils étaient au loin, il y avait un orage à nouveau à la fin de la saison et dès qu’ils entendaient cet orage à la fin de l’hiver, ils savaient que le printemps arrivait.

Radio intervieweur : C’est intéressant, mais une chose m’intéresse dans ce que vous venez de nous dire, c’est le fait que les Aborigènes qui vivaient sur la côte en été avec

* casuarina, chêne natif.
un climat chaud et humide puissent se rendre dans les hauts plateaux où le climat est froid.

Ella Simon : Mais l’hiver approchait alors, c’était le début de l’hiver, pensez au chêne marron.

Radio intervieweur : Mais c’est pourtant à ce moment-là qu’ils quittaient la côte.

Ella Simon : C’est à ce moment-là qu’ils quittaient la côte.

Radio intervieweur : Mais comment pouvaient-ils supporter une telle différence de climat ? D’un été chaud à un hiver froid.

Ella Simon : Il fallait qu’ils partent parce qu’il n’y avait plus de nourriture sur la côte. En hiver, les poissons ne mordent pas. On dit que le niveau d’eau à l’embouchure monte car il fait trop froid et ils s’en vont. Et puis ils entendaient une nouvelle saison, l’orage venait à nouveau et il y avait de grands coups de tonnerre et ils disaient que maintenant les animaux allaient se réveiller.

Radio intervieweur : D’accord, il n’y avait ni varan, ni serpent sur la côte, que pouvaient-ils trouver à manger dans les hauts plateaux ?

Ella Simon : On ne pouvait les trouver nulle part puisqu’ils se cachaient pendant tout l’hiver. Ils se nourrissaient plus ou moins d’œufs d’oiseaux ou de choses et d’autres. Enfin, dès qu’ils savaient que le tonnerre avait réveillé tous les animaux comme les tortues, la tortue pond un œuf et le wearenn on l’appelle, il s’agit du varan d’eau, celui qui se précipite dès que vous allez dans un lit de rivière.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : On le voit qui éclabousse, on l’appelle le wearenn, il pond un œuf.

Radio intervieweur : Il doit falloir être drôlement rapide pour l’attraper, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Et bien, vous savez, ils pondent leurs œufs sur la rive, et quand il tonne, la tortue pond ses œufs, presque toujours pendant un orage.

Radio intervieweur : Vraiment ?

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : Et bien, on dit que l’écrevisse commence alors à grossir.

Radio intervieweur : C’est un détail qui pourrait intéresser les pêcheurs locaux.

Ella Simon : On dit que les poissons, écrevisses, crabes ou autres, commencent à grossir à ce moment-là, il faut donc descendre sur la côte. C’est aussi le moment de la sortie des chenilles poilues qui avancent en ligne.

Radio intervieweur : Ah oui, les chenilles militaires ?

Ella Simon : Oui, une sorte de chenille poilue.

Radio intervieweur : Oui, elles cheminent en file indienne, tête contre queue.

Ella Simon : Oui et il y a une grande ligne, et bien elles indiquent que c’est l’heure d’aller pêcher.

Radio intervieweur : Ah oui ?

Ella Simon : Oui.

Radio intervieweur : Ah oui et est-ce qu’on les emploie comme appât ces chenilles ?

Ella Simon : Non, ce sont des choses qui leur indiquaient ce qu’il fallait faire.

Radio intervieweur : Un indicateur de saison.

Ella Simon : Oui, ils descendaient alors sur la côte parce que les poissons allaient venir. Vous savez, les coquillages, les arbres et puis cette herbe aussi qui pousse et dont le bout est blanc leur indiquait que tout commençait à germer, tout était prêt à être mangé.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : Alors ils descendaient vers la côte. Souvent ils descendaient en suivant la côte tout en faisant une sorte de petit crochet. Il y a très longtemps, ils tapaient sur une
coquille de mollusque, appelée *pippy*, c’est un petit coquillage dont les bords sont repliés. Quand on tape dessus, elle se casse en sorte de petits hameçons. Enfin, c’est ce qu’ils avaient l’habitude de mettre au bout de cette écorce qu’ils tapaient pour la transformer en ligne, ils en faisaient des fils. C’est un *Gurrajung* qui pousse dans le bush et qui a des fleurs blanches. Ils le tapaient et fabriquaient avec des sacs sensationnels et toutes sortes d’autres choses. Et ils fabriquaient cette ligne qu’ils accrochaient au bout de leur lance et ils lançaient leur ligne et quand ils la tiraient, elle attrapait un poisson.

