

Commission on Population Geography, International Geographical Union
and
East-West Population Institute, East-West Center, Honolulu

SYMPOSIUM ON MOBILITY, IDENTITY, AND POLICY IN THE ISLAND PACIFIC

L'ARBRE ET LA PIROGUE

Joël Bonnemaïson

l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer
Paris, France

15th Pacific Science Congress: Section C (Geography)
2–8 February 1983
Dunedin, New Zealand

- Invited contribution
Not for quotation without permission of the author

L'ARBRE ET LA PIROGUE

Le voyage et les migrations dans les sociétés d'enracinement du Centre et du Sud de Vanuatu.

L'arbre, symbole d'enracinement et de stabilité, peut-il se concilier avec la pirogue, symbole du voyage et de libre errance ? A première vue, non. Pourtant la civilisation mélanésienne se sert de cette double métaphore et de cette apparente contradiction pour définir l'identité traditionnelle. L'homme, dit-on dans l'île de Tanna, est un ~~homme~~^{arbre} qui doit faire souche et rester rivé à ses lieux, le groupe local est une pirogue qui, au contraire, suit des routes et explore le vaste monde.

Pour la société traditionnelle, les deux termes de la métaphore n'impliqueraient pas d'antinomie. On a vu aussi dans une étude précédente que, si la mobilité était dans le passé territorialement contrôlée et socialement sélective, elle pouvait être dans certains cas de grande ampleur (J. BONNEMAISON, 1978, 1979). Mais la mobilité d'aujourd'hui a changé de nature : l'ampleur des migrations vers les métropoles urbaines, intérieures ou extérieures à l'Océanie, est ressentie par beaucoup comme une menace pesant sur l'identité des peuples Mélanésiens et Polynésiens. Un tel jugement de valeur implique au départ une approche de l'identité en tant que telle. J'essaie dans la première partie de ce texte, en m'appuyant sur une expérience de recherche réalisée sur le terrain, principalement dans les îles du Sud et du Centre de Vanuatu (1), de comprendre ce que représente l'identité culturelle dans la société mélanésienne et d'entrevoir comment elle se reproduit.

(1) Au cours de plusieurs années passées au Vanuatu, mes recherches ont surtout porté sur les structures culturelles et les aspects fonciers dans les sociétés de Tongoa, Tanna et du Centre Pentecôte. L'étude de la relation des hommes aux lieux et à la terre était au coeur de cette recherche : les circonstances m'ont conduit progressivement à élargir mon domaine. Je suis alors passé d'une approche de géographie classique à une approche de géographie culturelle et par là à ce qu'on pourrait appeler une "anthropologie de l'espace".

De la même façon, les problèmes de mobilité, de voyage, d'enracinement, ne peuvent se comprendre en dehors de leur contexte culturel et social global. La suite de ce texte tente de poser le schéma culturel dans lequel se déroulait -et se déroule encore en partie- la mobilité dans la société traditionnelle, de façon à faire mieux ressortir la permanence de ce schéma dans les structures migratoires actuelles. Au terme de l'analyse, il apparaît qu'il n'y a pas réellement rupture culturelle entre la mobilité d'autrefois et la mobilité d'aujourd'hui, même à travers le fort accroissement quantitatif marqué par les migrations de l'époque moderne. L'identité mélanésienne ne semble pas en fait réellement menacée par l'impact migratoire actuel : pour autant du moins que cette migration continue à s'effectuer au sein de certaines structures d'essence traditionnelle et que, par ailleurs, l'intégration des sociétés insulaires dans les circuits du monde économique extérieur reste ^{encore} partielle. En dernière instance, le "problème" de l'identité culturelle renvoie ainsi au problème fondamental du type de "développement" des mondes insulaires d'Océanie et de leur mode d'insertion dans les structures économiques et politiques du monde plus vaste qui les entoure.

I.) L'identité par les lieux.

L'identité culturelle est en Mélanésie une "identité géographique" qui découle de la mémoire et des valeurs attachées aux lieux. L'appartenance à un clan, à un groupe social, l'identité individuelle ou collective, sont héritées au travers d'un réseau de lieux dont la somme constitue un territoire. Chaque groupe local est ainsi une sorte de "société géographique" (J.P. RAISON, 1976, R. JACKSON, 1982) qui se définit par son espace de résidence ou encore une "société territoriale" qui tire son identité non pas seulement de l'appropriation d'un territoire commun, mais de son identification avec celui-ci (J. BONNEMAISON, 1981).

Pour la pensée traditionnelle, l'identité culturelle n'est que la face vivante et existentielle des lieux chargés d'éternité où les hommes vivent et où leurs ancêtres ont vécu. Ce trait fondamental se retrouve partout en Mélanésie ; il a été explicité par R. LANE (1971) et plus récemment dans la remarquable étude de Margaret RODMAN (1981) consacrée au pays Longana

dans l'Est de l'île d'Aoba (1). Dans cette essentielle relation entre l'homme et les lieux se forge le sentiment d'identité : le lien est tel qu'un homme ne peut s'éloigner longtemps du territoire où ses ancêtres sont apparus pour la première fois ; il aliénerait alors son identité. Cette doctrine de l'attachement aux lieux de "prime apparition" des ancêtres claniques, qui se retrouve un peu partout en Mélanésie (B. MALINOWSKI, 1974) et dans l'Australie aborigène (E. MILLIARD, 1972) est en même temps le fondement du contrôle politique de l'espace. Il en résulte à la fois l'affirmation de valeurs d'enracinement et une certaine idéologie du territoire. Dans un tel contexte social et politique, la mobilité ne peut plus dès lors être conçue comme un simple déplacement ou un phénomène neutre et informel : elle est un "voyage" au sens culturel du terme, c'est-à-dire une expérience chargée de sens et de rite qui s'accomplit au cours d'un mouvement de sortie codifié hors du territoire d'identité et se conclut par une rencontre.

Le voyage aux temps traditionnels ne ressemble donc en rien à une libre errance : il était au contraire soigneusement contrôlé par le groupe qui lui donnait une finalité et le célébrait comme un rite, parfois même comme une initiation culturelle. Les voyageurs quittaient leur territoire investis par l'ensemble du groupe social et entourés de son aide active. Les départs en pirogue pour les autres îles supposaient notamment toute une organisation sociale, une longue préparation matérielle, l'acquisition des techniques de navigation et des rituels particuliers.

Tout semble indiquer que dans de nombreuses sociétés insulaires mélanésiennes, de tels voyages n'étaient pas fréquents, même s'il était nécessaire de les réaliser de temps à autre.

Ce qui est premier dans la définition de l'identité mélanésienne, ce n'est pas en effet la mobilité ou le voyage, mais l'enracinement au coeur d'un espace ~~vivant~~, chargé de sens et de "pouvoirs". Le premier réflexe des Mélanésiens qui, après une longue errance en mer, abordèrent ces îles jusque là inhabitées, fut de s'investir culturellement et physiquement dans les terres émergées qu'ils découvraient. Cette recherche de l'enracinement, la tradition orale des îles du Sud et du Centre de Vanuatu, la raconte à travers le langage codé et poétique des mythes d'origine.

(1) M. RODMAN écrit notamment dans son chapitre consacré au système foncier : "Personal essence and identity are infused into the land. No longer simply a thing, land becomes a place... Longana think of themselves as sharing a territory not only with other living residents but with the memory of their ancestors and the future of their children".

1) La chaîne de l'identité : mythes d'origine de Tanna (Sud Vanuatu).

A Ipaī, sur la côte Ouest de l'île de Tanna, l'apparition du monde est raconté dans une série de cycles mythiques fondamentaux. L'esprit Wuhngën créa d'abord la terre (tan), sorte de matrice molle et inerte, sur laquelle il envoya ensuite les pierres (kapiel), dont la substance dure mit en forme le monde et créa le paysage.

Les pierres kapiel arrivèrent par flottaison. Lorsqu'elles investirent l'île, elles étaient douées de la parole et porteuses de pouvoir magique qui les rendait maîtres des éléments naturels. A l'origine ces pierres étaient mobiles ; elles se lançaient dans une espèce de ronde fantastique qui se déroulait sans interruption autour de l'île et selon des itinéraires précis (1).

L'espace était alors ouvert ; il n'y avait ni frontières, ni lieux, ni territoires. La première société des kapiel était faite de hordes errantes et querelleuses, mais qui avaient le goût des grandes choses. Chaque pierre cherchait en effet à se réaliser au maximum en éprouvant sa puissance magique et en "créant le monde", mais inversement aucune n'acceptait que par sa puissance l'une d'entre elles ne s'éleva au-dessus des autres. Il en résultait une compétition incessante et des guerres sans fin qui se déroulaient le long des routes, jusqu'à ce que la fatigue, une immense fatigue¹/s'empara² peu à peu des pierres.

Lorsque les pierres errantes sentirent que leur travail était achevé, elles commencèrent à se fixer³ une à une, au début par des circonstances fortuites, puis par un mouvement d'entraînement général (2), qui les regroupa en grappes le long des routes traditionnelles où elles formèrent des nahwüto, c'est-à-dire des "compagnies". Les pierres immobiles devinrent alors des lieux et les lieux des espaces magiques (tabu-ples en bichelamar ou ika ussim en langue de Tanna), plus ou moins puissants selon la force magique contenue dans les pierres (3).

(1) Les grandes routes mélanésiennes de Tanna ont ainsi une origine mythique. Elles font le tour de l'île à des altitudes différentes en trois niveaux d'étagement. On les appelle nikokaplalao, ce qui signifie "faire le tour de la pirogue".

(2) On raconte à Ipaī que la première pierre errante à devenir immobile le fut à cause de la fatigue, une seconde suivit à cause d'une plaie à la jambe, une autre par suite d'une crampe musculaire, etc...

(3) Ces pouvoirs magiques sont extrêmement divers et spécialisés : ils vont de la maîtrise des phénomènes climatiques à celle de la croissance de certaines plantes et de façon plus générale au pouvoir de surgissement et de guérison des maladies. Certains kapiel sont également le siège de pouvoirs politiques ou psychologiques, comme les pierres de l'intelligence, du courage, de l'adresse, de la promesse tenue, de la réussite dans les actions entreprises, etc...

La nuit, l'esprit magique des pierres sort toujours des lieux sacrés et erre dans l'île, souvent en prenant une forme humaine, ce qui crée ~~ainsi~~ le monde inquiétant des Yarimus (devel en bichelamar). Les premiers hommes ne surgirent que plus tard de certaines des pierres du bord de mer. Leur forme était au début indistincte et leur être mi-magique, mi-humain ne se distinguait guère de l'univers des pierres ou des esprits dont ils étaient issus. Ils n'avaient surtout ni femmes, ni véritables nourritures, se contentant de manger des racines de fougère crues et ils vivaient isolés.

L'espace lui-même était nu et hostile ; les hommes erraient sans abri, ni protection contre le soleil, les pluies et le froid de la nuit. Le développement de la végétation, d'abord sous forme de lichens, puis la naissance de véritables arbres leur offrirent une première protection. Au pied des banians et sous leur ombrage, les hommes creusèrent leurs premières places de danse (Yimwayim) et construisirent leurs maisons. Ils peuplèrent ensuite progressivement l'île entière en suivant la progression des banians et en dispersant leurs ~~maisons~~ *habitat*.

Le processus d'humanisation atteignit son stade décisif, lorsque de nouvelles pirogues apparurent, apportant enfin les premières femmes et avec elles la source de la magie des nourritures cuites (hot kakaï en bichelamar). Ces pierres de nourritures ou naotupunus apportèrent en outre le feu, symbole de l'humanité. Si l'identité de l'homme est liée au monde des pierres de magies cosmologiques, celle des femmes est donc liée à la nourriture et au monde également magique des jardins ; leurs pierres d'identité sont des pierres vivrières. Avec elles, les êtres humains prirent leurs aspects définitifs, ils quittèrent le monde de la nature et de la magie pour entrer dans celui de la culture et du rituel. La société locale établit alors à travers ces actes fondateurs de culture que sont l'échange des femmes et l'échange de la nourriture cuite ses premiers fondements et ses premiers rites.

Des cycles mythiques ultérieurs expliquent la poursuite de la création culturelle, notamment par la sophistication des échanges rituels, l'apparition des nouveaux pouvoirs politiques et enfin plus tard la création territoriale.

Un monstre, mangeur de chair humaine, nommé Semo-Semo, dévasta en effet Tanna et seule une femme survécut. Avec les deux fils jumeaux qu'elle conçut d'une liane marine, elle organisa alors le meurtre de Semo-Semo. Après un long et périlleux combat, celui-ci fut tué et son cadavre fut dépecé et dispersé dans l'île. Les hommes mangés réapparurent sur les lieux mêmes où les morceaux du cadavres avaient été jetés ; chacun d'entre eux recevant à

cette occasion un "nom" et un "territoire". L'origine des grandes "nations" de Tanna dérive ainsi de cette mise à mort initiale : l'identité de chaque grand groupe traditionnel résulte de la symbiose originelle établie par le mythe entre le nom, le lieu et l'un des morceaux du cadavre de la victime. L'île, depuis ce jour, est divisée en 115 "nations" ou groupes géopolitiques indépendants, assimilés chacun à une "pirogue" ou niko. Chacune de ces pirogues constituée d'un ou de plusieurs clans organise son espace social autour d'un réseau de lieux forts ~~et de lieux magiques~~ qui constitue un territoire d'identité.

