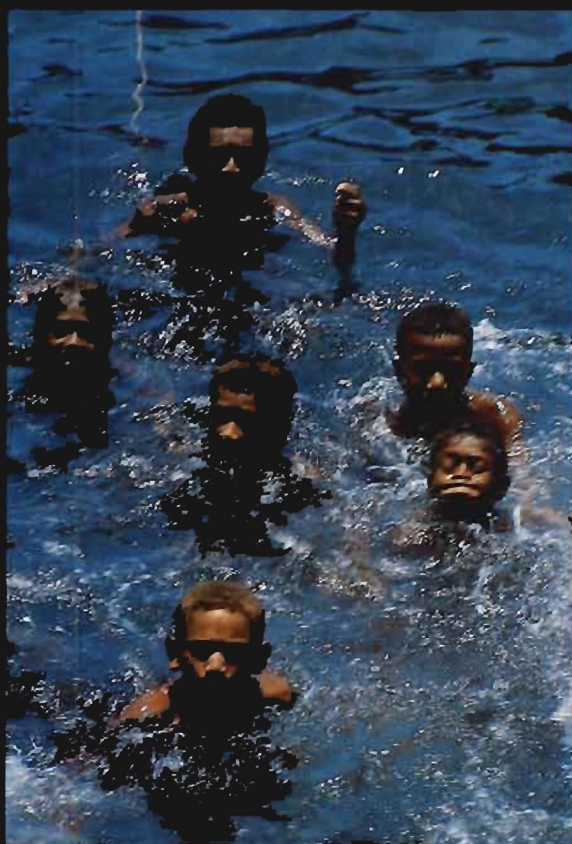


# GENS DE MOTLAV



bernard vienne

IDEOLOGIE ET  
PRATIQUE SOCIALE  
EN MELANESIE



CRPSM

**GENS DE MOTLAV**

*Publié et distribué par*  
La Société des Océanistes  
Musée de l'Homme  
75116 PARIS

© Société des Océanistes 1984  
ISBN 2-85430-009

**BERNARD VIENNE**  
Maitre de Recherches à l'ORSTOM

# GENS DE MOTLAV

Idéologie et pratique sociale  
en Mélanésie

Ouvrage honoré d'une subvention  
de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer



Publication de la Société des Océanistes N° 42  
*Musée de l'Homme*  
Paris 1984

« We only knew of six islands – Maewo, Opa, Marina, Vava, Vanikoro and Tikopia. We thought that these were all the islands of the world ; that there were no others. When we saw a large ship coming to us, our people paddled out to her and saw men quite different to ourselves ; that they were white. We did not know where they lived, but thought that perhaps they lived where the sky begins, because we saw some with red shirts, and thought that the redness came from the sun ; for we see when the sun rises it is red, and also when it sets, so we thought that these men came from near the sun, and had made their clothes red with dye from the sun. Some in former days when they first saw a ship, thought it was a moving island, and that those white beings on board were not men but ghosts or spirits.

I told my people about the other islands they knew nothing about, but which I had seen ; that there were a great many lands more than could be counted. »

G. Sarawai. – *Translation of G. Sarawai's account of his first meeting with Bishops Selwyn and Patteson, etc.* THE SOUTHERN CROSS LOG 1901.

« Ten miles further north is Motalava where the most intelligent of all the Southern islanders live. »

C. Wilson. – *Bishop of Melanesia – The wake of the Southern Cross ; work and adventures in the South Seas.* 1932.



## AVANT-PROPOS

J'ai choisi d'intituler ce travail : Gens de Motlav, puisque telle est l'expression que les populations des îles Banks ont coutume d'utiliser pour distinguer le « soi » de l'« autre ». En fait, ce travail prend en considération un cadre géographique plus large, l'archipel des îles Banks situé au nord du Vanuatu. Il est plus explicitement consacré aux populations des îles de Ureparapara, Motlav, Vanua-lava et Mota, qui constituent dans cette région de la Mélanésie occidentale, un sous-ensemble culturel.