Radio intervieweur : Ils ne mordaient pas à l’hameçon.

Ella Simon : Non, ils le tuaient à la lance ou ils le déchiraient. Ils ne prenaient rien à l’hameçon. Mais le vieux grand-père Simon avait l’habitude de nous raconter que quand il était un garçon et qu’ils avaient envie de manger du poisson quand ils voyageaient et qu’ils ne pouvaient pas pêcher, ils s’arrêtaient et interpellaient les marsouins qui faisaient un détour et leur poussaient des poissons sur la rive.

Radio intervieweur : Vraiment ?

Ella Simon : Parce que je ne crois pas vraiment à la télépathie, je pense que cela vient plutôt des marsouins.

Radio intervieweur : Les marsouins sont des créatures très très intelligentes.

Ella Simon : Ils se concentraient sur l’idée que les marsouins allaient leur amener ces poissons. Le vieux grand-père disait qu’il avait vu de nombreux marsouins venir sur les rives.

Radio intervieweur : Parce qu’il leur avait demandé ?

Ella Simon : Parce qu’il avait demandé aux marsouins de venir et ils se parlaient alors tout le temps en jargon et il demandait aux marsouins si cela ne les dérangerait pas de leur amener une ration de poissons. Et ils partaient toujours et ils attrapaient autant de poissons que ce qu’ils en voulaient car ils ne pouvaient pas en transporter beaucoup et ils ne se sont jamais montrés très gourmands parce qu’ils en avaient toujours assez pour eux-mêmes et quelques autres personnes.
Radio intervieweur : Alors la technique de séchage du poisson pour le conserver et le transporter ne leur était pas connue.

Ella Simon : Non, ils pouvaient les sécher au soleil par exemple, mais ils préféraient avoir de la nourriture fraîche. Ils ont toujours eu de la nourriture fraîche. Pendant ce temps les femmes s’en allaient chercher des ignames, creuser pour les ignames. Surtout autour du Mont Redhead. C’est là-bas qu’elles avaient l’habitude de me montrer deux sortes de plantes grimpantes qui ressemblent aux pommes de terre douces et pour lesquelles il faut creuser très profond dans le sable. Bien sûr, elles sortent blanches et il y en avait une autre plus grosse que l’autre et elles la prenaient et essayaient de creuser plus profond, les femmes avaient chacune des bâtons et elles creusaient tout autour. Et la pomme de terre sortait alors en plusieurs morceaux, comme une igname mais en morceaux. Elles creusaient tout autour pour la trouver puis l’extraire. Quand elles les faisaient cuire dans le feu, elles les écrasaient et puis elles les faisaient cuire dans les cendres.

Radio intervieweur : Est-ce qu’il s’agit de celle qui est toxique si on ne l’écrase pas ?

Ella Simon : Non, ce n’est pas celle-là. Non, il s’agit de celle que l’on appelle womby et elle a la forme d’un petit cœur. On en trouve beaucoup autour de Salt Water, elles poussent dans les arbres.

Radio intervieweur : La partie comestible est enfouie dans la terre.

Ella Simon : Oui, très très bien. Elles étaient jeunes et elles étaient très sèches, tout comme les pommes de terre. C’était comme une igname et on en trouvait beaucoup sur la côte en raison du sable, ils pouvaient creuser. Et dans le bush ils faisaient la même chose. C’était la même chose avec les oiseaux, si cela ne les intéressait pas vraiment, ils revenaient pour jouer avec un boomerang, mais ils lançaient les boomerangs qui volaient au-dessus de l’oiseau pour l’effrayer et pour qu’il ne s’échappe pas, et cela permettait à quelqu’un de le tuer pendant que l’oiseau surveillait le boomerang.

Radio intervieweur : Il s’agissait d’un boomerang récupérable mais qui ne revenait pas nécessairement vers le lanceur.
Ella Simon : Non, c’était celui qui flottait dans l’air parce que c’était le seul moment où il y avait quelque chose d’intéressant. Ils avaient leurs propres médicaments. On utilise différentes sortes de plantes qui poussent dans le bush comme médicament. Pour les maux à l’estomac ou les problèmes gastriques, on mâchait les feuilles d’une sorte de plant de framboise ou d’autres choses comme par exemple Sarsparella.