L'acte initial de violence sacrificielle institua ainsi les territoires (ima) et l'identité des pirogues de Tanna (I). Le premier cycle des mythes fondateurs s'achève avec l'apparition magique de l'homme et la création territoriale : les hommes ne sont plus des pierres mobiles, ils fondent leur identité sur la sémiologie des lieux.

La saga mythique des pierres de Tanna constitue le fondement idéologique de l'identité. Aux temps initiaux, les pierres erraient en effet par groupe et se combattaient. Il n'y avait ni lieux, ni hommes, ni société, mais seulement des hordes guerrières constamment mobiles. Ce temps de l'errance fut celui de la puissance : les forces contenues dans les pierres sont à l'origine de tous les pouvoirs et les hommes qui sont issus de ces mêmes pierres partagent leur identité avec les pouvoirs qu'elles contiennent. Dans la pensée mélanésienne, les hommes ne devinrent pleinement hommes que lorsque la horde errante des pierres magiques s'immobilisa pour laisser place aux réseaux de lieux de la société territoriale et lorsque du corps de Semo-Semo surgirent les "pirogues" (niko) de Tanna. L'apparition des lieux, d'un espace social et d'une idéologie de la fixation aux lieux est donc concomitante de celle des hommes. Si la mobilité est signe de puissance, elle est parallèlement porteuse de guerre et d'anarchie ; la fixation est à l'inverse signe d'identité, de paix et d'ordre. Chacune des pirogues de Tanna, chaque clan, segment de clan et homme porteur d'un nom coutumier s'inscrit donc dans une "chaîne" de lieux qui lui confère une identité et lui attribue un certain nombre de pouvoirs. Le passage de la horde à la société va de pair avec celui des "pouvoirs" vers les pierres, des pierres vers les lieux, puis des lieux vers les hommes. L'identité des hommes passe le long de cette chaîne magique sans qu'il y ait

(1) Le mythe de Semo-Semo illustre dans une certaine mesure les idées de R. GIRARD (1972) : la société est certes divisée, mais elle reste réunie par la mise à mort d'une victime initiale et le partage de son cadavre. L'unité culturelle de Tanna est une conséquence directe de ce mythe.

de rupture de nature entre aucun de ces éléments : les pouvoirs, les pierres, les lieux, les hommes participent à une même essence magique. L'espace contrôlé par l'homme est un territoire vivant tissé par une mosaïque de lieux qu'investissent les valeurs de la mémoire et qu'animent les forces et les pouvoirs magiques qui sont à l'origine du monde. Entre ces pouvoirs et les hommes, les lieux sont à la fois des médiateurs et les vecteurs de l'identité.

Il s'ensuit assez naturellement que dans cette "société géographique", l'homme ^{est} ~~est~~ comparé à un "arbre" (1) dont les racines plongent en profondeur dans le sol sacré. S'il quitte sa terre, l'arbre meurt, ses droits fonciers et politiques dépérissent, son pouvoir ~~magique~~ de vie s'éteint. La femme est à l'inverse comparée à un oiseau (2) ; ses racines sont des ailes. Elle est destinée à se fixer ailleurs, au gré des échanges et à porter les enfants des autres. Si la terre est une catégorie masculine lourde, riche de pouvoirs sacrés et siège de l'enracinement, l'air et le ciel sont des catégories féminines légères, liées au mouvement, à la liberté de déplacement et au monde des échanges (3).

2) L'ordre par la loi des lieux.

On peut se demander la raison profonde de la force de la relation entre les hommes et les lieux dans ce type de société. La cause ne semble pas en être fondamentalement économique : sur cet archipel aux terres fertiles, l'agriculture itinérante pratiquée sur brûlis impliquait une certaine mobilité des champs, des activités agricoles et des tenures qui ressortent assez mal dans cette idéologie de la fixation à des lieux culturels. Ce n'est pas en outre la recherche des "bonnes terres" qui semble avoir été à la source de la division territoriale ; certains groupes s'approprient en effet des terres agronomiquement médiocres et négligent de vastes espaces fertiles. L'Est de l'île de Tanna, moins fertile à cause de son revêtement de cendres volcaniques trop récentes, connaît par exemple des densités de population -plus de 80 hab/km²- aussi élevées et souvent même supérieures à celles de l'Ouest ou du Centre Brousse où les conditions écologiques sont pourtant plus favorables.

-
- (1) Souvent les banians qui bordent les plus prestigieuses places de danse portent les noms des ancêtres qui ont fondé les clans.
 - (2) Dans certains mythes de la côte Ouest de Tanna, la femme apparaît d'abord comme un pigeon ou comme une déesse ailée. Ce sont ces êtres qui apportèrent les nourritures cuites aux hommes en venant habiter avec eux.
 - (3) Jeremy MAC CLANCY (1980) rapporte ainsi les paroles d'un homme de Tanna : "Men were rooted to the soil but women were like birds who fly above the trees only descending where they see good fruit".

Il semble bien plutôt qu'au moins dans ce cas précis, ce soit des motivations liées à la recherche de la sécurité maximale qui aient constitué le facteur dominant. En régulant de façon stricte la répartition des hommes dans l'espace clos de l'île, la société territoriale semble avoir cherché à éviter au maximum les causes de guerre ou de conflit incontrôlé.

L'organisation spatiale des territoires de "pirogue" reflète cette préoccupation : l'espace social est à Tanna structuré par des réseaux de lieux centraux, "lourds" de significations symboliques et rituelles : places de danse à l'ombre de grands banians, lieux sacrés ou "tabu ples" liés aux pierres magiques, sites d'habitat et zones de jardins parfois organisés en bocages aux structures permanentes. Autour de ce coeur vivant, "séjour paisible" des hommes de la coutume, ponctué de lieux d'identité et de sécurité, se développe en général une couronne forestière plus ou moins étendue. Si le coeur du territoire est un terroir habité, la périphérie est une forêt laissée à l'errance des esprits malveillants. On ne se risque que de jour et avec précaution dans ces zones aux limites de l'humain que l'on considère comme des réserves de chasse et de cueillette et où à l'occasion, l'homme trace parfois quelques jardins fugitifs de cultures itinérantes (1).

Dans l'organisation traditionnelle de l'espace, les hommes se fixent ainsi dans les "coeurs vivants" de leurs territoires, tandis qu'autour, la forêt les enveloppe et les protège à la fois. Mais la forêt, lieu d'inquiétude est aussi une protection, et à ce titre un espace contrôlé. Les itinéraires qui la pénètrent sont sous la surveillance des leaders des groupes riverains et nul ne peut aller au-delà d'une limite de sécurité sans avoir obtenu au préalable leur assentiment ; sinon, c'était la guerre et pour le fautif, un risque souvent mortel.

Ces territoires de "pirogues" s'organisent en fonction des unités topographiques naturelles : bassin-versant ou éléments de plateau clairement délimités, les meilleurs des limites étant encore les accidents naturels, comme les lignes de thalwegs encaissés (creek), les lignes de rivage et les lignes de crête. Il n'existe dès lors pas de région réellement inhabitée dans l'île ou du moins d'espace qui ne soit pas approprié ; mais il existe en revanche des "no man's land" plus ou moins vastes séparant les groupes les uns des autres. L'espace s'organise ainsi selon des réseaux de coeurs territoriaux formant des "grappes" parfois relativement denses de zones vides, qu'il s'agisse de forêts ou comme c'est parfois le cas vers le Nord de Tanna

(1) A l'heure actuelle, l'extension des cultures commerciales, plantations et enclos d'élevage a du reste transformé ces zones intercalaires en véritables terres "pionnières" ; elles font l'objet aujourd'hui de la plupart des conquêtes et contestations foncières. Cette extension des terroirs fait reculer la forêt frontière, ce qui met les groupes en contact les uns avec les autres et pose sous un jour nouveau le problème de la "limite" ou de la "frontière".

de savanes arborées de type "White-Grass". Cette structure spatiale formée par une chaîne de lieux humanisés s'organise en "nexus", soit une structure ennoeuds, inégalement répartie dans l'espace, mais qui l'épouse complètement.

En régulant la répartition des hommes, le nexus géographique assurait en même temps une certaine paix sociale. L'occupation du sol, définie par l'opposition entre un centre vivant et une périphérie intercalaire morte, laissée à l'errance des esprits, aboutit à une séparation stricte des groupes géopolitiques. Dans l'espace clos de l'île, la civilisation traditionnelle diminuait les risques de guerre par un processus d'"évitement". On a vu en effet que la libre errance provoquait selon les mythes une guerre perpétuelle. En fixant l'homme sur les lieux et en l'enserrant dans des couronnes forestières qui l'isolaient, la société mélanésienne limitait les occasions de conflit.

Il ne s'ensuit pas que la guerre traditionnelle ait disparu pour autant ; tous les témoignages concourent pour décrire la société de Tanna comme une société éminemment guerrière, mais la guerre devint en quelque sorte un acte culturel et non plus un acte "sauvage". La ritualisation de la guerre la "civilise" : les hommes pouvaient entrer en bataille les uns les autres, mais ils ne se battaient pas n'importe où, ni n'importe quand. Pour se battre, il existait des saisons -celle de l'après-récolte- et des endroits ouverts -généralement des lieux de savane entretenus par le feu sur les lignes de crête et les versants découverts-, où les groupes armés se défiaient et se donnaient le cas échéant rendez-vous. La guerre épargnait en principe ces lieux de paix, que sont villages et jardins et par là la vie des non-combattants. De même, on ne se battait pas pour conquérir la terre des autres, mais pour régler des différends personnels ou de prestige dans le cadre de ses relations d'alliance ou d'inimitié. La loi de relation qui fixait les hommes à leurs lieux d'origine leur donnait un "chez eux" qui excluait par là-même le droit de conquête des lieux adverses. Dans les guerres traditionnelles, on ne se battait pas pour défendre ou étendre son territoire, mais pour la gloire des "grands hommes" qui l'habitaient.

En fixant et en identifiant l'homme à des nexus de lieux, la société mélanésienne a répondu dès l'origine au problème de la régulation culturelle de la guerre et de la paix. L'éclatement politique et l'impossibilité de grandes chefferies en sont une autre conséquence. Rien n'est en effet plus étranger à la civilisation mélanésienne que la notion de pouvoir supra-territorial.

Les groupes souverains dans leur espace se fondent sur une idéologie territoriale qui va de pair avec une volonté égalitaire, voire anarchique ; cette tendance transparait toujours à l'heure actuelle et favorise le morcellement politique et la diversité culturelle : chacun est maître de ses lieux, pour peu du moins qu'il soit ce qu'on appelle en bichelamar un "man ples", c'est-à-dire un homme qui dérive par toute la chaîne de ses ancêtres de l'endroit où il habite. A Tanna, cette affirmation va encore plus loin, le "man-ples" est également un "really-man" -un homme véritable- (yatik en langue), c'est-à-dire un homme qui a conservé son identité pleine. Les autres, transfuges errants des guerres traditionnelles, bannis ou groupes ayant rejoint le bord de mer, sont des Yakum, c'est-à-dire des hommes sans racine, dénués par là de tout pouvoir coutumier et en principe de réel droit foncier ou politique. Un groupe accueillant des réfugiés sur son sol les "tient dans sa main" ; il peut même leur donner de nouveaux noms, c'est-à-dire changer leur identité et par là les placer dans un statut politique et culturel inférieur. L'égalité ne joue en effet qu'entre groupes locaux résidant dans leurs territoires d'identité ; elle ne peut exister avec les groupes flottants et mobiles qui ont perdu pouvoir et identité.

Par la doctrine du "man-ples", la société mélanésienne obéit à une loi des lieux, qui constitue une enceinte idéologique difficilement transgressible. Dans un tel système, la libre mobilité apparaît en principe exclue et même inutile, du moins en première approche, puisque pour se réaliser socialement, le premier devoir de l'homme est d'assumer son espace d'identité. Cette attitude est justifiée par la doctrine de la "prime apparition".

3) Le pouvoir par la doctrine de la "prime apparition".

Dans la société mélanésienne du Centre et du Sud de Vanuatu les termes de l'identité et du pouvoir sont associés à l'idée de souche ou de "prime apparition", ce qu'on traduit en bislama par le terme de "stamba" (1). La "stamba", c'est le lieu par lequel se délivre l'identité, les fonctions magiques, sociales et politiques et la maîtrise des droits territoriaux de l'accès au sol. Chaque pirogue, clan, segment de clan et même chaque nom coutumier porté par les hommes renvoie à une stamba, un lieu-souche qui lui confère identité et pouvoir. Ce lieu-souche est toujours celui de la prime apparition des ancêtres fondateurs.

(1) "Stamba" dérive du mot anglais stump ou souche.

Les lieux, comme les hommes, ont dès lors leurs propres relations hiérarchisées. De la stamba, lieu primordial d'apparition d'une chaîne d'identité, dérivent ensuite une et parfois plusieurs chaînes de lieux secondaires qui reflètent la diffusion dans l'espace du pouvoir contenu à la souche. Il en va ainsi dans tous les mythes fondateurs : les hommes, les femmes, les nourritures, les rituels, les pouvoirs politiques et magiques, les phénomènes actuels, comme l'expansion des religions chrétiennes ou le mouvement messianique de John Frum, apparaissent toujours dans un lieu précis puis se répandent par des chaînes de lieux secondaires. La stamba est la souche à partir de laquelle s'opère un processus de diffusion en chaîne ; elle contient la force initiale et l'autorité politique, comme les racines souterraines contiennent la vie et la puissance d'un arbre. Il s'ensuit que la relation en chaîne qui aggrège les lieux par rapport à des lieux primordiaux commande également les relations entre les hommes et les clans, dont l'identité est associée à ces lieux. La force, politique et traditionnelle, des clans et des individus résulte de l'authenticité de leur "souche" et de leur plus ou moins grande primauté dans la chaîne des apparitions magiques.

