

UNITÉ CULTURELLE
ET VARIATIONS LOCALES
DANS LE
CENTRE NORD DES NOUVELLES-HÉBRIDES

La partie centre nord de l'archipel des Nouvelles-Hébrides est constituée d'une chaîne d'îles montagneuses entourant une mer intérieure, sorte de petite Méditerranée, dont les côtes ont été de tous temps en rapports étroits les unes avec les autres. C'est un fait bien connu que les districts établis face à face, d'une île à l'autre, présentent souvent plus de points en commun que des districts contigus sur une même île.

Notre propos n'est pas ici de tenter de retracer l'histoire culturelle de cette partie de l'archipel. Trop d'éléments nous manquent encore pour, sur ce point, fonder une analyse avec sûreté. Mais nous pouvons déjà présenter quelques réflexions.

Les tambours de bois plantés verticalement en terre portent des noms similaires entre le Nord Malekula (*nambwe tingting* à Matanvat) et le Nord Ambrym (*atingting*). Layard décrit pour leur érection un cérémonial complexe, qui s'inscrit dans l'ensemble du cycle rituel désigné par le terme Maki dans les flots au Nord-Est de Malekula. Au Nord Ambrym, où tant la place de danse que le tambour sont d'appartenance personnelle, il n'y a pas d'autre rituel pour l'érection de ce dernier que le paiement du sculpteur — au moyen de cochons — et le jeu sans arrêt d'appels, pour plus d'un jour et une nuit, dans l'intention avouée de faire perdre au tambour sa résonance par trop neuve. Auparavant, on aura sacrifié une poule dont le sang aura été versé dans la fente de l'instrument.

Dans l'un et l'autre cas, le tambour présente la même valeur collective, pour l'envoi de messages et l'accompagnement des danses. La différence de qualité du rituel correspond à la différence d'appartenance.

Avant de poursuivre, prenons un autre exemple, celui des grandes pirogues de haute mer qui permettaient à leur époque des relations fréquentes entre les îles même éloignées. Les pirogues étaient chacune

O. R. S. T. O. M.

Collection de Références

n° 17392

la propriété de ce qu'on appelle en bichelamar une « *company* », groupe d'hommes étroitement apparentés ou non, qui se constituait justement pour la fabrication de la pirogue et par la suite pour son exploitation. L'œuvre accomplie, après avoir participé à un rite destiné à désacraliser la pirogue, les membres vont de port en port, aux lieux où ils savent bénéficier d'un accueil traditionnel, sur leur île et sur les îles voisines; ils y seront tout d'abord lapidés avec des noix et de petits fruits avant de recevoir des présents de nourriture.

Au contraire du tambour, il n'y a donc pas de différence locale dans les coutumes afférentes aux pirogues neuves. S'il y en avait, le voyage inaugural ne serait plus possible, cette uniformité rare dans les traditions locales étant la condition nécessaire de son existence. En tirera-t-on la conclusion d'une même origine des populations côtières participant à cette coutume? Et pour le tambour doit-on croire à des origines diverses ou se référer à l'unité réelle du style entre Ambrym et la côte est de Malekula pour en faire un des éléments d'une culture commune venue de l'extérieur?

A rappeler l'existence de relations tout au long des côtes et d'une île à l'autre, cela nous amène à préciser un des aspects primordiaux de la culture de cette partie des Nouvelles-Hébrides : l'étonnante rapidité de transmission d'éléments culturels d'un lieu à un autre. Depuis les travaux de Layard et Deacon, nous savons l'importance des cochons à défenses recourbées dans le microcosme local; les cochons vivants revêtent une fonction qui se rattache de très près à la notion occidentale de monnaie. On peut acquérir un certain nombre d'objets contre un paiement en cochons; on peut même prêter, avec plus ou moins d'usure, des cochons contre un remboursement où l'intérêt est prévu. Les bêtes de valeur, élevées par les intéressés ou empruntées à d'autres, sont ainsi utilisées pour acquitter le prix exigé par les anciens en contre-partie de l'accomplissement de toute cérémonie, et principalement celles formant partie de la hiérarchie de grades qui détermine le statut social et politique. La hiérarchie de grades porte des noms similaires : Maki, Nimangki, Mage dans toute la zone où les tambours dressés se rencontrent. Mais si l'on peut acquérir ainsi, au plein sens du mot, un grade, il est également possible, d'acheter, en payant, chez ses voisins ou même au loin, des ensembles cérémoniels entiers, des danses ou même de simples chansons (1). Quelle que soit l'importance de l'élément obtenu ainsi, l'individu ou le groupe