Radio intervieweur : Sarsparella, qui pousse localement, non ?

Ella Simon : Oui, dans le bush.

Radio intervieweur : À quoi cela ressemble-t-il ?

Ella Simon : C’est une plante, un peu raide qui s’enroule un peu. Et puis il y a une feuille que l’on appelle *cunjaboy* que l’on utilisait pour toutes les fêtes. Il y a une autre herbe que le serpent utilise quand il se bat contre un varan. Chaque fois le varan mangeait de « l’herbe du serpent ». Il s’agit d’une petite feuille dont le dos est violet et s’il avait de graves contusions, on l’appliquait après l’avoir écrasée pour en faire un cataplasme.

Radio intervieweur : Est-ce qu’il s’agissait d’une sorte d’antitoxique, d’une herbe contre les piqûres de serpents ?

Ella Simon : Vous savez quand le serpent et le varan se battent, le serpent en mange tout le temps car le varan est réputé avoir des dents acérées alors le serpent en mangeait.

Radio intervieweur : Je ne lui reprocherais pas.

Ella Simon : Il aurait été empoisonné, je suppose.

Radio intervieweur : Il s’agit donc d’un antibiotique entièrement indigène.

Ella Simon : Oui.

Radio intervieweur : Mais vous savez que nous les avons découverts seulement récemment.

* ou cunjevoi
Ella Simon : Il y en a encore que l’on peut parfois utiliser dans le bush quand vous voulez utiliser quelque chose. Ce *cunjaboy* si on se fait piquer par une fourmi appelée *bull ant* dans le bush, on en prenait un bout et on le frottait sur la piqûre.

Radio intervieweur : Vous avez dit qu’ils avaient des produits pour tout soigner. Est-ce qu’il a jamais existé un mélange alcoolique fabriqué par les Aborigènes ?

Ella Simon : Non, ils buvaient beaucoup d’eau de miel.

Radio intervieweur : D’eau de miel ?

Ella Simon : Ils mélangeaient le miel. Après avoir attrapé le nid d’abeilles, il y a beaucoup de miel et de cire qui restent, ils avaient une poche en forme de canoé en écorce qu’ils fabriquaient et dont ils nouaient les deux extrémités. Ils y versaient le mélange et en faisaient une boisson. Et ils en buvaient beaucoup.

Radio intervieweur : Il ne s’agissait pas d’une boisson toxique alors.

Ella Simon : Non, je ne pense pas. Cela pouvait devenir toxique si vous le mettiez en bouteille.

Radio intervieweur : Si vous le laissiez en bouteille pendant un petit moment.

Ella Simon : Cela vous rendait vraiment saoul. Cela vous donnait le vertige. Je l’ai été, je savais ce que je faisais mais je flageolais tellement sur mes jambes que je ne pouvais pas marcher.

Radio intervieweur : J’ai vu beaucoup de gens comme cela Mme Simon.

Ella Simon : Il s’agit surtout des Insulaires, pas vraiment les Aborigènes. Ils avaient une noix qu’ils appelaient la noix de coccinelle et ils se saoulaient avec cette noix. Quant aux Aborigènes, je n’ai jamais entendu quelqu’un parler de quelque chose qui les grisait.

Radio intervieweur : Ils n’avaient pas de boisson alcoolisée.

---

* *bull ant* ou *bulldog ant* sont des fourmis qui ont des mâchoires puissantes et une piqûre très douloureuse.
Ella Simon : Non, de même pour les cigarettes, ils ne fumaient pas. Il y avait une herbe que l’on mettait dans une pipe pour faire des signes de fumée mais ils ne fumaient pas. C’est la première chose que l’homme blanc leur a appris parce qu’il leur donnait du tabac, un peu d’or ou autre chose.

Radio intervieweur : Une grave erreur.

Ella Simon : Ils savaient où trouver de l’or et différentes pierres mais ils appréhendaient toujours de les donner, quelqu’un leur faisait peur, c’était surtout après leur initiation qu’ils avaient peur. Ils ne devaient pas faire ceci ou cela. Il ne fallait pas toucher ceci ou cela, et cela se grave dans leur esprit et ils l’apprennent à leur famille. Il y a des choses que l’on ne doit pas faire et on vous ancre cette peur en vous.