Cette doctrine de la prime apparition est également à l'origine de la répartition des droits fonciers et des espaces d'autorité. Les hommes-souches "gardent" au-delà des pouvoirs contenus dans la "stamba" la maîtrise théorique de la part de territoire associée à ces lieux. Lors des conflits d'autorité ou des litiges fonciers, on ~~ne~~ se préoccupe d'abord de remonter la chaîne spatiale des autorités successives pour décider de l'identité de celui qui est en droit de trancher.

A Tanna, comme dans une grande partie de la Mélanésie, ce sont les mythes fondateurs qui perpétuent la mémoire des lieux-souches et donc des droits territoriaux. Ce fait est vraisemblablement à mettre en relation avec les caractères originels de la mise en place du peuplement. Tout indique en effet que celui-ci se réalisa non pas en une seule fois, mais par une succession d'épisodes successifs. Les premières pirogues accostèrent dans des endroits et à des moments différents : aux premiers arrivés fut accordé un pouvoir de primauté. Les mythes d'origine de la côte Ouest de Tanna ont dès lors transféré dans le langage magique la mémoire de l'arrivée historique des pirogues sur l'île. Les hommes, confondus avec des pierres errantes, ont d'abord créé des itinéraires, et éprouvé leur pouvoir, puis peu à peu se sont enracinés dans des territoires. Ce qui importait, ce n'était pas tant de conserver le souvenir de ces circonstances, mais de fixer la mémoire des premiers lieux investis par les hommes, car cela préservait les droits essentiels des premiers

occupants. Le processus de diffusion des hommes dans l'espace ressort ainsi dans toutes les cartes des lieux culturels qu'il m'a été donné de dresser. Les lieux-forts et les "stamba" sont particulièrement denses au bord de mer, auprès de certaines baies et de certaines passes du récif (Lenakel, Loanatom, Loanpakel, Black Beach) et ils se raréfient vers la montagne et vers le monde des hautes pentes (1).

En associant l'identité des hommes à des lieux-souches et l'identité des "pirogues" à des nexus de lieux hiérarchisés selon leur ordre d'apparition dans le temps et dans l'espace, la pensée mélanésienne affirme par là une conception "fixiste". L'ordre social et ses hiérarchies apparaissent "figés" par l'ordonnance des lieux, de la même façon que le destin des hommes est borné par la configuration de leur territoire d'identité et de leur espace de pouvoir.

Mais il ne s'agit là que de l'une des faces du discours que la société se tient à elle-même ; en outre, on sait que les réalités de l'existence sont toujours complexes et débordent les idéologies les plus fermes.

L'homme, s'il doit conformer son horizon à celui de ses lieux, dépend aussi d'une pirogue, c'est-à-dire d'une structure par définition mobile dont le destin est de suivre des routes et de parcourir le monde, du moins d'un certain monde. Comme nous allons le voir, le "voyage" dans la société ancienne n'était pas une errance, mais un parcours culturel.

II. Le voyage dans la société territoriale.

1) La pirogue de terre.

Les symboles et les structures des sociétés renvoient souvent au temps de leur origine, mémorisant ainsi les gestes décisifs de la création sociale et politique. Les sociétés qui ne cessent ainsi de revivre leur passé ancrent leur rêve d'unité dans le rappel du temps initial où elles se sont constituées. Cela est particulièrement net dans le cas des sociétés du Sud et du Centre de Vanuatu où l'organisation sociale se calque sur le modèle du groupe de navigateurs et du voyage en pirogue ~~du temps~~ des origines.

(1) La densité littorale des lieux sacrés semble par là indiquer que la première civilisation mélanésienne fut à l'origine édifiée dans un environnement littoral et de basse-pente, et qu'elle conserva longtemps ses traditions de mobilité et de relation inter-insulaire. L'extension des hommes vers le centre de l'île et le monde des hautes pentes fut postérieur ; dans un mouvement sans doute lié à la croissance démographique. Les perspectives alors se modifièrent et la société acquit ~~alors~~ une dimension plus terrienne et montagnarde ; sans doute l'idéologie de la fixation au territoire et du contrôle de la mobilité est-elle contemporaine de ce mouvement de conquête de l'intérieur de l'île. Par contre une tradition maritime et de plus grande mobilité se maintint dans les groupes littoraux (J. BONNEMAISON, 1972)

Lorsque passant d'une occupation clairsemée du littoral, le peuple de Tanna en vint à recouvrir complètement l'espace insulaire, dans un monde devenu démographiquement plein, l'île fut alors divisée en ima, ou territoires politiques, -geste que raconte à sa manière le mythe de Semo-Semo évoqué plus haut. A chacun de ces territoires identifiés à une pirogue, fut associé un nombre variable de clans et de segments de clans réunis par des ancêtres mythiques communs, eux-mêmes rattachés à un certain nombre de lieux primordiaux .

La métaphore de la pirogue donne une image de l'espace social ; ce lieu clos et mobile est une sorte de "territoire errant" où chaque segment de clan occupe une place précise et une fonction complémentaire des autres. Grâce à l'effort de tous, la pirogue avance et tient sa route. Comme nous allons le voir, l'organisation sociale traditionnelle se calque sur la symbolique du voyage initial : les pirogues de terre reproduisent dans la mosaïque de leurs lieux et de leurs symboles, l'organisation du voyage originel effectué par les pirogues de mer.

Une pirogue se caractérise d'abord par son emblème, symbole d'honneur et d'identité ; cette tâche est assumée à Tanna par l'aristocratie locale des Yremera, terme que les missionnaires locaux ont traduit assez justement par celui de "seigneur". Les seigneurs sont les personnages qui se tiennent à l'avant de la pirogue ; ils sont les maîtres des relations de prestige et d'échange avec les groupes étrangers. Leur pouvoir politique est limité, mais leur position est haute : ce sont des emblèmes vivants, des "grands hommes" à défaut d'être des hommes de pouvoir (J. BONNEMAISON, 1979).

Celui qui dirige l'embarcation se tient à l'arrière ; il s'agit du barreur ou, en langue de Tanna, du Yani Niko, ce qui signifie littéralement le "maître" ou la "voix" de la pirogue. Dans la société traditionnelle, le Yani Niko se rapproche le plus de ce qu'on entend ailleurs par "chef". Le maître de la pirogue est en effet le capitaine, celui qui "barre" au nom du Yremera. A terre, il est tour à tour chef de guerre et chef de paix, il commande les guerriers comme il organise les rituels et échanges cérémoniels qui concluent les cycles guerriers. Il joue en outre un rôle de gardien du territoire et de ses limites ; c'est lui qui connaît les droits fonciers respectifs de chacun. Si le seigneur est là pour paraître, le maître de la pirogue "agit" et parle en son nom. Il a dirigé le voyage initial de la pirogue et il assume à terre le destin collectif du groupe local. Alors que les titres de l'aristocratie sont des honneurs héréditaires, ceux des maîtres de la pirogue sont des charges en partie électives ; on choisit au sein des clans qui portent le sang des "Yani Niko" celui qui paraît le plus compétent pour en exercer la charge

En dehors de ceux qui détiennent le pouvoir honorifique et le pouvoir réel, la pirogue exige pour tracer sa route l'aide des magiciens ; Les naotupunus, ou nourriciers, gardent les tubercules nécessaires pour la survie des voyageurs. Dans les grandes pirogues, celles-ci étaient conservées en terre, dans des sortes de micro-jardins, où une horticulture embryonnaire était entretenue au fil des jours. Ces nourriciers que l'on associe au monde féminin sont aujourd'hui les maîtres des magies agraires. Toute pirogue avait également son gardien du feu, charge de l'entretien permanent des braises qui permettaient la cuisson des aliments. Elle avait également un ou plusieurs magiciens chargés d'éloigner les tempêtes et les intempéries et à l'inverse d'attirer le souffle des bons vents. Toutes ces fonctions, qui furent créées lors du voyage initial, se retrouvent aujourd'hui dans les différents clans qui composent les pirogues de Tanna, enracinées dans des lieux et transmises au sein des lignées locales par l'intermédiaire des noms coutumiers.

Dans ce sens, la société de l'île apparaît comme une société tripartite, divisée en trois grandes fonctions sociales : celle de l'honneur (les Yremera), celle du pouvoir (les Yani Niko), enfin celle des magies diverses (Naotupunus et autres). Toute construction sociale reproduit cette architecture tridimensionnelle : c'est de la complémentarité de ces fonctions, autrefois réunies dans une même pirogue, que naît aujourd'hui le groupe social. Chacun des clans, segments de clans et hameaux de Tanna se rattache à l'une ou à l'autre de ces fonctions et chaque grande pirogue réunit sur le même territoire un éventail aussi complet et diversifié que possible de ces divers titres et fonctions spécialisées.

Une structure symbolique voisine se retrouve dans les îles Shepherds au Centre de Vanuatu, peut-être encore plus clairement affirmée parce que le voyage initial dont résulte le peuplement actuel s'est effectué à une période récente. A la suite de l'éruption volcanique qui détruisit l'île de Kuwaï, au cours du XIVe siècle de notre ère, Tongoa et les îles voisines furent en effet repeuplées par des pirogues envoyées par les grandes chefferies de l'île de Vaté (J. GARANGER, 1972). Chacune de ces pirogues est devenue par la suite un groupe local précis ; enraciné autour d'un lieu central -le nakamal ou maison des hommes- et d'un territoire uni ou éclaté dans l'espace. L'organisation sociale reproduit également au plan symbolique de la répartition des pouvoirs, l'organisation qui fut celle du voyage initial. Les chefs, ou Nawotalam sont les emblèmes vivants qui ont dirigé la course des pirogues ; les Narés,

ou hommes ordinaires, constituent l'équipage. Chacun de leur titre coutumier est associé à une fonction qui rappelle le voyage initial : le barreur (tari-liu) est ainsi très souvent le maître des tenures foncières, l'atavi est le porte-parole du chef, enfin les divers gardiens des fonctions magiques constituent la plus grande partie de l'équipage (1).

Les structures sociales du Centre et du Sud de l'Archipel s'éclairent dès qu'on veut bien les considérer dans les termes symboliques par lesquels la pensée mélanésienne les affirme. Les "nations" de Tanna, les groupes politiques de Tongoa, sont des "pirogues" dont l'organisation réincarne à terre l'organisation sociale qui permit le voyage en mer du temps des origines.

2) L'aire d'alliance.

L'idée de pirogue entraîne tout autant l'idée de route et l'idée d'abri. Les pirogues mélanésiennes ont leurs routes, mais aussi un "port", soit une passe reconnue et dénommée dans le récif qui cercle l'île et où elle est traînée à terre, une fois le voyage accompli. Toutes les passes du récif sont ainsi à Tanna appropriées par les clans et les groupes littoraux : les limites territoriales englobent les platiers ^{et} poussent pour cette raison jusqu'aux récifs frangeants. Personne ne peut donc construire de pirogue s'il n'est au préalable maître d'une passe ; l'accès au monde marin et aux îles extérieures des groupes "man bus" de l'intérieur de l'île dépendait de leur bonne relation avec les maîtres des passes et des routes maritimes.

Du "port" et de certains lieux de l'intérieur de l'île, que l'on considère comme des "portes", diverge ensuite un réseau de routes en étoile. S'aventurer sur ces routes, terrestres ou maritimes, suppose un droit de circulation et donc au préalable des alliances avec les groupes qui tiennent les territoires traversés. Des lieux servent alors en "pays étranger" à l'accueil et à la rencontre avec les groupes alliés. Les voyageurs, lorsqu'ils empruntent ces routes, considèrent ces lieux comme faisant partie du sillage de leur propre pirogue ; ils peuvent s'y reposer et se sentent en sécurité. Il y a donc dans la Mélanésie traditionnelle deux sortes de lieux : les lieux intérieurs à la pirogue, qui constituent le territoire proprement dit ; les lieux extérieurs qui se situent dans le sillage de la pirogue et forment au-delà du territoire un deuxième cercle de sécurité qui, dans certains cas, peut porter sur de longues distances et empiéter sur les autres îles. Ces lieux "hors-territoire" introduisent les relations d'alliance avec les groupes d'identité différente.

(1) La structure sociale diffère toutefois sensiblement de Tanna dans la mesure où l'aristocratie des Nawotalam, emblèmes vivants de la pirogue, a aux Shepherds un pouvoir réel, alors qu'à Tanna, celui-ci reste honorifique. Ce pouvoir se manifeste à Tongoa dans l'intronisation des titres coutumiers conférés par le Nawotalam à ses naré et par le paiement périodique d'un tribut personnalisé envers le chef -le nasautonga-. Une telle relation hiérarchique qui évoque les systèmes de chefferie polynésienne

Dans toutes les langues du Sud et du Centre de Vanuatu, l'alliance traditionnelle s'évoque ainsi en termes de routes : avoir des alliés -et par là des parents (1)-, c'est être au centre d'un réseau de cheminements sur lesquels la mobilité est sans entrave. Ces routes extérieures au territoire font partie de l'espace d'identité : chaque territoire mélanésien traditionnel est ainsi formé par une chaîne de lieux hiérarchisés, connectés à des itinéraires qui ouvrent sur l'alliance extérieure (J. BONNEMAISON, 1981). Dans cette perspective, l'identité mélanésienne est tout autant déterminée par une relation d'enracinement autour des lieux centraux et par une relation de mobilité contrôlée le long des routes qui parcourent le "pays de l'alliance".