Il est probable que les conditions concrètes de la vie insulaire dans ce petit archipel isolé du monde extérieur, n'imposaient pas que soit inscrit dans la langue, en une formule plus élaborée, le sentiment d'appartenir à une même réalité ethnique. L'on aimerait tout aussi bien y reconnaître les effets de cette éthique individualiste qui, faisant écran à toute tentative de définition générique, donne aux « sociétés » des îles Banks, cette respiration qui est leur tonalité propre. Peut-être aussi que cette interrogation sociologique n'avait pas de sens dans une situation où les données de la communication se sont toujours inscrites dans le contexte d'un isolement géographique difficile à rompre, d'une faiblesse démographique primordiale et d'une occupation de toute évidence ancienne<sup>1</sup>.

Les descriptions et les analyses présentées dans ce livre porteront sur un « ensemble de populations » occupant les îles voisines de Motlav, Mota et Vanua-lava, représentatives des modes d'existence et de pensée des hommes qui vivent au nord de l'archipel des îles Banks. Bien que l'île de Motlav constitue la référence centrale de cette étude, mais non le seul terrain d'enquête, je me suis permis d'en élargir les limites au plan régional tant est grande l'homogénéité culturelle qui manifeste une évidente interdépendance des groupes humains.

L'on peut certes partager cet ensemble en plusieurs groupes linguistiques<sup>2</sup> bien que rien, par ailleurs, dans l'ethnographie locale ne justifie d'assimiler un tel découpage à une différenciation tribale<sup>3</sup>. La similitude de structure est

---

1. Cf. Ward 1978 et 1979.

2. Cf. Codrington 1896.

3. Cf. Sahlins 1968 et Godelier 1972.

si étroite d'un groupe à l'autre qu'il me parut souhaitable, en l'absence de tout recours possible à une définition nominale, de prendre cette homogénéité comme critère empirique de délimitation du terrain d'étude. Il eût été, dans ces conditions, sans doute préférable d'y faire référence dans l'intitulé pour ne pas risquer de réintroduire subrepticement l'île comme entité, comme dimension territoriale pertinente, ce qu'elle n'est en aucune manière. S'il nous est impossible de considérer le découpage géographique en îles comme signifiant d'un clivage ethnique, il en est de même pour les oppositions de langues ou de dialectes. Si l'on considère les relations sociales et le jeu des différences et des similitudes observées village par village, agglomération par agglomération, il apparaît vite que dans cette région de la Mélanésie, il y a souvent plus de distance entre des groupes humains occupant sur une même île des régions voisines, qu'entre groupes demeurant en vis-à-vis sur des îles distinctes<sup>4</sup>.

A Vanua-lava les gens de Qakea parlent la langue de Mota, alors que leurs voisins les plus proches, les gens de Raveña, avec qui ils entretiennent de nombreuses relations, parlent eux la langue de Motlav<sup>5</sup>.

J'ai ainsi choisi, par le titre même, de souligner à l'évidence le point de vue empreint de particularisme qui fut le mien du fait de mon appartenance, en tant qu'observateur-participant, à la communauté des hommes de Gnerenigmen, l'un des principaux villages de Motlav.

Cependant autant que faire se peut, et sous réserve d'omissions involontaires, tous les faits invoqués seront systématiquement localisés dans le cours même du texte, dès lors qu'ils présentent un aspect spécifique. Si je me référerai tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces îles, ce sera avant tout en fonction de l'accessibilité, de la lisibilité et de la qualité des matériaux à ma disposition.

Pour tout ce qui est commun et général à la région considérée, j'ai choisi, pour des raisons de commodité, d'utiliser de façon privilégiée, chaque fois que cela était possible, la langue de Mota et plus précisément la variante décrite par Codrington et Palmer<sup>6</sup>. C'est en outre la langue vernaculaire qui servit à la Melanesian Mission pour diffuser son enseignement. Le Mota constitue pour les gens de l'archipel une langue commune de référence notamment lorsqu'ils discutent sur leur système social ou font part de leur représentation du monde.