(1) Cf. SPEISER, F., *Two years with the natives of the Western Pacific*, London, 1913, p. 205.

acquéreur peut l'utiliser, le jouer chez lui, assurant ainsi son prestige personnel, puis aussitôt le transmettre plus loin pour un prix équivalent ou supérieur. Il y a là l'organisation d'une véritable *copyright*, la règle étant qu'on ne peut rien prendre à l'extérieur de son groupe sans le payer.

A mon premier séjour dans l'archipel, étudiant une fête de prestations d'ignames qui devait avoir lieu à Mèlbülbül dans le Nord Ambrym, et assistant aux répétitions hebdomadaires de la danse *lièng*, j'avais entrepris de noter au vol les paroles des chants. Quand j'eus complété cette tâche, je m'aperçus à mon grand désappointement que cet effort avait été parfaitement inutile. Cette forme particulière de danse avait été obtenue contre paiement dans l'île d'Épi, beaucoup plus au Sud, ainsi que les chants d'accompagnement et cela à travers toute une série de villages intermédiaires. Personne ne pouvait m'aider à traduire des textes incompréhensibles pour tous. Je trouvais par la suite d'autres exemples de danses figuratives acquises, apprises, exécutées puis revendues à un autre groupe sans que nul ne s'inquiât de transmettre le sens des paroles. Plus tard, je rencontrai sur Malekula un état de choses similaire.

L'importance de ce facteur est soulignée par le fait qu'il y a cinq ans, les communautés du Nord Ambrym étaient encore en train de recevoir de nouvelles formes du rituel sémi-secret *luan*; c'étaient pour elles un élément culturel nouveau alors que sa tradition en était éteinte dans la plus grande partie de Malekula d'où elle provenait.

L'échelle de ces transactions va de la simple chanson pour le temps des pousses d'ignames, à laquelle on attribue une valeur de magie de beauté, ou de la chanson à sens satirique dans sa langue d'origine, aux complexes cérémoniels impliquant de longs mois de préparation matérielle, des interdits particuliers et plusieurs semaines de rites et de festivités. On peut très souvent reporter sur la carte l'itinéraire de l'élément considéré; cet itinéraire définit à chaque fois le chemin de relations traditionnelles privilégiées, au moyen desquelles tout matériau culturel nouveau peut se transmettre de mains en mains, même s'il s'agit des éléments constitutifs d'un mouvement néo-païen autonomiste comme le « John Frum » de Tanna, à un moment accepté jusque dans le Nord Ambrym (2).

Transféré d'un point à un autre, aucun de ces faits sociaux ne revêt la même fonction, s'insérant à chaque fois de manière différente à l'intérieur de la sociologie locale. Le rituel périlleux du *gol* dans le

(2) Cf. Jean GUIART, John Frum movement in Tanna, *Oceania*, vol. XXII, n° 3, Sydney, mars 1952, p. 165-177.

Sud Pentecôte, où les jeunes gens, leurs pieds attachés à deux lianes, plongent du haut d'une tour, est la partie intégrante d'un rituel des prémices de la récolte d'ignames. Sur la côte est de Malekula, à Onua, le même plongeon était un des éléments d'un rituel de prise de grade.