Radio intervieweur : Est-ce qu’il s’agit d’une peur ou d’une reconnaissance et d’un respect pour les lois tribales ?

Ella Simon : Oui, je pense qu’il s’agit des deux, mais il s’agit plus ou moins de peur parce que s’ils ne veulent pas que vous fassiez quelque chose, ils vous racontent une histoire terrible qui vous fera peur.

Radio intervieweur : Si vous touchez ceci ou cela, il se passera quelque chose.

Ella Simon : Oui, quelque chose de terrible. Ils avaient peur que les enfants ne se perdent. Un Aborigène a une vue formidable. C’est un don de Dieu parce qu’ils traquent beaucoup. Leur vue est tellement bonne qu’elle leur permet d’être de très bons traqueurs. Ils étudient la figure des personnes. On ne peut pas tuer un homme noir, il vous regarde et il sait si vous allez le faire ou pas car il observe tous les mouvements de votre figure, tous les muscles de votre figure qu’il peut voir. On ne peut pas tromper un homme noir. Il sait si vous plaisantez ou si vous pensez ce que vous dites.

Radio intervieweur : Et bien, est-ce que je suis un bon bougre ?

Ella Simon : Il observe vraiment la figure et il peut voir les muscles de votre figure bouger. Je parlais à un des administrateurs une fois, il venait d’Inde et nous parlions et il m’a dit « vous savez, c’est une chose, je pense que vous, les Aborigènes, vous êtes trop observateurs », et ils le sont. C’est pour cela qu’ils se rendent compte de tous les
ricanements maintenant et à travers les âges, ils peuvent observer la figure des gens qui se moquent d’eux parce qu’ils ont une si bonne vue.

Radio intervieweur : Et c’est pour cela qu’ils sont si bons pour traquer, ils peuvent voir des choses par terre et dans le bush environnant que je ne pourrais pas voir.

Ella Simon : Ils peuvent vous dire depuis combien de temps l’herbe a été aplanie, ils peuvent l’indiquer jusqu'à trois semaines.

Radio intervieweur : Ils peuvent aussi estimer les conditions météorologiques, la maturité de l’herbe.

Ella Simon : Oui, c’est pour cela que les traqueurs noirs étaient si importants pour la police, de nos jours encore, si un enfant ou quelqu’un s’est perdu, ils appellent toujours un traqueur noir.

Radio intervieweur : C’est vrai.

Ella Simon : C’est grâce à leur bonne vue. C’est une chose qui leur est donnée et ils ont encore une bonne vue, même si de nombreuses vieilles personnes, après avoir commencé à boire, je crois, perdent leur vue. Beaucoup de personnes, surtout les vieilles, peuvent voir de très loin et voir des choses qui sont vraiment éloignées.

Radio intervieweur : Oui pas nécessairement de près.

Ella Simon : Oui, ils voyaient de près. Je me rappelle une très vieille femme qui montait jusqu'à Woodenbong, et elle pouvait voir, je suppose à environ huit cent mètres (la moitié d’un mile) et elle pouvait voir au-dessus de la chaîne de montagnes et elle pouvait vous dire que des personnes y marchaient avec un chien.

Radio intervieweur : Sacré dieu !

Ella Simon : Et je dirais « si vous devez le voir, ils avaient ce que l’on appelle “une double vue” et la nouvelle vision revenait quand vous vieillissiez. »

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : On dit « un homme, deux fois un enfant. »
Radio intervieweur : C’est vrai, une deuxième enfance.

Ella Simon : Je pense que de nombreuses personnes en font l’expérience avant de vieillir.

Radio intervieweur : Là vous êtes cynique Mme Simon.

Ella Simon : Ils se nourrissaient de fruits sauvages, c’est pour cela qu’ils ont quitté la côte. Il y a un petit bush que l’on appelle Geebal. Je suppose que vous avez entendu parler du Gebung*.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : Et bien ils cassaient cette graine et c’est pour cela qu’ils ont des dents si fortes. Et puis, il y avait les fraises et les framboises. Il y a une chose que l’on appelle gaibah et cela ressemble à une framboise et à une fraise avec une pousse rose. Ils ont des pommes et des fruits de la passion sauvages.