J'ai adopté des règles simples de transcription qu'il convient de présenter. Pour les termes et citations en Bislama, j'ai de préférence suivi une transcription proche de celle de Camden<sup>7</sup>, adoptée par la mission presbytérienne dans sa traduction de la bible et des évangiles, plutôt que de me conformer à une habitude répandue, tout particulièrement chez les francophones, qui veut que l'on rattache la transcription du Bislama à l'orthographe de la langue anglaise. Pour ce qui concerne les langues des îles Banks, je me suis fondé sur les règles de transcription élaborées par la mission et en usage dans l'archipel. De ce fait, le code utilisé est plus phonologique que proprement phonétique. Les précisions indispensables sont données par les tableaux qui suivent.

---

4. Cf. Guiart 1956.

5. Cf. Codrington 1885.

6. Cf. Codrington et Palmer 1896.

7. Cf. Camden 1877.



*Consonnes et voyelles du mota*

(mw)	m	n	(ng)	i	u
(kpw)	p	t	k	e	o
w	v	r	g	a	
			s		
		l			

*Consonnes et voyelles du motlav*

(ngmw)	m	n	(ng)	i	u
	mb	nd	(ngnh)	e	o
(kpw)	p	t	k	a	
w	v	r	j	g	
		s	h		
		l			

*Remarques :*

- 1 - J'ai transcrit ainsi les articulations complexes, en suivant les habitudes locales :

(mw) et (ngmw)	...	m̃
(ng)	.....	ñ
(mb)	.....	b
(nd)	.....	d
(kpw)	.....	q
(ngnh)	.....	gn

- 2 - La vélaire g est réalisée en Motlav soit comme une sourde χ, soit comme une sonore γ. Cette opposition ne semble pas devoir être retenue sur un plan phonologique – pas de paires minimales d'opposition. De même le l est réalisé comme une rétroflexe ɭ ou comme une palatale.
- 3 - Le (ngnh) correspond à une réalisation proche du ɲ comme dans le français : gnôle (ɲol).

- 4 - J'hésite à interpréter le j, soit comme une palatale, une consonne appartenant à cet ordre, soit comme une semi-voyelle. Sur le plan linguistique, le glissement phonétique de r à j dans la variante Bun du Motlav, à l'initiale comme à l'intervocalique, autorise malgré l'ambiguïté à l'interpréter comme une consonne – ainsi : rah → ja ; avar → avaj ; noron → nojon.
- 5 - On note aussi, dans le même sens le passage de w à u (*valuwa/valua*) de g à h et même à o (*nagmel/naomel*).
- 6 - Sur le seul plan phonétique le système vocalique apparaît plus complexe avec notamment les oppositions d'aperture suivante : e/ɛ , o/ɔ , i/ɨ. Ces oppositions pourraient bien n'être que contextuelles et ne pas avoir de valeur discriminative. Il n'en a pas été tenu compte.

Pour la langue de Mota, afin de faciliter les confrontations avec les documents anciens, j'ai, d'une façon générale, cité les termes tels qu'ils figurent au dictionnaire, c'est-à-dire sous leur forme lexicale, sans l'accompagnement du déterminatif et sans tenir compte de l'évolution phonétique de la langue. J'ai adopté pour le Motlav, dont il n'existe pas de lexique, l'attitude inverse, pour des raisons qui tiennent à la complexité morphologique de cette langue<sup>8</sup>. Tous les termes en langue locale, sont arbitrairement affectés du genre masculin.

La première enquête de terrain a duré quatorze mois environ, répartis sur deux années. Après un court voyage d'étude dans la région nord du Vanuatu, je m'installai à Motlav, au village de Gnerenigmen en juillet 1969, pour un premier séjour de quatre mois. Les séjours suivants d'une durée moyenne de deux à trois mois, se sont échelonnés de 1970 à 1972. Je pus ainsi résider successivement à Rah et à Valuwa, ainsi qu'à Lotawan et Tasmate sur l'île de Mota et Vatrata et Mosina sur l'île de Vanua-lava. Les enquêtes sur Ureparapara furent brèves et je n'ai pu à cette époque prévoir un long séjour sur cette île puisque je dus avoir recours pour mes déplacements aux bateaux administratifs et de commerce ; j'étais donc dépendant de leurs rotations.