L'allié extérieur est celui qui borne l'espace d'identité : le territoire qui se prolonge jusqu'à lui s'intègre dans un nexus d'alliance supraterritorial. On désigne à Tanna le cercle d'alliance ainsi constitué par le terme bislama de "hot kakaī", ce qui signifie la nourriture chaude. A l'intérieur, les gens se partagent la nourriture cuite, symbole de l'humanité fraternelle. La guerre entre alliés est interdite : elle serait fratricide et sacrilège. Ceux qui partagent la même nourriture partagent en effet la même identité : ils s'échangent entre eux des épouses, leur sang est un et leurs lieux sont associés. Ils peuvent se déplacer librement de l'un à l'autre, s'accueillir en cas de périls et se prêter des terres pour leurs jardins vivriers.

Plus précisément, une telle relation unit à Tanna ce qu'on appelle les "napang-niel", ce qui signifie les "trous du niel" (2). Chaque napang-niel est situé au bout d'une route (suatu) d'alliance matrimoniale et de relation économique privilégiée, notamment lors des complexes d'échange rituel. Ces alliés extérieurs sont des "mêmes" : lorsqu'ils se définissent, les membres d'une même pirogue désignent leurs alliés par les routes comme étant une autre partie d'eux-mêmes. Entre la pirogue et son sillage, la pensée mélanésienne ne semble pas établir de différences au niveau de l'identité.

Une même structure en étoile se retrouve dans les îles Shepherds du Centre Vanuatu, ce qui aboutit à une relation de territorialité croisée ou d'identité double. Lors de leur voyage de Vaté à Tongoa, les grandes pirogues à voile, au hasard de leurs escales maritimes dans les îles intercalaires,

-
- (1) La notion d'allié et de route introduit en effet toujours une relation d'échange matrimoniale ; les alliés s'échangent leurs soeurs, c'est le fondement de l'alliance.
- (2) Le niel désigne à Tanna les dons empilés en tas au milieu de la place de danse et que l'on offre à ses partenaires. Napang ou "trou" s'entend ici au sens d'abri ; c'est le lieu qui abrite les hommes, le village, la place de danse.

ont en effet essaimé des alliés, déposant ça et là des hommes auprès des chefs locaux, et lorsque cela n'était plus possible, posant seulement un de leurs "noms" (ou titres) sur l'un des enfants du groupe rencontré. Les hommes ainsi laissés dans des îles différentes, qu'ils soient réels ou seulement symbolisés par leurs noms, entrent alors dans une double relation d'allégeance ; ils sont reliés -par l'identité- aux territoires et aux chefferies qui leur ont donné un nom et ils appartiennent -par la résidence- au groupe qui les accueille. Il en découle une structure d'allégeance croisée relativement complexe, puisque la résidence ne coïncide plus nécessairement avec l'identité, ou plus exactement parce que l'identité déborde la résidence. En recevant en effet un titre coutumier qui l'associe à d'autres territoires, l'homme des îles Shepherds est placé au milieu d'un noeud de relations qui s'entrecroisent. Son identité sera double et parfois multiple : il sera même simultanément "chef" ou "sujet", selon le côté vers lequel il se tourne et la route d'alliance qu'il emprunte.

En Mélanésie traditionnelle du Centre et du Sud Vanuatu, l'espace d'identité se prolonge ainsi par le dessin en étoile des aires d'alliance. Le territoire qui, dans une certaine mesure, intègre les lieux amis et les routes qui y conduisent, se définit moins par un "pré carré" que l'on défend, mais bien plutôt par un réseau de lieux mis bout à bout par une chaîne d'alliance politique et culturelle. Dans un tel système, l'organisation territoriale n'est pas celle, classique, d'un centre irradiant vers sa périphérie ; elle se fait selon des réseaux, dès nexus de lieux et des itinéraires.

Pour exister, le chemin d'alliance doit être périodiquement réactualisé par la circulation des hommes et des biens. La mobilité ainsi souhaitée est justifiée idéologiquement par le fait qu'entre les lieux et les groupes alliés, l'identité est de même nature. De ce trait, découle la nature réelle de la mobilité dans la société traditionnelle : elle se déroule au sein d'une aire de relation chaleureuse où les liens familiaux, culturels et politiques sont multiples.

Inversement, hors du nexus d'alliance, aucune relation de ce type n'est possible. Ici règne le "cold kakaī", ou nourriture froide. Les échanges ne sont pas impossibles, mais ils ne portent que sur des tubercules crus ou sur des cochons vivants, c'est-à-dire sur la nourriture froide que se partagent les esprits (Yarimus) et non pas les hommes. La signification est ici évidente ; hors de l'aire d'alliance, n'existent que des étrangers dont on n'est jamais très convaincu du caractère réellement humain. Ils peuvent être tout aussi bien des Yarimus malveillants et malhonnêtes. En cas de guerre, l'ennemi qui était tué au combat et dont on mangeait le corps n'était pas d'ailleurs considéré comme un homme : on dit à Tanna que l'on mangeait un

"Yarimus". L'aire du cold kakaī s'apparente ainsi à l'espace de la relation dangereuse et à la guerre toujours possible. Les étrangers qui sont sans identité connue sortent des limites de l'humain. Il ne saurait y avoir de routes avec eux et par conséquent de réelle relation.

En résumé, la mobilité traditionnelle apparaît subordonnée à la relation d'identité : on ne circule qu'au sein du pays de l'humanité fraternelle et dans un espace d'identité partagée.

3) La mobilité territoriale.

Les sociétés d'enracinement de Mélanésie^{ne} sont donc pas des sociétés qui restreignent nécessairement la mobilité de leurs membres. La fréquence des voyages comme leur amplitude géographique pouvaient être éventuellement élevées, en particulier pour les groupes littoraux vivant dans un environnement maritime. Certains groupes de Tongoa ont par exemple des relations d'alliance traditionnelles avec Erromango et par là affirment des droits territoriaux sur cette île ; or ces deux terres sont séparées par plus de 200 km de haute mer. Par contre, ils ne connaissaient rien ou presque des groupes voisins de la même île avec lesquels ils étaient en relation d'inimitié.

Dans un tel type de société, la mobilité traditionnelle peut être qualifiée de territoriale : les axes de parcours, terrestres ou maritimes, sont investis par les groupes sociaux comme s'ils étaient le prolongement de leurs territoires. L'homme se définit par "ses routes" autant que par ses lieux, et les itinéraires font l'objet d'une attention jalouse. Cela est particulièrement le cas à Tanna, où les routes ont des noms, souvent leurs propres mythes d'origine et des "gardiens", ou chefs politiques, pour chacune des parties qui les composent. Les itinéraires étant attribués au même titre que les lieux, il s'ensuit un contrôle total des hommes et de leurs déplacements. Par ailleurs, l'idée du territoire perçu comme une chaîne de lieux et d'itinéraires entraîne en même temps celle de "circulation" et de "mobilité circulaire". Dans une certaine mesure, la mobilité territoriale des temps traditionnels peut se ramener à trois grands types de voyage : le voyage-initiation, le voyage-échange, enfin le voyage-refuge. Dans chacun de ces cas, il s'agit d'une circulation en milieu clos, se déroulant le long d'itinéraires soigneusement répertoriés, orientés vers une rencontre fraternelle et impliquant de façon impérative à la fois le retour à court ou moyen terme sur les lieux de départ et le non-dépassement des limites du "pays de l'alliance"

a) Le voyage-initiation.

L'un des voyages traditionnels les plus connus était par exemple celui que devaient accomplir une fois dans leur vie les jeunes gens

des îlots du Nord de l'île de Malakula vers l'île voisine d'Aoba, considérée comme l'île de Tagaro, héros mythique de toute la partie Nord de Vanuatu (LAYARD, 1942). Ce voyage faisait partie d'un rituel complexe qui le faisait ressembler fort à une sorte de pèlerinage : les pirogues de Malakula suivaient une route précise, abordaient dans des lieux déterminés et auprès de groupes alliés avec lesquels se déroulaient des cérémonies et des prestations d'échanges. Ce voyage était considéré comme le terme ultime du cycle rituel de l'initiation. Selon les mythes, ces voyages rituels trouveraient leur explication dans une communauté d'origine lointaine entre les gens du Nord ~~de Malakula~~ Malakula, l'île de Malo et ceux de l'Ouest Aoba (WEBB, 1937) (J. BONNEMAISON, 1972).

De la même façon et encore à l'époque actuelle, les jeunes chefs de Tongoa une fois qu'ils ont été intronisés, réaccomplissent le voyage initial de leurs ancêtres. Ils font d'abord le tour de leur territoire d'identité en découvrant ses limites, puis ils visitent leurs alliés et partenaires sociaux situés à l'extérieur, réaffirmant ainsi à leur propre compte les relations d'alliance traditionnelle.

Le voyage-initiation était dans certaines sociétés sélectif et seulement réservé aux "grands hommes" ; les hommes de pouvoir l'accomplissaient au nom de leur propre groupe, tandis que les hommes du commun n'y participaient pas ou seulement à titre de faire-valoir ou de serviteurs.

b) Le voyage-échange.

Les voyages rituels ouvrent sur la relation d'échange. Il ne peut en effet y avoir en Mélanésie traditionnelle de relations sociales sans un échange généreux dont les comptes complexes se succèdent souvent de génération en génération. Les gens des îles du Nord "commercent" ainsi pour obtenir les cochons qui leur sont nécessaires au passage des grades qui marquent leur ascension sociale. Ceux des îles du Sud de Vanuatu s'appuient sur leurs réseaux d'alliance pour organiser de somptueuses cérémonies d'échange comme la fête du toka à Tanna. Pour l'organisation de tels rituels, souvent imposants par le nombre des acteurs, l'importance des groupes de danse et la somme de biens matériels échangés, toutes les ressources humaines, matérielles et magiques de l'aire d'alliance sont mises à contribution. La mobilité est dès lors accentuée et les frontières territoriales au sein de l'aire d'alliance sont franchies continuellement. A l'occasion des très grands rituels, une chaîne de relation se constitue qui peut réunir des ensembles régionaux insulaires ou extra-insulaires fort étendus pouvant regrouper plusieurs milliers de personnes.

Si la mobilité territoriale rend possible l'échange, elle est donc ensuite constamment renouvelée par les exigences du système économique traditionnel. Après avoir reconnu "son" espace par le voyage-initiation, l'homme de la société traditionnelle est en effet amené à le parcourir ensuite régulièrement pour donner ou pour rendre ce qu'on lui a donné.

Les groupes locaux et leurs chefs les plus prestigieux se situent au centre d'un système de relations dense et géographiquement étendu qui leur permet de bénéficier de relations d'échange importantes. La mobilité territoriale apparaît de cette façon comme une sorte de privilège politique, contrôlé par les clans socialement les plus importants et notamment par ceux qui pouvaient se prévaloir d'une antériorité sur les autres. Avoir des routes est signe de pouvoir, en même temps qu'un moyen de se magnifier en organisant les échanges rituels complexes et de grande amplitude qui sont la marque et le privilège du pouvoir traditionnel.

c) Le voyage-refuge.

Les routes servaient également d'itinéraires de repli vers des lieux de sécurité. C'est en effet l'une des fonctions de l'espace d'alliance, tissé par les liens du sang et de l'humanité fraternelle, que d'offrir éventuellement un asile en cas de malheur.

Les Mélanésiens conservent tous dans leur esprit l'image d'un passé où les guerres étaient fréquentes : celles-ci faisaient partie du jeu social au même titre que l'échange cérémoniel, dont elles étaient en quelque sorte la face inverse et complémentaire. Dans cette guerre, l'ennemi traditionnel était clairement désigné ; à Tongoa, par exemple, c'est toujours avec le même "mauvais voisin" que l'on se battait. La société de Tanna était divisée en deux phratries politiques (I) qui, par le jeu des solidarités, se combattaient l'une l'autre. Dès qu'une guerre éclatait quelque part, elle faisait ensuite le tour de l'île, s'allumant successivement de lieux en lieux, jusqu'à ce qu'un mécanisme rituel y mette fin. C'est là le sens de tous les grands rituels coutumiers ; ils instituent la paix et par l'échange généreux apaisent les passions guerrières.

Cette notion d'ennemi clairement désigné entraîne en contrepartie celle de l'allié et réciproquement. Dans ces cycles de guerre qui survenaient de façon périodique, un groupe battu et menacé ne se figeait que rarement dans la défense désespérée de son territoire ; le plus souvent, il se réfugiait chez ses alliés. L'aire d'alliance fonctionnait dès lors comme une aire de sécurité, dont il était nécessaire de bien connaître les routes.

(1) Les Noyometa et les Numurukwen constituaient deux réseaux d'alliance politiques géographiquement dispersés dans toute l'île ; en cas de guerre, les deux phratries se regroupaient et s'affrontaient sans merci.