Radio intervieweur : Ils vous permettent de vous nourrir.

Ella Simon : Ces fruits étaient très bons et il existait beaucoup d’autres petites choses comme cela. Si vous étiez près d’un torrent ou d’un cours d’eau douce, on y trouvait des tortues ou des sortes de crevettes.

Radio intervieweur : Des yabbies**?

Ella Simon : Oui, des sortes d’écrevisses. On empilait des pierres pour les attraper.

Radio intervieweur : Comment ça, vous construisiez un barrage ?

Ella Simon : Oui et on les attrapait. On trouvait des opossums aussi entre autres. Mais ces gens avaient leur totem qui avait des noms d’animaux ou de plantes, comme je vous l’ai expliqué l’autre jour. Ils n’ont pas de nom de famille alors si le nom de la tribu est un nom d’animal, ils n’ont pas le droit de manger la chair de cet animal-là. Si par

* ou jibung
** yabby est une écrevisse que l’on trouve en eau douce.
exemple, il s’agit d’une tribu wallaby ou opossum, les membres de la tribu n’ont pas le droit d’en manger. C’est comme s’ils se mangeaient.

Radio intervieweur : Il est un opossum.

Ella Simon : Il est un opossum alors il n’a pas le droit de manger cette chair. Si on en revient aux jours de ma grand-mère, elle voyageait vers le sud. En fait, elle appartenait au territoire derrière Gloucester, le Mungree. C’est là que son père avait un bout de terrain, il était irlandais et sa mère était une pure Aborigène. Il avait une fille et elle était une personne qui vivait en tribu et lui était un Blanc, elle ne voulait pas quitter la tribu. Elle prenait le bébé et partait, elle ne voulait pas rester, elle n’avait pas l’habitude de la nourriture, elle n’avait pas l’habitude de leur façon de vivre. Alors elle partait, il avait une sorte de station de bétail, et elle partait pour aller à la maison.

Radio intervieweur : Est-ce qu’il s’agit de la femme qui était si belle ?

Ella Simon : Non, il s’agit de la mère de ma grand-mère, et elle partait et prenait le bébé avec elle. Ils essayaient de s’occuper du bébé, mais elle s’échappait en quelque sorte avec le bébé.

Radio intervieweur : Il s’agit du voyage habituel dans le bush ?

Ella Simon : Juste une promenade dans le bush, ils allaient là où la tribu se trouvait et ils voulaient voir les corroborées et les initiations ainsi de suite. Ils partaient juste. Elle avait l’habitude de descendre le long du littoral et c’est à ce moment là qu’elle est tombée malade et qu’elle mourut et on laissa alors la grand-mère au pied d’un arbre. Les gens de la crique Dora la prirent et l’élevèrent. Ils l’ont élevée, le grand-père venait de Coolaboolcum et la grand-mère c’est là qu’elle a rencontré le grand-père. Ils partirent pour Forster où ils ont élevé leur famille. Et comme je le disais avant, ils sont ensuite venus à Taree parce que Taree….

Radio intervieweur : Se développait alors ?

Ella Simon : Oui, c’est un endroit où les filles travaillaient et il y avait plus d’opportunités là-bas et elles pouvaient aller à l’école – les plus jeunes. Au début, ils allaient à l’école de Glenbourne.
Radio intervieweur : C’est celle de la crique Cubble Cubble.

Ella Simon : Glenbourne, oui.

Radio intervieweur : Que veut dire Cubble Cubble ?

Ella Simon : Gubble Gubble c’est Gubbo Gubbo et cela signifie « attends un moment. »

Radio intervieweur : Est-ce que c’est parce qu’on pouvait y trouver une pompe ou est-ce que c’était bien avant la pompe ?

Ella Simon : Non, juste à l’endroit où se trouve la crique Gubble Gubble, c’est : « attends un moment, attends juste un petit moment. » C’est Gubbo Gubbo.

Radio intervieweur : C’est un bon endroit pour s’asseoir et avoir son dîner ou autre chose.

Ella Simon : Gubbo Gubbo : attend un moment, c’est ce que cela signifie. Alors Glenbourne était l’endroit où ils avaient l’habitude d’aller à l’école jusqu'à ce qu’ils aient l’école là-haut.