L'essentiel de ce travail fut rédigé en 1974 lors de mon retour en métropole pour un court séjour. La recherche était loin d'être parvenue à son terme. Beaucoup de points restaient pour moi obscurs et nombre de mes informations demandaient à être revues, corrigées ou approfondies sur le terrain. L'ORSTOM ayant reconduit mon affectation en Nouvelle-Calédonie, je décidai alors de reprendre l'enquête de terrain avant de mettre un terme à la rédaction. En 1975/1976, plusieurs missions furent effectuées dans ce sens. Grâce à l'obligeance d'un couple d'enseignants de mes amis, je pus utiliser pour mes déplacements la fragile embarcation qu'ils possédaient, ce qui me permit de couvrir en totalité la zone étudiée et de séjourner dans chaque village, y compris dans le sud des îles Banks. L'abondance des données complémentaires que j'ai pu ainsi recueillir aurait à elle seule justifié une nouvelle rédaction. Il m'a paru plus sage d'y renoncer car si la moisson était riche, elle ne faisait que confirmer les orientations esquissées dès 1974. Je me suis cependant autorisé à récrire le texte original, sur des points que je juge essentiels. C'est ainsi que le chapitre sur les structures sociales des îles du nord a été remanié de fond en comble alors que ceux consacrés aux

8. Cf. Kasarherou 1962.

structures politiques et au pouvoir sont restés en état. Souhaitons que le décalage dans le temps ne soit pas trop perceptible et que les quelques apports d'une réflexion enrichie par plusieurs mois de terrain ne viennent pas rompre l'unité que j'ai voulu donner à l'ensemble.

Cette étude fut menée dans le cadre de mes activités à l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer sous son autorité et grâce à son financement. Affecté comme sociologue au Centre ORSTOM de Nouméa, Nouvelle-Calédonie, je me voyais confier un programme de recherches sur les îles Banks portant en priorité sur l'économie traditionnelle de ces sociétés et sur l'étude des problèmes divers que posent leur mode d'insertion dans l'économie monétaire et marchande qui les environne et les domine<sup>9</sup>.

L'analyse de la vision du monde et de la conception des rapports sociaux à laquelle se limite cet ouvrage, ne rend compte que d'une part des objectifs que s'était fixée cette recherche qui fut menée dans les perspectives d'une anthropologie économique qui se voulait plus une critique de l'anthropologie à partir de la question économique, qu'une anthropologie de l'économique. Si sur un plan général et théorique, cette recherche peut se concevoir comme l'esquisse d'une contribution particulière à la construction d'une théorie de la pratique sociale, sur un plan plus spécifique, celui de sa réalisation concrète, j'ai surtout visé à obtenir une description circonstanciée, organisée dans la perspective d'une problématique plus générale, celle des rapports entre modes de production, formes d'organisation sociale et idéologie dans les sociétés océaniques traditionnelles. « Gens de Motlav » se présentera cependant sous les apparences d'une monographie centrée sur des problèmes de structure sociale. Il me fallait rappeler cet arrière-plan de mes préoccupations, ne serait-ce que pour justifier a contrario que le champ propre à l'économie ne soit ici abordé que de façon cursive. Je me réserve d'ailleurs d'en traiter dans un travail ultérieur que je consacrerai à l'économie politique des sociétés mélanésiennes du nord du Vanuatu, puisque c'est à cette question que j'ai consacré la majeure partie de mes investigations sur le terrain.

Si mes obligations professionnelles m'imposèrent quelques contraintes, notamment celles dues à des allers-retours perpétuels entre la Nouvelle-Calédonie et le Vanuatu et à la nécessité d'assumer une certaine dispersion pour répondre à la demande locale d'opérations de recherches circonstanciées et limitées dans le temps, j'ai pu cependant bénéficier d'une liberté suffisante pour choisir les dates de mes missions de façon à couvrir l'ensemble du cycle annuel.