On comprend donc l'importance qu'il y avait pour un groupe local à maintenir vivant l'éventail de ses relations d'alliance. Sans elles, il n'avait plus la moindre possibilité de refuge en cas de péril guerrier ou même de secours si, d'aventure, ses jardins étaient détruits par un cyclône.

Comme nous l'avons vu plus haut, les cas de conquêtes territoriales d'une pirogue à l'autre apparaissent comme un dérèglement du jeu guerrier et comme le surgissement d'un processus sauvage, à ce titre mal accepté. On peut détruire un groupe ennemi, mais une fois razié, le territoire adverse est en principe abandonné. Il est de toutes façons habité par des forces magiques et par des esprits étrangers au groupe conquérant : l'occuper de force, sans en avoir un droit préalable par le sang, revient à s'exposer à de graves dangers. L'identité des lieux existe en effet par-delà l'existence des hommes et de leurs destins personnels : l'idéologie du territoire, en posant le principe de l'inaéovibilité des lieux refuse en même temps celui de la substitution d'une population à une autre (1).

Pour pouvoir occuper une terre par droit de conquête, il eût fallu que tous les occupants légitimes eussent été exterminés au préalable, solution extrême et difficilement réalisable que le mécanisme de fuite prévenait le plus souvent, ou bien encore que les occupants puissent se prévaloir de liens de parenté très proches avec les habitants originels, ce que l'interdiction de guerre entre alliés partageant la même nourriture rendait en principe impossible.

A Tanna, toutefois, de nombreux conflits fonciers restent aujourd'hui latents, parce que précisément la loi de retour des groupes vaincus n'a pas été respectée. De nombreux clans cherchent encore trois ou quatre générations après leur fuite à réoccuper leurs terrains. Cette situation conflictuelle s'explique en grande partie parce que le processus guerrier ayant été bloqué par le "paix blanche" des missionnaires ou des administrateurs, les mécanismes mélanésiens de réconciliation par le rite n'ont pu avoir lieu, ce qui a figé les groupes sur place dans l'état où ils se trouvaient lors de la "pacification" de l'île.

Ces trois types de mobilité territoriale semblent avoir été assez fréquents. Dans une certaine mesure, l'homme traditionnel ne partait que pour mieux revenir ; en outre, il ne voyageait qu'au sein de sa pirogue et ne s'éloignait pas de son sillage. Ses voyages avaient pour but de conforter

(1) La situation d'accaparement des terres "des autres" par les guerriers les plus puissants et les "chefs" à l'intérieur d'un territoire semble par contre avoir été fréquente, notamment dans les îles du Nord de l'Archipel (Margaret RODMAN, 1979). La "souplesse" du système foncier intra-territorial pouvait dès lors jouer en défaveur des plus faibles.

le double cercle de l'identité et de la sécurité : reconnaître les alliés, sacrifier aux rites d'initiation, accomplir les gestes d'échanges ou fuir un danger. Par contre, l'idée de migration définitive ou à long terme, de rupture avec les lieux d'identité, ne semble pas avoir existé en Mélanésie traditionnelle ; elle était culturellement impossible.

d) La mobilité sauvage.

Dans la société mélanésienne sans écriture, comme sans réelle chefferie supra-territoriale, le contrôle social s'effectuait au moyen d'une régulation territoriale : la loi des lieux et des itinéraires imposait un ordre qui, en structurant l'espace, structurait en même temps la société. Pourtant tout système de contrôle a ses limites : la mobilité territoriale laissait place sur sa périphérie à une sorte de "mobilité sauvage", non culturelle et imprévisible, représentée par la mobilité des bannis et des "marginaux".

Nul doute que cette mobilité sauvage ait existé dans les temps traditionnels ; toutes les traditions orales en font foi. La société mélanésienne fonctionne en effet sur la règle du consensus ; celui qui n'est pas d'accord sur un problème précis adopte le point de vue général ou bien quitte le groupe. Il n'y a donc pas de minorité reconnue à l'intérieur de la société en principe unanime ; la minorité se tait ou bien s'exclut. Dans ces conditions, les bannis n'étaient pas rares, de même ceux à qui l'on reprochait des actes magiques suspects ; toute catastrophe climatique ou extension d'épidémies était en effet attribuée à des jeteurs de sorts. Les suspects, victimes émissaires de la majorité sociale, devaient quitter le territoire originel.

Cette décision était fort grave, équivalente à une "mort sociale" : l'expulsion du territoire signifiait la perte de l'identité et des droits fonciers. Le nom du banni était attribué à quelqu'un d'autre, le transfuge devenait un être sans nom et sans lieu. Il n'avait d'autres ressources que de se réfugier auprès d'un autre groupe ; dans le meilleur des cas, il était adopté et se voyait attribuer une nouvelle identité, mais il pouvait n'obtenir qu'un statut inférieur et être confiné à des besognes basses, comme celles de gardien des lieux maléfiques. Ces groupes de descendants de bannis (yakum) ne sont pas rares dans l'actuelle société de Tanna. Ils doivent en principe se tenir derrière les "hommes véritables" (really man) et peuvent de droit être renvoyés et obligés à un nouveau départ, s'ils n'observent pas cette règle de soumission politique.

La mobilité, dès qu'elle échappe à la loi des itinéraires et du contrôle territorial, verse donc dans le gouffre de la "marginalité" : ceux qui s'égarèrent hors des routes de l'alliance, exclus volontaires ou involontaires, se perdent. Hors de chez lui, un homme seul, s'il n'est pas investi par son clan et s'il s'égaré hors de sa pirogue et de ses routes, n'est plus rien. En perdant ses lieux, il a aussi perdu son âme : ses ancêtres eux-mêmes ne le reconnaissent plus. Il ne pourra plus, à sa mort, les rejoindre par les routes mythiques qui partent du territoire clanique ; les rites qui lui permettraient ce passage lui seront également déniés. A moins d'être adopté ailleurs et de pouvoir faire à nouveau racine, il sera donc condamné après sa mort à devenir une âme errante.

III. Les contradictions coloniales : mobilité économique et fixation missionnaire.

1) Les formes nouvelles du voyage.

Pour la société mélanésienne qui se heurte inégalement au milieu du XIXe siècle à la société européenne sous la forme de ses marchands, trafiquants, missionnaires et bientôt colons et administrateurs, le choc le plus violent fut sans doute l'établissement d'une nouvelle forme de mobilité, au début plus ou moins forcée, celle des migrations de travail. Pour beaucoup de Mélanésiens, le "contact blanc" au XIXe siècle se fit sous la forme de ces transferts massifs de main-d'oeuvre vers les plantations européennes de canne à sucre du Queensland et dans une moindre mesure de Fidji ou de Nouvelle-Calédonie (SCARR, 1972).

De même, à l'intérieur des îles, la "paix blanche" peu à peu imposée par les missionnaires et agents de l'Administration coloniale, aboutit à la levée des tabous de circulation et à une libération effective de la mobilité extra-territoriale. La sécurité régnant, les itinéraires devinrent "libres" et progressivement de véritables déplacements de population -le plus souvent spontanés- se produisirent du monde des pentes et de la montagne vers celui des stations missionnaires du littoral. Il en résulta dans de nombreuses régions un bouleversement complet de l'ancienne structure territoriale.

Plus tard encore vinrent les aliénations foncières opérées par la société coloniale, les migrations de travail vers les plantations européennes de l'Archipel et à partir des années 1960 une nouvelle migration vers les zones urbaines naissantes de Port-Vila et de Luganville. (R. BEDFORD, 1972, J. BONNE-MAISON, 1977).

Dans la société mélanésienne, "déstabilisée" par le choc blanc, la disparition apparente des structures sociales traditionnelles et de la "kastom" (coutume), comme on commença alors à l'appeler en bislama, semble s'être accompagnée d'une mobilité accrue et comme rendue "folle" par rapport aux normes traditionnelles. Il semble que les milieux insulaires cloisonnés se soient prêtés d'autant mieux à la propagation maximale des ondes du choc culturel et social qu'ils étaient de petite ou de moyenne dimension (J. BONNE-MAISON, 1977). Comme quoi, "small" n'est pas toujours "beautiful", mais peut-être aussi exagérément fragile. Dans ces petits espaces et micro-sociétés, la moindre rupture d'équilibre ou l'apparition d'un élément nouveau, matériel culturel ou même d'une simple présence humaine différente pouvait engendrer des processus d'acculturation rapides.

Pourtant et comme l'ont souligné des auteurs récents (SHINEBERG, 1967, PHILIBERT, 1976, 1982), les Mélanésiens ne "subirent" pas passivement la situation du contact culturel et colonial. Leur propre société et croyances adaptées à un micro-environnement territorial apparurent assez vite sans réponse réelle devant l'irruption de la société européenne et le nouvel espace tant physique que social dont elle était l'expression. Beaucoup cherchèrent tout naturellement dans les modèles nouveaux importés par les Blancs, et notamment dans le christianisme "un cadre à la fois intellectuel et social qui permit de réagir efficacement à la situation de contacts culturels" (J.M. PHILIBERT, 1982).

La rupture des contraintes traditionnelles en matière de circulation aboutit en outre à un élargissement de l'espace reconnu et à un accroissement de la liberté individuelle. La première période de rapt et de violence passée, la nouvelle mobilité induite ou imposée par les structures coloniales fut pour beaucoup de jeunes Mélanésiens vécue comme une aventure et ils s'y lancèrent d'eux-mêmes avec empressement. Partir vers le Queensland puis vers les plantations de l'Archipel, c'était brusquement quitter le monde clos du territoire pour celui tout en horizon ouvert du vaste monde. Le voyage-initiation se reproduisit sous une forme nouvelle : il ne consista plus à la visite des alliés, mais à "voir le monde" le plus loin possible et de la façon la plus "enrichissante" qui soit. Il s'agissait certes d'acquérir à ce prix les outils, les objets et les gadgets des Blancs, mais au-delà d'apaiser une extraordinaire curiosité culturelle. Au contact du monde mystérieux et dominateur des Européens, les Mélanésiens s'efforcèrent d'abord de comprendre. Pour cela, il était essentiel de reconnaître d'où venaient les Blancs et de remonter la chaîne de leurs lieux culturels.

Lors d'un de mes derniers séjours à Tanna, j'ai pu relever un mythe qui traduit précisément cette quête de la connaissance du secret des Blancs par un type de voyage que l'on peut qualifier cette fois de "philosophique".

Lors de la période de la "Tanna Law"(1), les groupes païens du Centre-Brousse subissaient une forte pression des propagandistes chrétiens qui cherchaient à obtenir leur conversion. Des milices chrétiennes traquaient toute manifestation culturelle traditionnelle : chants et danses étaient interdits sur l'île, les chefs polygames étaient arrêtés et humiliés, la boisson rituelle du kawa était interdite. Les quelques clans "man bus" (ou hommes de la brousse) qui résistaient encore tinrent alors réunion sur réunion pour décider d'une attitude à adopter. Devaient-ils abandonner leurs coutumes pour le type de christianisme qu'on voulait leur imposer ou bien fallait-il résister à tout crin, envers et contre tous, en attendant des jours meilleurs ?

Avant de se décider, on opta pour un supplément d'informations. Un homme du Centre Brousse, nommé Yarris Yahuto, fut chargé d'une mission "exploratoire" au pays des Blancs. Il s'agissait de savoir si ce que les missionnaires racontaient était juste et si la société européenne correspondait bien in situ aux prêches et aux normes définies par les pasteurs. Pour ce faire, Yarris alluma un feu sur une côte déserte de l'Est de l'île, se fit recruter par un bateau néo-calédonien appartenant à D. Pentecost et dont l'équipage était formé d'hommes de Lifou. Il disparut pendant plusieurs années de Tanna. Le mythe, mémorisé par une chanson et des danses, raconte que l'homme de Tanna, devenu marin, visita Sydney, Nouméa, Suva et même dit-on... Hong-Kong et l'Amérique. Lorsqu'il revint enfin, accompagné par un homme de Lifou, son verdict était définitif : "ce qu'on nous dit du vaste monde ne correspond pas à la vérité ; il faut se méfier des missionnaires ; les Blancs chez eux vivent tout autrement. Nous devons rester fidèles aux routes de la coutume" concluaient les voyageurs (2).

Des réunions secrètes se tinrent alors dans toute l'île, loin de la "police" missionnaire et l'émissaire y répandit partout sa parole. Une explosion de fêtes traditionnelles et de danses de nuit marqua alors le réveil de la coutume parmi les groupes païens. D'après mon enquête, cet épisode se passa entre 1910 et 1920, bien avant donc "l'arrivée" du message de John Frum (3).

-
- (1) Ce qu'on appelle la "Tanna law", ou loi de Tanna, correspond à la période du début du siècle où l'église missionnaire presbytérienne régnait sans aucune contrepartie sur la société mélanésienne, imposant un type de pouvoir théocratique, destructeur de la culture et de la coutume traditionnelles (voir plus amples détails dans J. GUIART, 1956).
 - (2) Par contre à la même période, dans de nombreuses îles du Nord de l'Archipel, les "Kanakas" qui étaient revenus du Queensland poussaient en revanche à la christianisation (M. ALLEN, 1968).
 - (3) John Frum apparut dans l'île un peu avant 1940 : son message s'orientait plutôt vers les groupes déjà chrétiens à qui il prêchait également le retour à l'esprit de la "coutume".

Ce mythe, longtemps tenu secret par ses détenteurs, illustre bien le fait que les Mélanésien ne firent pas que subir la pression européenne : ils se prononcèrent pour ou contre les modèles qu'on leur imposait et notamment le christianisme, relativement en connaissance de cause. La mobilité soudaine qui s'offrait à eux leur donna dans une certaine mesure les éléments de la réponse.