Par ailleurs, cette transmission quasi-commerciale ouvre la voie à des changements rapides, au moins en ce qui concerne les aspects cérémoniels de la structure sociale et expliquent la multiplicité des variations locales de chaque institution; tel élément aura été acquis ici et pas ailleurs, ou bien, s'il se retrouve en deux endroits différents, aura pu dans chaque cas s'intégrer de façon différente ou même à des complexes différents. On peut, en effet, acquérir tant la partie que le tout, suivant sa fantaisie ou les moyens financiers disponibles sur le moment.

Une telle situation explique l'infinie variété des formes locales de la hiérarchie de grades, dite en bichelamar *Namangi*, institution si caractéristique du centre et du Nord de l'archipel. A moins de disposer d'une technique spécifique (chansonnier, voyant, magicien, sculpteur) lui assurant une part suffisante de prestige, tout homme doit au moins tenter de s'élever dans la hiérarchie de grades dont l'existence réserve le pouvoir politique à ses plus hauts dignitaires. On sait que les éléments matériels de chaque prise de grades s'organisent suivant des hiérarchies symboliques de chaque catégorie. Par exemple, les sculptures de grades du Nord Ambrym (3), à l'image humaine, sont de plus en plus grandes et plus complexes au fur et à mesure que l'individu, qui doit en acquitter la valeur, s'élève en rang à l'intérieur du système : pas de sculptures pour les grades inférieurs, puis, en ordre d'importance croissante : un visage humain; un buste avec les membres supérieurs; un homme complet avec ses attributs sexuels; deux figures, mâle et femelle, au sexe proéminent, plantées dans une fosse recouverte d'un toit; dernière introduction du Sud Malekula, le grade *Mal* a pour symbole un modèle de case aux poteaux en fougère arborescente sculptée; le grade précédent, *Loghbaro*, de même origine ne permet à la vanité du candidat que de montrer la plate-forme de pierres sur laquelle sa case miniature de *Mal* sera un jour posée.

Un autre aspect du complexe de la hiérarchie de grades est montré par les variations du contexte sociologique suivant les régions. Sur Ambrym, le système apparaît se fonder autant sur l'ambition indivi-

(3) Cf. Jean GUIART, *Sociétés, Rituels et mythes du Nord Ambrym (Nouvelles-Hébrides)*, *Journ. de la Soc. des Océanistes*, t. VII, n° 7, décembre 1951.

duelle que sur le sentiment collectif; c'est alors une institution séculière, avec ses interdits propres, mais dépourvue de tout aspect proprement mythique et religieux. Pourtant, au Sud-Ouest de Malekula, Deacon nous a montré combien la hiérarchie de grades était mêlée aux modalités locales du culte des ancêtres, chacune des sculptures y étant le reposoir de l'esprit d'un mort.

Il faudrait analyser district par district cette complexité tant formelle que sociologique, mais cela nous entraînerait ici trop loin.

Par contre notre présent propos nous amène à envisager comment le contact de deux organisations de principe différent peut amener des changements structurels de part et d'autre. Prenons le cas de la hiérarchie de grades et de la chefferie héréditaire qui coexistent au Nord Malekula (4), présentant un double phénomène de contact et d'évolution.

A.-B. Deacon nous dit à ce propos (5) « A Lambumbu, quoiqu'on ne puisse concevoir la chefferie indépendamment des dignités du Nimangki et quoiqu'elle s'affirme par le Nimangki, cette chefferie transcende la constitution de cette société (du Nimangki); elle est devenue, en pratique, la prérogative et l'héritage exclusif d'une ou deux familles qui ont derrière elles le prestige de constituer des lignées de chefs et cela à l'intérieur de chaque partie du district; ainsi, les fils d'un homme du grade *Rus nevat* peuvent manger au feu *naamb ruhvaru* en vertu de la position de leur père quoiqu'ils n'ont eux-mêmes pas encore acquis le plus bas titre du Nimangki. Le privilège de participer à ce feu est devenu transmissible de père en fils. Il peut être, et l'est en fait, vendu, mais seulement d'un membre d'une famille de chefs à un autre, jamais à un homme du commun. Ainsi le recrutement à ce feu est devenu très restreint, ceux qui y participent constituant une aristocratie... Mais non seulement il n'y a que les proches parents de chefs à pouvoir acquérir le *Rus nevat* et manger au feu *naamb ruhvaru*, mais aussi certaines fractions de la communauté ne sont à aucun moment autorisées à entrer dans le Nimangki. Ces gens ne peuvent acquérir de cochons, ou seulement quelques-uns, et pour peu que leur cheptel dépasse le nombre prescrit, ils devront donner le surplus aux chefs. De plus, quoiqu'ils ne puissent accumuler de la richesse pour eux-mêmes, ils doivent assister les autres à l'acquérir en travaillant pour la classe privilégiée. Les gens opprimés mangent