Radio intervieweur : Glenbourne était un camp plus grand que ne l’était celui de Purfleet, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Glenbourne était vraiment l’endroit où se trouvaient tous les colons, les Trotters et tous les autres.

Radio intervieweur : Les fermiers.

Ella Simon : Juste les fermiers et à cette époque-là, il y avait encore beaucoup d’Aborigènes de “race pure” qui travaillaient, surtout avec les Trotters, ou le vieux M. Belford. Ils étaient aussi des grimpeurs agiles. Ils grimaient toujours pour attraper les opossums, les koalas, le miel et tout le reste.

Ella Simon : Il voulait son nid d’abeilles ce vieil homme, il était un Aborigène de “race pure” et il avait demandé à l’homme s’il pouvait avoir ce nid d’abeilles, parce que l’homme ne voulait pas qu’il coupe l’arbre, alors il a dit « Ecoute, tu peux avoir le nid d’abeilles mais tu ne dois pas abattre l’arbre », alors le vieil homme n’a plus rien dit.
Très tôt le matin, il est parti avec son petit tomahawk et il a fait des petites encoches dans l’arbre, il a grimpé et il a pris le nid d’abeilles avec lui. Quand l’homme s’en est aperçu, il lui a dit « qu’as-tu fait du nid d’abeilles? » Il a répondu « Je l’ai pris. » Ils étaient de bons grimpeurs. Ils étaient formidables. Vers Glenbourne, on trouve encore beaucoup d’arbres, pas vraiment maintenant parce qu’on les a coupés ou vendus. Ces arbres avaient des entailles qui permettaient aux Aborigènes d’escalader les arbres pour y attraper différentes choses. Et vers la crique là-bas, on trouvait le *gillawarra*, je vous en ai parlé.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : Il y avait un vieux couple qui avait l’habitude de partir en bateau, ils avaient un vieux canoë, un vieux tronc creusé avec des petits morceaux de chaque côté et ils partaient et le remplisssaient de sable et de gravier et ils partaient pêcher, attrapant le poisson à la lance. Alors qu’ils flottaient sur l’eau ils observaient l’eau et tuaient les poissons à la lance. L’un des vieux Trotters m’avait raconté comment il s’y prenait et ce qui est amusant est que lorsqu’ils attrapaient un poisson et le sortaient, ils n’avaient pas besoin de le laver ou de le préparer car ils avaient un feu au fond de leur canoë.

Radio intervieweur : Dans le sable.

Ella Simon : Oui, dans le sable et il disait qu’à n’importe quel moment, s’ils voulaient manger, ils n’avaient qu’à le faire cuire. La chose qu’il n’aimait pas était qu’ils ne salaient jamais.

Radio intervieweur : Et bien ils ne manquaient jamais de sel de toute façon.

Ella Simon : Non, ils n’en utilisaient jamais. On considère que le sel vous donne une forte tension de toute façon. Alors il appréciait cela et il disait aussi qu’ils avaient l’habitude d’avoir des corroborées. Il se rappelle que quand il y allait, on lui disait de venir voir les corroborées et il me disait qu’il y allait et il leur portait beaucoup de bois. Il était un enfant alors, il a vécu jusqu’â ses 90 ans à peu près. Il racontait qu’il y allait et portait tout le bois et ils faisaient un grand feu toujours après 21 heures et puis il devait rentrer à la maison parce qu’on le cherchait alors pour aller au lit. Ils commençaient vers
21-22 heures et cela durait jusqu’au lendemain matin. Il disait qu’il n’avait jamais vu un
orroborée parce qu’il devait toujours rentrer à la maison.

Radio intervieweur : On ne lui a pas donné l’occasion.

Ella Simon : Oui, il disait qu’il avait toujours voulu en voir un. Il nous racontait de
nombreuses histoires remarquables sur les Aborigènes qu’il aimait beaucoup. Même les
filles, ses filles, elles ont grandi en s’attachant aux vieilles femmes qui avaient
l’habitude de faire leur lessive. Elles étaient gentilles, elles leur donnaient à manger.
Elles les nourrissaient et leur donnaient de la nourriture à emporter pour les aider un
peu. L’argent n’était pas très utile, on survivait sans argent à cette époque-là.