Par bien des aspects du reste, les Mélanésien vécurent les migrations de travail induit par le système économique colonial comme un nouveau "parcours culturel". Pour beaucoup de groupes locaux en contact régulier avec les Blancs, le départ de leurs jeunes gens signifiait d'abord l'exploration d'une nouvelle route d'alliance, destinée à élargir vers les lieux européens l'aire de l'humanité fraternelle. Emprunter les routes des Blancs et monter à bord de leurs bateaux revenait à établir avec eux une relation d'alliance égalitaire qui, normalement, aurait dû ouvrir l'accès aux sources secrètes de leur puissance (1).

Dans une certaine mesure, les trois grandes composantes de la mobilité territoriale se trouvent ainsi traduites de façon différente, dans les attitudes mélanésiennes envers la migration coloniale. On retrouve en effet le voyage d'initiation -voir et apprendre le monde-, le voyage orienté vers l'échange -acquérir des objets européens-, le voyage refuge -la fuite en cas de désaccord avec sa propre société et d'une façon générale le désaveu de structures traditionnelles que l'on devinait inadaptées ou impuissantes dans le monde nouveau qui surgissait-. Alors que pour les Mélanésien ce nouveau voyage était destiné à élargir l'horizon de l'alliance, les Européens organisaient les migrations de main-d'oeuvre selon la froide logique de la rentabilité de leur système de production. Dans le premier cas, il s'agissait d'une rencontre, d'une volonté de dialogue et parfois d'une quête philosophique ; dans le second, de la simple exploitation d'un "gisement de main-d'oeuvre". Pourtant et même si les Mélanésien ne trouvèrent en général au bout du voyage, et il s'en faut, ni la générosité, ni l'accueil qu'ils attendaient, ils tirèrent de l'expérience nombre d'enseignements sur la réalité de la société qui s'imposait à eux. Au moins, cela leur permit-il de "tuer le mythe" des Blancs, incarnant une puissance spirituelle supérieure. Les Indiens d'Amérique du Sud, qui ne connurent des Européens que leur image, tout en puissance de guerriers avides et "tailleurs d'empire" n'eurent jamais cette chance.

(1) En partie pour cette raison, les migrations vers le Queensland qui permettaient de "connaître" la société européenne et de vivre à son contact furent, tant qu'elles durèrent, beaucoup plus appréciées que les migrations vers les plantations de l'Archipel, culturellement beaucoup moins "enrichissantes".

La logique du système de migration économique organisée par la société coloniale ne pouvait pourtant que détruire à terme la culture et la société mélanésienne. Les effets du recrutement et d'une mobilité jusqu'ici sans précédent se conjuguèrent à ceux du "choc microbien" qui, du XIXe siècle jusqu'aux premières décennies du XXe se traduisit par une vaste hécatombe démographique. Des groupes mélanésiens entiers disparurent, en particulier ceux du bord de mer avec lesquels les contacts avaient été les plus précoces et les plus intenses. Atteinte dans ses croyances, dans son identité et dans sa capacité de reproduction de la vie, la société mélanésienne parut bien près de disparaître. Ce fut l'impression de ses premiers et de ses plus sûrs observateurs : A.B. DEACON (1926) décrivait un peuple dont il avait préscience qu'il était en voie d'extinction : HUMPHREYS (1926) concluait de son côté à la décadence des structures sociales traditionnelles et à leur disparition prochaine. Il semble qu'en l'occurrence, la mort biologique ait bien été concomitante avec la mort culturelle.

2) Le projet missionnaire ou la recherche d'un nouvel enracinement.

Il semblait alors à tous les observateurs de cette période que la désorganisation de la société traditionnelle était irrémédiable et qu'elle se conjuguait à la mort lente, physique et culturelle du peuple mélanésien (RIVERS, 1922).

Les missionnaires se donnèrent pour but de redonner une âme au peuple parmi lequel ils vivaient et pour cela de la reconstruire autour d'une identité religieuse. Ils parachevèrent sans doute la destruction de l'ordre traditionnel, à leurs yeux l'ordre païen, mais en contrepartie, ils s'efforcèrent de créer un ordre chrétien de substitution. De nombreux lieux d'identité et sites d'habitat mélanésiens, chargés de sens et de symboles, furent abandonnés : la forêt où ils se tenaient jusqu'alors fut associée à l'idée de "dark bush", c'est-à-dire au monde des ténèbres et du paganisme, qui contrastait avec les lumières du littoral, siège des missions et de la "niu laef" (vie nouvelle) des convertis (J.M. PHILIBERT, 1982). Il semblait dès lors que les hommes mélanésiens, transplantés sur le littoral, aient cessé d'être des hommes de la coutume. Les arbres, symboles de leur identité, tout comme les grandes pirogues de la société traditionnelle, semblaient condamnés à disparaître des horizons kanaques(1).

(1) En ce qui concerne les pirogues, cela doit s'entendre au sens propre, comme au sens figuré. Il est en effet significatif de remarquer que le nouveau pouvoir se soit très vite préoccupé de limiter les grands voyages en pirogue de la société mélanésienne. Dans certains cas, ces voyages furent même purement et simplement interdits, sous prétexte de leur danger. Il ne reste plus depuis dans les îles que de petites pirogues pouvant embarquer 2 ou 3 personnes : celles-ci peuvent tout au plus longer les côtes, mais elles sont incapables d'affronter la haute mer. Les relations d'alliance traditionnelle inter-insulaires étaient dès lors condamnées et la mobilité territoriale rendue impossible.

Pour construire la "niu laef", les leaders des nouvelles communautés littorales s'efforcèrent d'enraciner les chrétiens dans une nouvelle société villageoise. Très vite, ils cherchèrent à limiter la mobilité des convertis et autant que possible à protéger l'espace chrétien des influences du monde extérieur. L'identité et les pirogues traditionnelles devaient laisser place aux nouvelles "pirogues", fondées sur les seules solidarités "d'église". Il s'ensuivit une nouvelle découpe politique de l'espace créée par les divisions religieuses des missionnaires eux-mêmes. L'aire de sécurité traditionnelle correspondant au partage de la nourriture chaude devint celle de la fraternité religieuse : si l'aire de relation s'agrandit, les cloisons territoriales ne perdirent rien de leur étanchéité et allèrent même en se renforçant. Une nouvelle mobilité tendit à se développer en fonction des lieux et des lignes de force de la société missionnaire -temples ou églises, écoles, hôpitaux- ; l'espace administratif et économique moderne venant en général se calquer sur ceux-là.

Le bateau de la Mission devint donc au propre comme au figuré ce qui tenait lieu autrefois de pirogue inter-clanique. Sur leurs nouveaux territoires, les missions s'érigeaient, autant qu'elles le pouvaient, en état autonome. Elles favorisaient l'autarcie économique de leurs communautés, notamment en encourageant l'introduction des plantations commerciales (M. ALLEN, 1968) et le développement des entrepreneurs locaux, ce qui, en principe, devait rendre inutiles les migrations de travail vers les salaires des plantations européennes. Parallèlement de nouvelles structures de pouvoir politique étaient instaurées ; le réseau des "pasteurs, elders et teachers" quadrillait l'espace et encadrait la vie sociale.

Mais en cherchant à fixer les hommes à l'ombre des temples et des églises et à reconstituer une nouvelle société villageoise, les missionnaires ne pouvaient que se heurter aux intérêts divergents des recruteurs de main-d'oeuvre et aux exigences du système économique colonial.

3) La contradiction coloniale.

Les missionnaires dénoncèrent très tôt, avec vigueur et du reste souvent non sans argument, les méthodes de recrutement et ce qu'ils considéraient comme le "monde de perdition" des plantations. Les colons, en réponse, s'insurgèrent contre ces atteintes à la "liberté individuelle", désignant avec passion les "pasteurs presbytériens" et autres comme des ennemis acharnés du "développement économique". Le problème de la main-d'oeuvre était au centre du conflit. Les colons souhaitaient des ouvriers et donc une

société mélanésienne mobile, insérée dans les circuits de production et de consommation capitaliste qu'ils contrôlaient : les missionnaires, à l'inverse, cherchaient à créer une société stable qui reproduise en quelque sorte le modèle de la symphonie pastorale et évangélique qu'ils n'avaient pu construire chez eux. La société et l'espace mélanésien devinrent ainsi des enjeux sur lesquels s'exerçait une double et contradictoire pression. Colons et missionnaires justifiaient leur attitude par un même constat : il n'y avait plus, selon eux, de réelle coutume, ni même de société mélanésienne authentique. Sur ce vide culturel et cette "table rase", il fallait reconstruire. Le projet missionnaire était de bâtir une société religieuse, ré-enracinée dans ses nouvelles paroisses ; les colons, eux, rêvaient de prospérité et d'une main-d'oeuvre mobile, intégrée dans l'espace décloisonné de la société marchande. Ces deux projets contradictoires, bien que tous deux issus du même monde occidental, ne pouvaient que s'annuler l'un par l'autre : la réussite missionnaire signifiait l'échec des colons et inversement.

Il en résulta une situation mitigée, variable selon les îles et les régions. Les planteurs européens ne purent toutefois jamais obtenir totalement la main-d'oeuvre absolument mobile qu'ils espéraient pour la mise en valeur de leurs terres. Les Mélanésiens ne consentaient à migrer qu'en petit nombre et pour de courtes périodes. Les colons, en désespoir de cause, s'adressèrent dans les années 1920 à une main-d'oeuvre importée, d'origine asiatique. Ils disposèrent alors de la main-d'oeuvre mobile et déracinée qu'ils réclamaient, mais en contrepartie, ils durent la payer plus cher, ce qui fit disparaître les plus petits d'entre eux.

Si le projet colonial fut en définitive un semi-échec, il ne s'ensuit pas que les projets missionnaires se soient réalisés au niveau souhaité. La société mélanésienne ne devint pas pour autant une "société de villages chrétiens" : il y eut des rejets comme à Tanna et en général, les lignes de force de la société traditionnelle restèrent sous-jacentes, ne demandant qu'à réapparaître. En fait, le semi-échec des colons et l'imperfection dans la réalisation du modèle missionnaire s'expliquent parce que l'analyse de départ des uns et des autres reposait sur une donnée en grande partie fautive. Il n'y avait ni "table rase" ni vide culturel. La société mélanésienne était moins détruite qu'il n'y semblait : elle conservait surtout au coeur de sa mémoire le souvenir de son identité et l'aptitude à se reconstruire selon ses propres normes. L'Indépendance de Vanuatu, obtenue en 1980 allait dans ce sens servir de "révélateur culturel".

IV. Entre l'arbre et la pirogue : l'identité mélanésienne aujourd'hui.

Après la seconde guerre mondiale ~~toutefois~~, les sociétés mélanésiennes qui se sont de plus en plus intégrées dans le système économique international ont vu leurs courants migratoires s'accroître. Des études récentes (CHAPMAN, 1977, BONNEMAISON, 1977, WARD, 1971 et 1980, BEDFORD, 1972) ont décrit et analysé le système des migrations de travail vers les plantations et surtout vers les zones urbaines. Par leur ampleur, celles-ci deviennent un des traits géographiques majeurs de la région : la Papouasie Nouvelle-Guinée surtout, mais aussi les Salomons, le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie se caractérisent par un afflux de population vers les zones urbaines. Tout se passe comme si le "développement économique" portait en lui-même l'accroissement de la mobilité et partant, une certaine rupture avec les mondes clos que représentent les sociétés territoriales, qu'elles soient traditionnelles ou missionnaires.

L'ampleur prise par ces migrations constitue pourtant dans le contexte récent des crises économiques mondiales une source de problèmes sociaux et culturels. Bien des migrants sont en fait des chômeurs en puissance : les nouveaux quartiers aux maisons de tôle et de planches désunies qui se créent à la périphérie de Port-Moresby ne sont pas tant l'expression d'un développement économique que d'une certaine fuite du monde rural. Comme l'a écrit R.G. WARD (1971) la migration urbaine est souvent un "vote par les pieds" ou si l'on préfère une migration de contestation : en partant vers les lumières des villes, les couches les plus jeunes du monde mélanésien choisissent en réalité un nouveau style de vie qui ne correspond pas nécessairement à une amélioration de leur statut socio-économique, mais qui leur permet d'échapper aux horizons confinés de la société rurale insulaire. La ville est perçue comme un espace de liberté et un symbole de "modernité" ; la charge culturelle qu'elle porte suffit à son rayonnement (1).