(4) Cf. Jean GUIART. L'organisation sociale et politique du Nord Malekula, *Journal de la Société des Océanistes*, t. VIII, n° 8, décembre 1952.

(5) A. Bernard DEACON. *Malekula, a vanishing people in the New Hebrides*, London, 1934, p. 346-347.

à part de tous les autres à leur feu dénommé *naamb retan*, (feu inférieur), qui n'est pas établi dans l'*amel*, la case du Nimangki, mais dans le village près du feu des femmes, le *naamb taghah*. De même que le privilège de manger au *naamb ruhvaru* est transmis de père en fils, de même ces déficiences s'héritent également en lignée paternelle et les membres de cette classe s'identifient-ils lors des occasions cérémonielles par leur ceinture particulière, *nau vüngoniar...* ».

■ Cette courte description nous apporte en quelques lignes les deux principales caractéristiques de l'organisation politique du Nord Malekula, la fusion de la hiérarchie de grades avec une chefferie locale héréditaire et la division de la Société en groupes de statuts différents, dont l'appartenance est aussi héréditaire en lignée paternelle : les gens de basse caste, les gens du commun et les membres des clans de chefs.

On trouve, chez les Big Nambas du plateau ouest de cette région, une organisation similaire à quelques nuances près. La structure sociale s'y établit suivant une hiérarchie de trois groupes :

1° Les individus, membres de certains clans, qui ne possèdent aucun droit cérémoniel; par contre, ce sont eux qui fournissent les chirurgiens de la circoncision, les sculpteurs et éventuellement les victimes humaines envoyées coutumièrement aux vainqueurs pour obtenir la paix après des hostilités malheureuses;

2° Les gens du commun ont, pour certains d'entre eux du moins, la possibilité de participer à une formulation inférieure de la cérémonie de prise de grades : ils pourront courir en zigzags entre les poteaux auxquels sont attachés en premier lieu leurs propres cochons, avant que ces derniers ne soient utilisés et sacrifiés à la plus grande gloire du chef; ils se contentent de frapper du plat de la main la bête en tête de ligne, criant en même temps le nouveau titre dont ils peuvent, à partir de ce moment, se prévaloir, titre qui est le même que celui du chef, mais ne leur donne aucun droit de participer à la moindre des prérogatives de ce dernier;

3° Le chef est le seul, au cours de la prise de grades, à pouvoir attacher les cochons à sacrifier aux pierres levées en une longue file qui part de la place de danse; il est aussi le seul à pouvoir en principe les tuer, ce qu'il ne fait que pour certains, laissant à un proche la tâche épuisante d'assommer l'un après l'autre plusieurs dizaines de bêtes. La plus grande part des cochons rassemblés et mis à mort, plus d'une centaine à la fois, est destinée à un autre chef qui est le partenaire cérémoniel imposé par la tradition locale; ce dernier aura présenté avec les siens une danse mimique quelques jours plus tôt. Une prochaine fois, plusieurs années plus tard, les rôles seront inversés

à l'intérieur d'un scénario similaire, les cochons revenant en nombre égal ou supérieur au premier chef.