Radio intervieweur : Vous n’aviez aucun endroit pour le dépenser.

Ella Simon : Non, bon la valeur, comme j’ai l’habitude de le dire quand j’étais un
enfant, il y avait un magasin près du café et j’y allais pour acheter deux bonbons avec un
demi penny.

Radio intervieweur : Quelque chose qui allait durer.

Ella Simon : Nous ne voyions jamais beaucoup d’argent mais nous pensions que nous
avions réussi si nous avions trois pennies et nous allions acheter tous les bonbons que
nous pouvions mettre dans nos deux mains car on pouvait en avoir quatre pour un penny
et c’étaient de très bons bonbons.

Radio intervieweur : C’était une période difficile pourtant, non ?

Ella Simon : Oh oui !

Radio intervieweur : Quand la civilisation s’est vraiment installée.

Ella Simon : Oui.

Radio intervieweur : C’est le début d’une mauvaise époque.

Ella Simon : Oui, en effet.
Radio intervieweur : Vous pouvez nous indiquer d’autres noms d’endroits des environs, dans la région de la Manning. Quels autres noms pourriez-vous nous donner ?

Ella Simon : *Gubba Gubba*, je vous l’ai dit indiqué, signifie « attends un moment. »

Radio intervieweur : Oui. L’endroit que nous appelons *Charity Creek* [la crique de la charité].

Ella Simon : C’est *Kimbriki*, n’est-ce pas ?

Radio intervieweur : Oui.


Radio intervieweur : Est-ce que vous savez quelque chose sur *Charity Creek* qui serait en fait *Cherrytree Creek* [la crique du cerisier] ?

Ella Simon : Non pas vraiment. Je suis en train d’essayer de me rappeler d’un autre endroit qui s’appelle *Old Woolla*.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : C’est notre vieux cimetière.

Radio intervieweur : Le cimetière de l’autre côté de l’école de Dundaloo, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Oui, c’est derrière, quelque part par là. J’essayais de me rappeler le nom de la crique qui se trouve par-là.

Radio intervieweur : C’est derrière *Bushland Grove* [le bosquet du bush], cet endroit que l’on appelait avant *Rifle Range Road* [la route de la chaîne de Rifle].

Ella Simon : *Cedar Tree* [le chêne], c’est ce que je voulais dire.

Radio intervieweur : Woolla ?
Ella Simon : Oui, Cedars [les chênes] – il y avait beaucoup de chênes là, ils poussaient surtout autour de Wingham.

Radio intervieweur : Comment, la crique de Cedar Party ?

Ella Simon : Oui, ils avaient l’habitude d’acheminer les troncs de chêne par là avant de les charger à bord des bateaux. À cette époque-là, les bateaux venaient jusqu’à Taree. Je me rappelle quand la barge principale venait jusque là.

Radio intervieweur : Le port principal était Tinonee, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Au tout début, oui. La barge du Old Bar est la barge qui a fermé, c’était la vieille barge. C’est là qu’un bateau a échoué.

Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : C’est fermé maintenant, c’est pour cela qu’on l’appelle Old Bar [la vieille barge].

Radio intervieweur : La « vieille barge » et puis on a ouvert Harrington et on y a construit le barrage et maintenant le barrage de Harrington.

Ella Simon : Parce la vieille barge était juste là, c’était vraiment une barge.

Ella Simon : Je vous ai dit que le vrai nom du Port Macquarie Bappen était « Bappen l’arbre fin. » Port Macquarie était un arbre avec une écorce filandreuse. Cundibar était un pommier sauvage.

Radio intervieweur : C’était l’arbre de grand-mère, n’est-ce pas ?

Ella Simon : Grafton est un Tellawood.

Radio intervieweur : Grafton n’est pas un nom indigène alors.

Ella Simon : Ce n’est pas le nom indigène, il avait un autre nom, mais c’est ce que ça voulait dire.

Radio intervieweur : Cela signifiait Tellawood.

Ella Simon : Ils donnaient un nom aux endroits d’après ce qui s’y était passé pour qu’ils sachent où aller pour trouver une chose ou une autre.
Radio intervieweur : Oui.

Ella Simon : Ils savaient ainsi où aller.

Fin de la cassette audio.