(1) Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, ce ne sont pas tant la "prolétarianisation" du monde rural ou un manque de ressources "au village" qui sont les causes majeures de l'exode rural ; Au Vanuatu, une grande partie des migrants urbains actuels provient par exemple des régions où la disponibilité en ressources monétaires est localement la plus élevée (J. BONNEMAISON, 1977). Il n'est même pas du tout certain que ce soit les plus "pauvres" -définis au sens strictement économique- qui migrent les plus nombreux vers les villes : ce sont surtout ceux qui ont subi le plus profondément l'empreinte culturelle occidentale, en particulier par le biais du système éducatif. En revanche, s'ils ne sont pas nécessairement des prolétaires au départ, les chances sont nombreuses pour que les migrants le deviennent plus tard, s'ils rompent tous leurs liens avec

La croissance de la mobilité actuelle, en dépit de conditions économiques même défavorables, signifie-t-elle que l'identité mélanésienne a changé de nature ? Ce que les colons d'avant la deuxième guerre mondiale n'avaient pu obtenir, le "développement" et la "société de consommation" l'ont-ils réalisé sans coup férir en l'espace de quelques années ? Dans ce cas, l'actuelle mobilité est-elle le signe d'une nouvelle identité et en tout cas de la mort d'une culture traditionnelle liée ~~à la~~ à la sémiologie des lieux. A notre sens, il n'en est rien. Une première approche de la société mélanésienne fait peut-être penser à la destruction de son identité originelle, une approche plus profonde la fait au contraire ressurgir. Derrière les apparences, se tient une société étonamment fidèle à elle-même. Les projets missionnaires qui cherchaient à provoquer une rupture avec les territoires traditionnels et parallèlement un abandon de la coutume ont été désavoués par les chrétiens eux-mêmes. Parallèlement, les structures économiques coloniales qui cherchaient à obtenir une main-d'oeuvre totalement mobile ont rarement pu réaliser leur objectif. L'actuelle société de Vanuatu se caractérise aujourd'hui par un double mouvement : d'une part, elle cherche à retrouver ses lieux et territoires d'identité pré-coloniaux, de l'autre, elle persiste à ne migrer que sous une forme circulaire qui reproduit en quelque sorte le schéma culturel de la mobilité territoriale.

a) La persistance de la mobilité circulaire.

L'actuelle mobilité mélanésienne reste à dominante circulaire (R.D. BEDFORD, 1972), c'est-à-dire territoriale et dans le droit fil d'une attitude mentale qui lie de façon indissoluble l'identité à la fidélité au territoire d'origine. C'est en effet la force du lien au territoire de départ qui définit le mieux la mobilité circulaire. Cela se traduit de multiples manières : les retours sont fréquents et réguliers, les nouvelles du pays et des parents ne cessent de circuler, les migrants restent groupés selon leurs liens territoriaux et "ethniques". Sur les lieux d'immigration -de résidence ou de travail- ils reconstituent des espaces d'accueil où ils peuvent se regrouper et qu'ils perçoivent comme un prolongement de leur territoire. Les solidarités territoriales structurent dès lors le milieu des migrants urbains ou des plantations rurales sur le modèle des "compagnies" -kompani en bislama- : autour d'un noyau plus stable ayant obtenu en général des emplois qualifiés, la population migrante se renouvelle fréquemment, sur une base de solidarité territoriale, au hasard de l'arrivée des uns et du départ des autres (J. BONNEMAISON, 1977). Ces "compagnies" contrôlent en fait et le marché

du travail et l'organisation résidentielle sur les lieux d'immigration. Les plus anciennes ont souvent acheté en communauté des terrains en zone urbaine, où se reconstituent des micro-sociétés, avec leur espace et de nouvelles hiérarchies. Elles reproduisent ainsi en milieu étranger la structure de la pirogue et de l'aire d'alliance sans laquelle il ne saurait y avoir de "route" pour les migrants. Les jeunes célibataires surtout, qui trouvent dans la migration un moyen d'échapper temporairement aux contraintes de la société insulaire sans pour autant rompre complètement avec elle, sont particulièrement nombreux dans ces structures de groupe. La mobilité circulaire qui crée ainsi des "pirogues" adaptées au monde économique actuel et à sa nouvelle mobilité reste constamment reliée aux territoires de départ et à ses solidarités. Les Mélanésiens alternent entre la ville, la plantation et le village pour peu qu'ils aient des routes et des "compagnies" à qui s'agréger. Ils reproduisent ainsi dans l'espace économique moderne le trajet circulaire qui est celui de leur culture et de leur vision traditionnelle du monde.

Tous les migrants toutefois n'entrent pas dans le cadre de l'épuration ; certains d'entre eux échappent au contrôle des milieux de départ et perdent le contact avec les leurs. Dans leur village, on ne sait ni où ils sont, ni où ils travaillent, ni s'ils reviendront et quand. La migration est pour eux une aventure individuelle et définitive ou presque : ce sont des migrants "sauvages" ou "incontrôlés" (J. BONNEMAISON, 1976). Mais ce mouvement qui, dans un sens, ne fait que prolonger l'ancienne mobilité des marginaux de la société territoriale, n'est pas en soi un phénomène culturellement nouveau. Les bannis d'autrefois qui rompaient avec leurs lieux s'excluaient également de leur société : les migrants d'aujourd'hui qui ne reviennent plus et qui ne participent pas aux "compagnies" et structures de groupe, se mettent en dehors des pirogues traditionnelles. Ce ne sont plus des bannis, leur statut social acquis dans les lieux d'immigration peut d'ailleurs être parfois considéré comme une réussite, mais ils ont abandonné les valeurs et le complexe de comportements des sociétés locales dont ils proviennent.

Depuis ces dernières années, la crise économique mondiale a fait disparaître dans les villes le mirage d'un argent facile à gagner, ce qui a renforcé encore les réflexes de solidarité territoriale. Dans les temps difficiles, le village et les valeurs communautaires liées aux structures de groupe réapparaissent à nouveau comme des sécurités (1). La migration actuelle

(1) En 1972 et 1973, période de boom économique local, je conclus, après une étude des migrations et de l'insertion des migrants en zone urbaine à Port-Vila et Luganville que la migration sauvage débordait de plus en plus la mobilité circulaire (J. Bonnemaïson, 1977). Les emplois faciles, l'argent abondant semblaient provoquer une rupture dans les structures culturelles de mobilité : la migration sauvage prenait des allures d'exode rural et il ne semblait pas du tout certain que ces migrants retrouvent un jour le chemin de la société locale du village et ses valeurs (J. Bonnemaïson, 1975, 1977). Sur ce point, j'étais donc en contradiction partielle avec mon ami R. BEDFORD (197) dont l'étude s'était déroulée avant les débuts réels du boom économique. Or les faits ont donné raison à BEDFORD :

n'est donc, en dépit des apparences, ni un exode rural, ni une perte d'identité. Elle continue en grande partie à se dérouler dans le cadre culturel d'une mobilité circulaire où les liens permanents avec le territoire de départ sont inséparables des structures de mobilité de groupe qui en dérivent.

b) Le retour aux lieux d'identité.

Bien plus, le développement d'une société moderne, pour l'essentiel localisée dans les villes, ne semble guère avoir ~~atténué~~ la force de la société traditionnelle et de la relation d'identité entre les hommes et leurs lieux. L'Indépendance de Vanuatu s'est accomplie au nom de la "Coutume" et de la "terre", cela même au milieu des affrontements politiques qui semblaient assez étrangers à celle-ci. Le terme même de kastom est aujourd'hui revendiqué comme un "cri de ralliement" par le Gouvernement de Vanuatu, par l'ensemble des partis politiques et même par les leaders chrétiens des régions où elle a été le plus violemment éradiquée par leurs prédécesseurs (TONKINSON R, note non publiée, Canberra).

Cette revendication des valeurs de la "Coutume" comme valeurs de l'identité culturelle mélanésienne va au-delà d'une simple proclamation ou pétition de principes. Dans les îles et dans les villages, les mots de "Coutume" et de "Terre" ont des consonnances identiques. La fin du pouvoir colonial a été entendue par beaucoup comme le retour des hommes sur leurs territoires d'identité originels, exactement comme si la récupération de la souveraineté politique par les Mélanésiens allait de pair avec la récupération de leurs lieux. Le Gouvernement a d'ailleurs aidé en ce sens en affirmant très vite -et ce fut même là l'une de ses premières décisions- que la terre de Vanuatu "reviendrait" à la Coutume (Chapitre 12 de la Constitution, Port-Vila, 1979), c'est-à-dire aux "man-ples" ou occupants de plein droit définis en termes de ~~coutume et de~~ filiation généalogique. Cette mesure visait au premier chef dans l'esprit du Gouvernement les terres aliénées par la colonisation européenne, mais elle a été comprise dans les îles, où les problèmes fonciers internes étaient les plus aigus, dans le sens beaucoup plus large d'une redistribution des droits fonciers sur les terres mélanésiennes elles-mêmes en fonction de la doctrine de la "prime apparition". Cette interprétation, si elle allait jusqu'au bout de sa logique signifierait dès lors le retour de chacun sur le lieu territorial où son entité clanique habitait avant les bouleversements dûs au choc avec le monde colonial. Or l'ancienne structure de répartition des clans et des territoires a été bouleversée par près

Suite du (1) de la page précédente.

la dépression économique, en stoppant net l'accroissement des migrations urbaines, a en même temps brisé le développement des migrations sauvages et provoqué un retour au processus culturel de la mobilité circulaire.

d'un siècle et demi de remuements et de mouvements de population ; dans certaines îles, c'est près de la moitié de la population qui, depuis plusieurs générations, occupe des terrains sur lesquels elle n'a pas de droits réels en termes stricts de filiation et de "coutume". La recherche des propriétaires coutumiers, de ce que l'on appelle les "man-ples" ou les "really man", doit donc être menée avec prudence, car elle risque de réveiller de très vieilles dissensions, craintes ou plaies mal cicatrisées à l'intérieur de la société mélanésienne elle-même.

La politique du retour des terres aux lois de la Coutume correspond pourtant à un sentiment général ; la culture, l'identité mélanésiennes ne peuvent pas plus être séparées de leur terre que de leurs lieux. Toutefois, si l'on "figeait" par des lois ou des règlements de conception occidentale la situation foncière dans un modèle reconstitué du passé et d'ailleurs lui-même source de désaccords entre les parties intéressées, il en résulterait un risque d'injustices et de surcroît une déviation par rapport à l'esprit de la "Coutume". Celle-ci a en effet toujours considéré l'usage de la terre comme un facteur d'unité sociale et de cohésion interne. A l'intérieur des ensembles territoriaux, les droits fonciers étaient pratiquement renégociés et redéployés à chaque génération entre les différentes unités familiales, selon la force de leurs droits et selon leurs besoins. Si les lieux culturels renvoient à des ancêtres et par là à des segments de clans précis, l'accès à la terre est ouvert à tous les membres du clan et fait l'objet d'un contrôle "fluide". Il en est resté ainsi tant que l'horticulture vivrière itinérante ~~est restée~~ le mode d'occupation du sol dominant. Dans l'esprit de la coutume mélanésienne, la terre ne peut en effet être conçue comme une valeur juridique, encore moins comme une valeur économique ; comme l'a écrit le Ministre chargé des Terres dans le premier Gouvernement de Vanuatu, la terre est "une valeur maternelle" (1) ; elle est la mère de l'identité et par là elle est d'un accès ouvert à tous ceux qui partagent la même identité.

La réactivation des anciens droits fonciers peut favoriser par ailleurs un mouvement de redéploiement territorial vers l'intérieur des îles, aujourd'hui trop souvent abandonné. La remise en valeur de ces anciens terroirs permettrait une meilleure répartition des hommes dans les espaces insulaires, notamment un littoral moins peuplé et un intérieur à nouveau habité, ce qui représenterait une meilleure condition pour un développement régional équilibré (2).

(1) "La terre est au ni-Vanuatu ce qu'une mère est à son enfant. C'est par rapport à la terre qu'il se situe et c'est grâce à elle qu'il préserve sa force spirituelle. Les ni-Vanuatu ne peuvent jamais divorcer de leur terre". Sathy Regen-vanu : "Vanuatu", Livre de l'Indépendance, chapitre V, La Terre, Port-Vila, 1981.

(2) Une telle politique suppose un aménagement préalable et surtout la création de routes pénétrant à l'intérieur des îles et non plus seulement faisant le tour de celles-ci.

Quoi qu'il en soit, ce renouveau culturel révèle bien que l'actuelle société de Vanuatu n'est pas à la recherche de son identité, mais bien plutôt de son authenticité, après "l'entracte colonial". Ce mouvement passe tout naturellement par la terre "mère de l'identité" ; il représente un phénomène tout à la fois foncier -on récupère ainsi son espace- et culturel -on récupère son identité aliénée par les transplantations de l'époque coloniale. La période coloniale n'est déjà plus considérée que comme un épiphénomène, une sorte de mise entre parenthèses de l'histoire locale, destinée en principe à ne pas laisser de traces durables.

La résurgence des lieux mélanésiens, l'écho qu'on reçu dans les îles les mots tant attendus de "retour des terres à la coutume", expriment, en dehors de leurs aspects économiques évidents, la volonté de revenir sur les lieux de la mémoire mélanésienne, et par là de renouer avec une identité qui n'a jamais réellement disparu et encore moins été oubliée. Dans ce sens, la mémoire des lieux a joué là son rôle traditionnel : elle a maintenu une identité et par là toute une culture.

En résumé, l'identité des peuples de Mélanésie semble aujourd'hui émerger non pas en rupture avec le passé, mais en continuité avec lui. Le désir de réenracinement des clans, le maintien de la mobilité circulaire et par là l'endiguement partiel de ce qui pourrait être un exode rural, sont sans doute les meilleures preuves et les garants de cette volonté d'identité. Pourtant, il ne peut s'agir d'un simple retour au passé ; la mobilité, même circulaire, a élargi les horizons et multiplié les routes. De nouvelles solidarités sont apparues, régionales, économiques, religieuses et nationales. Les sociétés océaniques sont de moins en moins des sociétés claniques articulées sur des micro-territoires ; elles deviennent de plus en plus des sociétés villageoises, pénétrées par l'économie monétaire internationale et organisées sur des espaces plus vastes. L'extension des plantations et cultures pérennes permet le développement de droits fonciers à dominante individuelle qui tendent à remplacer les anciens droits territoriaux à dominante communautaire et clanique. La recherche des lieux de l'identité mélanésienne, qui correspond au premier geste de repossession de soi par la société souveraine, devra donc s'adapter à cette situation nouvelle, et rechercher de nouvelles formes d'usage du sol.