Hormis pendant une courte période où mon épouse, ethnologue de formation, prit une part active à l'étude des faits de parenté<sup>10</sup>, je n'ai jamais utilisé d'intermédiaires entre les gens des Banks et moi. Exception faite pour les références aux documents publiés et d'archives, toutes les observations dont je puis faire état ont été recueillies sur place et personnellement. Il me faut mentionner que les gens de Motlav et des îles Banks n'auraient guère admis qu'il en soit autrement. Leur attitude à mon égard, soupçonneuse dans un premier temps ne fut, par la suite, jamais déparée de cordialité. Dans l'ensemble, mes informateurs furent plutôt favorables à une bonne

---

9. Cf. Vienne 1969.

10. Cf. Vienne - Sarlangue 1969.

réalisation de mon travail pour autant qu'il n'interfère pas avec les intérêts du moment et la liberté de chacun. Même s'ils craignaient par moment que mon séjour parmi eux ne soit que le préambule à des transformations qui leur seraient imposées de l'extérieur, la compréhension et la générosité des *man bankis*, me valurent bien des fois de bénéficier de leur collaboration spontanée. Pour ma part, je me suis toujours gardé de faire intervenir dans mes rapports avec les villageois l'assistance d'une autorité officielle étrangère à l'archipel, puisque telle était la règle du jeu acceptée d'un commun accord. Si je m'en remis aux décisions locales et à la négociation directe, ce fut d'ailleurs sans chercher à masquer le caractère officiel de mes activités et les raisons de ma présence. Je me suis rendu compte ultérieurement que c'était une autre condition sine qua non pour faire accepter ma présence.

Durant mes séjours j'ai toujours vécu parmi la population mélanésienne, résidant dans l'une ou l'autre case du village, seul ou au sein d'une famille, selon les disponibilités et les nécessités du moment, partageant, outre la nourriture du jour, les aléas de la vie quotidienne. Si les gens de Motlav ont eu la gentillesse de faire semblant de me considérer pour un temps comme l'un des leurs, je le dois surtout à l'hospitalité et à l'affection que m'ont témoignées Mika et Motsin en me traitant comme leur fils.

Une grande part de l'enquête fut conduite en Bislama dont j'ai vite acquis la pratique courante. Ma connaissance progressive des langues de Motlav et de Mota resta toujours trop limitée pour m'en permettre l'usage hors du contexte de la vie quotidienne, mais fut suffisante pour réduire les imprécisions inhérentes à l'usage du Bislama, au point que l'on puisse dire aujourd'hui que je parlais en Motlav, ce qui n'est pas exact.

Les limites exactes de cet écrit et la perspective selon laquelle fut conduite la rédaction sont soulignées par le sous-titre. Parti de la vision que les gens des Banks se donnent du monde et de son organisation conceptuelle et fonctionnelle, je me suis efforcé de pressentir derrière la conception qu'ils proposent de leur réalité sociale, derrière la forme normative de leurs institutions, derrière les valeurs qui orientent les comportements sociaux, non seulement les grands schémas d'organisation, les « *organizational ideas* »<sup>11</sup>, mais le sens qu'il convient de donner à cette coupure qui s'introduit nécessairement là où la pratique des hommes se trouve contredire, pour partie, le discours qui l'oriente et qui la justifie. L'étude de la morphologie sociale, du cadre institutionnel, des normes et des structures s'éclaire d'une interrogation sur les valeurs, le système de connaissance et l'idéologie.

Nous partirons de l'environnement écologique pour dégager les conceptions que les gens des Banks proposent de l'univers, de son organisation interne et de sa genèse. Cette vision du monde attribue une place et une fonction définie aux êtres et aux choses. Les relations entre l'homme et son environnement se voient précisées lorsque l'on examine les façons d'aménager l'espace et le temps, et le mode de production qui les conditionne. Compte tenu du mode de production dominant et de la conception des rapports entre l'homme, la société et le monde naturel, quelle est la forme prise par l'organisation sociale, quels principes en expriment la cohérence souhaitée, où se localisent les tensions et quelles en sont les contradictions, telles sont quelques-unes des questions auxquelles nous essayerons de proposer une réponse. L'étude de l'organisation sociale laisse

---

11. Cf. Leach 1961.

en suspens l'interrogation sur la cohésion apparente de la société, celle des groupes qui la constituent. Nous tenterons d'y faire face en posant la question du pouvoir politique et du contrôle social dans ce type de formation économique et sociale faiblement structurée et qui ne fait pas référence à une organisation segmentaire intégrée en clans et lignages. L'unité des groupes locaux, conceptualisée dans le langage de la parenté repose sur une définition du groupe local comme communauté politique. La stricte hiérarchie des statuts individuels, instituée dans la hiérarchie des grades du *suqe*, rend effective cette intégration, en se référant à une compétition codifiée ouverte en principe à tous. Nous verrons comment et en quoi le pouvoir politique dépend de ces statuts sociaux qui ne sont pas transmis mais acquis. La comparaison avec les sociétés dites à « bigman », fondées sur le « leadership compétitif des individus »<sup>12</sup>, permettra de préciser les mécanismes qui opèrent au plan de l'organisation sociale et de l'économie.