La caractéristique la plus nouvelle du système, par rapport à celui de Lambumbu, est une plus grande insistance sur le rôle et les prérogatives attachées à la personne même du chef, et surtout cette conception d'une dualité obligatoire des chefferies, le chef n'étant là, nous disent les informateurs, que pour permettre d'assurer la position de son groupe par rapport à celui dont l'existence et la chefferie s'établissent parallèlement, en position symétrique. En cas de besoin un autre partenaire pourra prendre la place du titulaire traditionnel disparu, ou christianisé. C'est ce qui se produisit en 1952, mais il y avait alors le sentiment que la situation n'était pas entièrement satisfaisante.

Il apparaît ainsi, nous l'avons montré dans une étude antérieure, qu'au pays Big Nambas, le chef s'est attribué la substance du rituel de prise de grades. A tel point que le terme même qui désigne l'ensemble a disparu de la langue locale; le mot *mangi* n'y signifie plus que la seule possibilité laissée aux gens du commun, zigzaguer entre les poteaux et frapper du seul plat de la main le cochon de tête. Dans la mesure où le terme général *namangi* est utilisé localement, il est emprunté au bichelamar. Le compromis entre la hiérarchie de grades classique et la chefferie héréditaire est ainsi fortement déséquilibré en faveur de cette dernière.

Chez les groupes immédiatement voisins, celui de Batarmul au Nord par exemple, l'état des choses favorise, de la même manière, le chef, seul homme du groupe qui puisse au nom des siens remettre des cochons à un autre groupe. En compensation, il sera le seul à supporter une année durant, les interdits rituels qui font suite à la prise de grades. Alors que sont dispensés de cette servitude les représentants des clans qui ont fourni au chef les bêtes nécessaires au rituel, quoiqu'ils aient le droit de s'attribuer eux aussi le titre reçu par ce dernier pour le sacrifice des cochons.

A Matanvat, encore plus au Nord, le complexe du *Nanaki*, équivalent sur bien des points au *Maki* décrit par Layard, nous offre un compromis plus équilibré. Le chef y est toujours le seul à pouvoir prendre l'initiative et décider d'une prise de grades; les représentants des clans qui sont mêlés à l'affaire, un ou plusieurs selon les termes d'un accord établi à l'avance, non seulement participent matériellement à la tuerie, montent sur la plate-forme de pierres d'où chacun criera son nouveau nom; mais chacun devra lui aussi se soumettre à des interdits sexuels et alimentaires pour toute l'année à venir.

Que ce soit à Batarmul ou à Matanvat, le chef ne peut remplir sa fonction cérémonielle qu'à la condition d'avoir en face de lui un partenaire de même rang. Il semble que dans le cas de Matanvat la dépopulation, déjà ancienne, ait provoqué l'élargissement des possibilités, d'où un plus grand nombre de partenaires éventuels. A Matanvat aussi, les cochons de valeur sont remis par le chef à son partenaire de circonstance; les autres sont donnés, chacun par son propriétaire, à l'homme du groupe opposé qui a établi avec lui une relation cérémonielle particulière dite *navèlne*. Les informateurs s'accordent au surplus à reconnaître qu'au cours de trois dernières générations, les hommes du groupe dit Betnatsal, théoriquement de statut inférieur, ont acquis le droit de participer à égalité avec les autres groupes au *nanaki*. Cette égalité de droits semble avoir ici coïncidé avec l'influence européenne et les possibilités plus égalitaires d'une économie monétaire fondée sur le coprah; l'argent permet l'acquisition de bêtes et par conséquent la possibilité de participer à une prise de grade indépendamment de sa caste d'origine.

L'analyse des cas tirés d'autres groupes voisins du district Big Nambas présenterait des caractéristiques analogues, l'équilibre particulier établi localement, y étant plutôt plus en faveur de la chefferie que dans les deux derniers cas. Aux Nouvelles-Hébrides, cette institution n'existe, nous le savons, que dans le nord Malekula, au contact du plateau Big Nambas. Plus loin, les tendances qu'on pourrait dire « démocratiques » apparaissent plus fortes et nous retombons dans la hiérarchie de grades classiques.