Le débat d'aujourd'hui n'est donc plus dans la résistance de la société mélanésienne devant la société coloniale qui la dominait, mais dans le destin qu'elle va se choisir dans ses choix de développement et dans la forme que prendra son insertion dans la société internationale. On assiste à l'heure actuelle à un mouvement de reconstruction de cette société à partir de ses propres lignes de force culturelles, elles-mêmes souvent exaltées par l'accès récent à la souveraineté politique. Ce qui est le plus étonnant, c'est bien sans doute l'aptitude de cette société à se reconstruire, identique à elle-même, dans des schémas conceptuels et des environnements politiques ou économiques différents.

Conclusion.

Sans doute la société mélanésienne ne veut-elle rien perdre de ce supplément d'âme que constituent l'enracinement et la mémoire du passé. Elle est en même temps habitée par un désir de mouvement, de mobilité et d'ouverture au monde. ~~La société traditionnelle avait, à sa façon, résolu le problème et rendu la contradiction plus apparente que réelle.~~

L'identité traditionnelle se calque essentiellement sur la sémiologie des lieux : regroupés en nexus, ceux-ci forment territoire, tandis qu'autour d'eux se dessinent des aires d'alliance en étoile. Bien qu'héritée, l'identité est reproduite et comme ré-acquise à chaque génération par le voyage et la mobilité circulaire au sein de l'aire d'alliance et de l'identité partagée. S'il n'y a donc ni réelle culture, ni identité en dehors d'une "localisation" dans les lieux de la mémoire, il n'y a pas non plus de destin sans aventure en dehors de ces lieux. Le concept de pirogue répondait à cette double exigence : il organisait la mobilité tout en préservant l'enracinement, il ouvrait sur le voyage tout en conservant les sécurités du territoire. Le problème aujourd'hui n'est pas tant de retrouver une identité perdue, car en dépit des apparences, la rupture n'a pas été jusque là, le problème est de redécouvrir des "pirogues" qui renoueront avec l'aventure en haute-mer, c'est-à-dire de recréer des unités sociales qui permettront l'adaptation au monde moderne, tout en conservant les valeurs spécifiques de l'identité mélanésienne.

Le destin de cette identité se joue dans une certaine mesure à travers les problèmes de mobilité et des migrations urbaines. Je pense personnellement que l'identité mélanésienne restera vivante pour autant que les formes de mobilité resteront à dominante circulaire. Si un jour, en effet,

la mobilité cessait d'être une circulation entre ^zdes lieux d'identité et un "espace moderne", pour prendre les formes plus classiques de l'exode rural, que l'on remarque ailleurs, et notamment dans le tiers-monde africain ou asiatique, alors la société mélanésienne traditionnelle aurait vécu. Son originalité et son identité auront rejoint la cohorte des cultures mortes.

Une politique soucieuse de culture et d'identité passe nécessairement par un soutien volontaire aux formes et structures de la mobilité circulaire. On ne peut en effet "fixer" les gens malgré eux sur leurs terroirs et leur interdire une ville qui, dans une certaine mesure, les fascine, mais à l'inverse, ^ac'est impossible pour les gouvernements d'accepter allégrement de voir les îles se vider de leurs forces vives vers des ~~monstr~~^aes urbains, déjà hypertrophiés, comme c'est déjà le cas dans plusieurs pays ou territoires d'Océanie (1). Une politique à la fois réaliste et soucieuse d'identité doit donc naviguer entre ^zses écueils opposés. Sans doute pour cela n'est-il pas de meilleure solution que de s'appuyer sur les termes culturels de la civilisation mélanésienne.

Entre les sociétés territoriales et les enclaves de modernité que sont les ~~monstr~~^aes urbains et les espaces nouveaux de développement (entreprises, plantations, écoles, administration, etc...), il importe au préalable d'ouvrir des "routes" et des relations qui ne soient pas seulement à sens unique. Les sociétés traditionnelles ne survivront que si, d'une certaine façon, elles intègrent la ville et les espaces de modernité à l'intérieur de leur aire d'alliance, c'est-à-dire si elles y trouvent des créneaux culturels et économiques et des espaces physiques pour leurs structures de groupe, éventuellement pour leurs compagnies de migrants. Inversement, la ville et l'espace moderne garderont une "âme océanienne" et resteront en harmonie avec l'espace de l'identité traditionnelle, s'ils se prêtent à un tel accueil. Il est en effet possible de trouver des formules souples qui aideraient par exemple les migrants à conserver en zone urbaine leur vie culturelle et leur espace de relation, sans que cela représente pour autant un grand risque ou un coût économique élevé. Il suffirait en grande partie de les aider à organiser leur propre espace d'accueil et ne pas chercher à leur imposer de modèle préétabli (voir en annexe : Suggestion pour une politique d'accueil des migrants en zone urbaine).

(1) Lire à ce sujet l'étude de Jean FAGES (1975) sur la Polynésie française et les problèmes posés par l'accroissement de Papeete. On y apprend aussi que l'Océanie est relativement à sa population la partie du monde la plus urbanisée.

Nous avons vu tout au long de ce texte que le voyage mélanésien était vécu dans la société traditionnelle comme un parcours culturel, riche de valeurs de liberté, de rencontres, d'expériences nouvelles et de créativité. Le voyage aujourd'hui, s'il continue à se relier aux valeurs d'identité et à la mémoire des lieux, échappe au risque de déracinement qui guette toute migration. Il reste une circulation et un mouvement à double sens : il réconcilie alors l'arbre et la pirogue. La société mélanésienne d'hier avait su préserver cet accord, ~~celle d'aujourd'hui devra également y parvenir.~~

Joël BONNEMAISON.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

- 1) ALLEN M. (1968) : The establishment of christianity and cash cropping in a New Hebridean community. *Journal of Pacific History*. Vol. 3 Canberra.
- 2) BEDFORD R.D. (1972) : New Hebridean mobility : a study of circular migration. A.N.U. Canberra.
- 3) BONNEMAISON J. (1972) "Système de grades et différences régionales en Aoba" Cahier ORSTOM. Vol IX. n.1. Paris.
(1974) Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles Hébrides. Cahier ORSTOM. Série Sciences Humaines. Vol. XI. n.3-4. Paris.
(1976) Migrations circulaires et migrations sauvages aux Nouvelles Hébrides (Pour une politique d'accueil des migrants en zone urbaine). Bulletin du Pacifique Sud. Vol. 26. n.4.
(1977) The impact of population patterns and cash cropping in increased urban migrations in New Hebrides. Pacific Viewpoint. Vol. 18. n.2. sept. 1977. Wellington (New Zealand).
(1978) "Territorial control and forms of mobility within New Hebrides societies". A paraître. Murray Chapman et M. Prothero, Editeur, London.
(1979) Les voyages et l'enracinement. L'Espace Géographique. Tome 8. n.4.
(1981) Voyage autour du territoire L'Espace Géographique. Tome X. n.4.
- 4) CHAPMAN, M. (1977) "Circulation between home places and towns : a village approach to urbanization". Papier présenté à l'"Association for social anthropology" in Oceania. Mars 1977. Monterrey. Canada.
- 5) DEACON A.B. (1934) "Malekula, a vanishing people in the New Hebrides" (London)
- 6) ELIADE M. (1972) Religions australiennes. Paris.
- 7) FAGES. J. (1975) Punauia-Paea. Contact ville-campagne et croissance urbaine de la Côte Ouest de Tahiti. Travaux et Documents de l'ORSTOM. n.40. Paris.
- 8) GARANGER. J. (1972) Archéologie des Nouvelles-Hébrides. Paris.

- 9) GIRARD R. (1972) La violence et le sacré (Grasset). Paris.
(1978) Des choses cachées depuis la fondation du monde (Grasset). Paris
- 10) GUIART J. (1956) Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna.
Publication de la Société des Océanistes. Paris.
- 11) HUMPHREYS C.B. (1926) : The Southern New Hebrides : an ethnological record.
University Press. Cambridge.
- 12) JACKSON R. (1982) D'un millier de lieux sacrés à la périphérie profane.
A paraître dans l'Espace Géographique. Paris tome XI. n.4.
- 13) LANE R. (1971) The New Hebrides, Land tenure without policy.
Edité par R. Crocombe : "Land Tenure in the Pacific".
- 14) LAYARD J. (1942) Stone men of Malikolo : Vao. (London).
- 15) MALINOWSKI B. (1974)(réédition): Les jardins de corail. Paris.
- 16) MAC CLANCY J. (1980) : To kill a bird with two stones. (Port-Vila).
- ~~17) PACIARD V. (1972) : Une société d'étrangers (Calman-Lévy). Paris.~~
- 18) PHILIBERT J.M.(1976) La Bonne Vie : le Rêve et la Réalité.
Thèse de Doctorat, Vancouver, University of British Columbia.
(1982) Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu.
Anthropologie et Sociétés. Vol. 6. n.1. Québec. Université de Laval.
- 19) RAISON J.P. (1975) Espaces signifiants et perspectives régionales à Madagascar
L'Espace Géographique. Paris. Tome V. n.3.
- 20) RIVERS W.H.R. (1922) Essay on the depopulation of Melanesia.
Cambridge. University Press.
- 21) RODMAN M. (1979) Following peace : indigeneous pacification of a northern New
Hebridean society".
Edité par M. Rodman et M. Cooper. ASAO Monograph n.7. Michigan
University Press.
(1981) Customary illusions : land and coprah in Longana, Vanuatu.
Thèse de PhD, Mac Master University. Canada.
- 22) SCARR D. (1967) : Fragments of empire. A.N.U. Press. Canberra.
- 23) SHINEBERG D. (1973) Ils étaient venus chercher du Santal. Nouméa.
- 24) SOPE B. (1975) Land and politics in the New Hebrides. U.S.P. Suva.
- 25) REGENWANU S. (1981) Chapitre "La Terre" in Vanuatu, twenti wan tingting long
taem blong Independens.
U.S.P. Suva et Port-Vila.
- 26) TONKINSON R. non daté. National identity and the problem of kustom in Vanuatu.
A.N.U. Canberra.

- 27) WARD R.G. (1971) International migration and urbanisation in Papua New Guinea
New Guinea Research Bulletin n. 42.
(1980) Migration, Myth and Magic in Papua New Guinea.
Australian Geographical Studies. Vol. 18.
- 28) WEBB A.S. (1937) The people of Aoba. Journal of the Anthropology Society of N.S.W.
Vol.2.n.4.

N.B. A rajouter dans la liste :

CHAPMAN M. (1975)"Mobility in a non-literate society : method and analysis for two
Guadalcanal societies" in People on the Move : studies on inter-
nal migrations". London. Methuen.

SUGGESTION POUR L'ACCUEIL DES MIGRANTS EN ZONE URBAINE.

Une politique visant à faciliter une circulation entre la ville et les zones rurales tout en cherchant à éviter la fixation d'un nombre trop grand de migrants en zone urbaine ne peut être que double. Elle consiste d'une part à développer les zones rurales et à promouvoir les petites centres insulaires -ce qui est la face inverse du problème- et de l'autre à aménager en ville des structures pour l'accueil temporaire des migrants, en tenant compte du modèle culturel des compagnies et des communautés territoriales basées sur des liens traditionnels existant dans les milieux de départ.

Sur ce deuxième volet, des mesures peuvent être prises qui ne sont pas très coûteuses et peuvent être réalisées assez vite. A lieu de promouvoir des lotissements sociaux basés sur le lot individuel, on aménagerait pour des communautés de migrants, formées par la réunion organique de plusieurs compagnies qui en manifesteraient le projet, des complexes d'accueil communautaires en zone urbaine.

Ces complexes d'accueil contiendraient :

- 1) Un espace central de rencontre et de réunion, organisé autour d'une sorte de "nakamal" jouant le rôle de club.
- 2) Un ensemble de logements offerts aux migrants circulaires, pour la plupart des hommes seuls ou célibataires, et cela pour des périodes de temps limitées et variables selon la stabilité des emplois obtenus.

A chaque région ou communauté insulaire qui s'organiserait sur cette base, serait offerte une certaine latitude pour l'organisation de leur espace d'accueil, qui jouerait le rôle, notamment pour les communautés insulaires éloignées, de centre de transit, de lieu de réunion et de lieu culturel.

Certains quartiers de Port-Vila et de Santo sont en réalité déjà parsemés de petits espaces de ce genre, acquis spontanément par des groupes de migrants (Sea-Side pour les gens de Tongoa et de Paama, Mango à Santo pour ceux des Banks, etc...) qui se retrouvent ainsi selon leurs liens et affinités respectifs et organisent leur propre espace résidentiel. En offrant pour des prix modiques un certain nombre d'espaces supplémentaires à des communautés plus élargies et sans pour autant tomber dans l'écueil inverse qui serait de constituer des "quartiers ethniques", on permettrait à la ville de se restructurer autour des liens culturels réels vécus par les migrants et non plus seulement d'être régie par la seule loi économique du marché foncier et immobilier.