---

12. Cf. Powell 1960.



## REMERCIEMENTS

J'aimerais avancer sans préséance dans la rédaction de cette page où le formalisme d'une procédure conventionnelle se devrait de céder le pas au plaisir plus personnel de l'évocation et du souvenir. Gardons-nous cependant de trop d'intimité et qu'il en soit fait selon la tradition.

Il me serait difficile, ici même, de ne pas évoquer ce que ce travail doit à mes deux années de formation à l'École Pratique des Hautes Études, aujourd'hui E.H.E.S.S., tant j'ai le sentiment d'avoir acquis à l'E.P.R.A.S.S. les bases du métier d'ethnologue. A l'intégrité et au libéralisme qui régnaient dans cette institution j'ai plaisir à rendre hommage ; au dévouement de mes professeurs : L. Dumont, L. Bernot, S. Dreyfus-Gamelon, L. Bouquiaux, J. Thomas, M. Barbut, J. Pitt-Rivers, vont ma reconnaissance et mes remerciements.

Il m'eût été impossible de mener à terme ce projet, né en 1968 alors que j'étais encore étudiant, sans l'assistance scientifique, financière et technique de l'organisme auquel j'appartiens : l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

Je remercie les administrations française et britannique du Condominium des Nouvelles-Hébrides pour avoir, sur place, facilité mon séjour et ma tâche. Que M. Mouradian, Commissaire Résident de France, et M. Allan, Commissaire Résident de Sa Majesté Britannique, soient ici remerciés pour m'avoir accordé l'autorisation de poursuivre ces recherches sur le Territoire des Nouvelles-Hébrides. Je les prie de bien vouloir agréer, au nom de tous ceux qui, tant dans l'administration française que dans l'administration britannique, et dans les services du Condominium, m'ont offert généreusement leur aide, l'expression de mes remerciements et de ma profonde gratitude. Il me serait difficile d'évoquer nommément tous ceux qui m'ont prêté assistance. En remerciant plus expressément MM. Fabre et Woodward, responsables des affaires politiques, pour le soutien qu'ils m'ont apporté, je m'adresse aussi à tous ceux qui, quelles que soient leurs fonctions, m'ont toujours réservé le meilleur accueil.

Je ne puis résister au plaisir d'évoquer le nom de mes amis : M. Noël à Santo, G. Liotard à Vila, J.-C. Bitaille et D. Gazano aux Banks, et les remercier encore une fois, et plus officiellement de leur hospitalité, de leur

amitié et des merveilleux moments de détente que j'ai passés auprès d'eux. Que tous ceux avec qui je me suis lié d'amitié aux Nouvelles-Hébrides puissent s'y sentir associés et me pardonnent ce privilège accordé.

Je remercie ceux qui, bien que n'étant pas au service de l'Administration – commerçants, entrepreneurs, planteurs... – ont marqué de l'intérêt pour mon travail et m'ont si souvent apporté spontanément leur aide.

J'ai une dette toute particulière envers l'Évêque Rawcliffe de l'Église Anglicane, qui me fit bénéficiaire de son étonnante compétence pour tout ce qui touche à l'Homme des Nouvelles-Hébrides. Je le remercie d'avoir su faciliter avec tant de discrétion mon travail dans les îles.

Je n'oublierai pas non plus de remercier les Capitaines et les équipages des bateaux et tous les enseignants qui m'ont amicalement reçu dans leurs écoles de brousse, en particulier : P. Guardissat, J. Pairis, M. Eyrard, J.-P. et M. Menn.