Dans cette même région, les mythes locaux attribuent une origine extérieure à la chefferie; ils représentent les premiers chef comme de tous jeunes garçons venus deux par deux de l'extérieur, ou comme ayant une origine surnaturelle, et qui furent élevés à cette dignité parce que leurs nouveaux sujets reconnaissaient la nécessité d'avoir un chef afin de permettre aux relations cérémonielles qu'ils désiraient avoir avec les groupes voisins de s'établir et de durer; il s'agit plus précisément du cas de deux groupes voisins choisissant chacun pour chef un des deux garçons survenus et établissant entre eux dès le départ une relation de partenaires cérémoniels, sous l'égide du demiurge Xambat. On peut ainsi avancer l'hypothèse d'une origine extérieure de la chefferie, ou tout au moins de son apparition dans des conditions de contact extérieur. Allant plus loin on pourrait même se demander si les conditions de contact qui ont donné lieu à l'institution de cette hiérarchie de trois castes héréditaires ne pourrait être rapprochées de celles qui, en Nouvelle-Calédonie, aux Iles Loyalty

et aux Fiji, là où les aires polynésiennes et mélanésiennes se recouvrent, ont donné lieu à des phénomènes similaires de différenciation sociale. Mais alors, nous rétorquera-t-on peut-être, pourquoi ne pas considérer le *Namangi*, la hiérarchie de grades comme s'étant constitué dans un contexte analogue?

Ce qui sépare le plus nettement les deux phénomènes, c'est une différence d'échelle. Sur l'aire relativement restreinte où l'on rencontre aux Nouvelles-Hébrides la chefferie héréditaire, on peut déterminer, sur une base formelle, un centre sinon d'origine du moins de plus grande « consistance » de cette institution. Par contre, les éléments de la hiérarchie de grades ont été dans une si grande mesure éparpillés dans tous les sens, constituant apparemment souvent un mélange inextricable, qu'on pourrait peut-être, après une longue analyse, suggérer des points secondaires de diffusion ou de regroupement. Mais on voit difficilement comment justifier l'hypothèse d'une base d'origine. Il n'est pas le moins du monde certain, au surplus, qu'on puisse alors rapprocher la détermination de ces centres secondaires, et la répartition d'autres éléments culturels, matériels ou sociaux. Est-il réellement possible d'analyser la culture hébridaise, de retrouver ses éléments constituants et d'établir la distribution des cultures hypothétiques dont l'interpénétration aurait permis l'unité culturelle d'aujourd'hui. Deacon l'a tenté il y a vingt-cinq ans, et le tableau qu'il nous présente ne nous apparaît plus que comme une construction scholastique. Malgré une analyse plus fouillée, Layard en a repris en gros les termes. Dans la ligne de notre exposé, on ne peut plus expliquer chaque variation par une migration. Il nous apparaît en premier lieu nécessaire d'analyser toutes les variations locales, de rechercher les introductions d'un point à un autre historiquement attestées, d'établir en des cas précis l'échelle et les modalités des évolutions survenues sur place. Alors seulement pourrions-nous tenter à nouveau une analyse d'histoire culturelle dont le principe de recherche pourrait être exposé ainsi : « l'acculturation n'est pas un phénomène récent, mais une caractéristique permanente de toute société océanienne ». Et cela est peut-être plus vrai encore aux Nouvelles-Hébrides qu'ailleurs. Rien ne peut s'expliquer objectivement si on n'admet pas l'existence en tous temps de possibilités permanentes de contacts, facteurs de changement à tous les niveaux de la structure sociale et à tous les horizons du Pacifique.

JEAN GUIART.

Institut français d'Océanie.

GUIART (Jean) Unité culturelle et variations locales dans le centre nord
des Nouvelles-Hébrides.

Soc

JOURNAL

DE LA

SOCIÉTÉ DES OCÉANISTES

NUMÉRO SPÉCIAL

consacré aux

NOUVELLES-HÉBRIDES

(Tome XII, 1956)

EXTRAIT



MUSÉE DE L'HOMME
PARIS • XVI^e ARR^t

11592