Que tous aient su maintenir jusqu'à aujourd'hui cette solide tradition d'hospitalité, si souvent observée dans le passé, qui est la qualité commune à toutes les ethnies de l'archipel, leur fait honneur et contribue à mon attachement pour ce petit territoire du Pacifique occidental devant qui s'ouvre aujourd'hui un nouveau destin.

Je voudrais clore cette page en remerciant tous ceux qui m'ont soutenu dans la conception et la réalisation de ce travail :

– Monsieur le Professeur L. Bernot, qui a bien voulu répondre à ma demande et assurer la tâche délicate de diriger et de guider mon premier travail d'ethnologue. Qu'il me permette de dire ici combien son expérience et les conseils qu'il me donna me furent précieux sur le terrain et lors de la rédaction. Je le remercie de la confiance qu'il m'a accordée en me laissant l'entière responsabilité de ma démarche sans me priver de son soutien.

– Monsieur le Professeur J. Guiart, qui a bien voulu s'intéresser à cette recherche et me faire partager sa connaissance approfondie du Vanuatu.

– Monsieur le Professeur G. Balandier, pour les encouragements et les conseils qu'il m'a prodigués dans ses fonctions de Président du Comité Technique de Sociologie de l'ORSTOM.

– Monsieur J. Garanger pour la confiance qu'il m'a témoignée en tant que Président du Comité Technique d'Anthropologie de l'ORSTOM.

– Monsieur le Professeur M. Sahlins à qui je dois mon initiation au domaine océanien. Je le remercie de m'avoir introduit auprès des chercheurs de l'Australian National University.

Pour finir, je voudrais aussi remercier mes collègues et amis : F. et J.-C. Rivierre, M. et J. Bonnemaison, H. et A. Bensa, de m'avoir constamment encouragé et fait confiance. La meilleure part de ce travail doit beaucoup aux nombreuses conversations que j'ai eues avec A. Bensa et à l'expérience qu'il me permit de faire en m'invitant en Nouvelle-Calédonie sur son terrain de recherches.

Je ne peux que donner une place privilégiée aux habitants des îles Banks, à ces hommes et ces femmes dont je sais le nom et dont je ne saurais oublier les visages. Que tous ceux que j'ai mis le plus à contribution se voient remercier en leur nom à tous :

Mika, Motsin, Medle , John Young, Josep, Hawat, Wyklif, Tagai, Moses, Kasimir, Tovin, Robetson, Baama , Gistitin, Goden, Mikael, Klement, Maten, Palan , Selwin , Pavet, Wilkinson, Alban, Jakob, Asak, Mikael, Noël, Jon Stil, Patrik, William, Wulisman, James.



Kaspar, Lensi, Frances, Fredrik, John Pupus, Walter, Wogale, Paton,  
John Peri, Wilson, John Stil.  
Wonstain, Barnabas, Jonatan, John Vun , Bretin, Livai, Selwin, Lulumle.  
Esuva, Frances, Wilson, Qarani, Saimon, Simeon, John Atkin, Stapas ,  
John Ralf.  
Maten, Jonatan Wovares, Leo Wevaril, Polin, Barnabas, Benat, Fred,  
Filip, Joses, Marvin, Albat.

Ce travail est dédié aux enfants des îles Banks selon le vœu de mes informateurs et amis.



## *Une écologie insulaire*

Les îles de Mota, de Motlav et Vanua-lava, dont l'étude nous servira de cadre de référence privilégié, s'inscrivent dans un ensemble régional, l'archipel des îles Banks, défini par son unité géographique, son homogénéité culturelle, la similitude des institutions qui y régissent les relations entre les hommes.

Localisées entre le 13° et le 14° de latitude sud et les 167° et 168° de longitude est, ces îles occupent une position proche de l'équateur, à mi-chemin entre l'archipel des Santa-Cruz au sud des îles Salomon et les grandes îles de Santo, Aoba, Pentecôte au nord du Vanuatu, auxquelles elles se rattachent culturellement.

Depuis la Convention Navale Mixte de 1888 et le Protocole Franco-Anglais de 1914 jusqu'à l'indépendance du Vanuatu en 1980, l'archipel des îles Banks était administré dans le cadre du Condominium Franco-Anglais des Nouvelles-Hébrides. A ce titre, il faisait partie de la circonscription administrative des Iles du Nord.

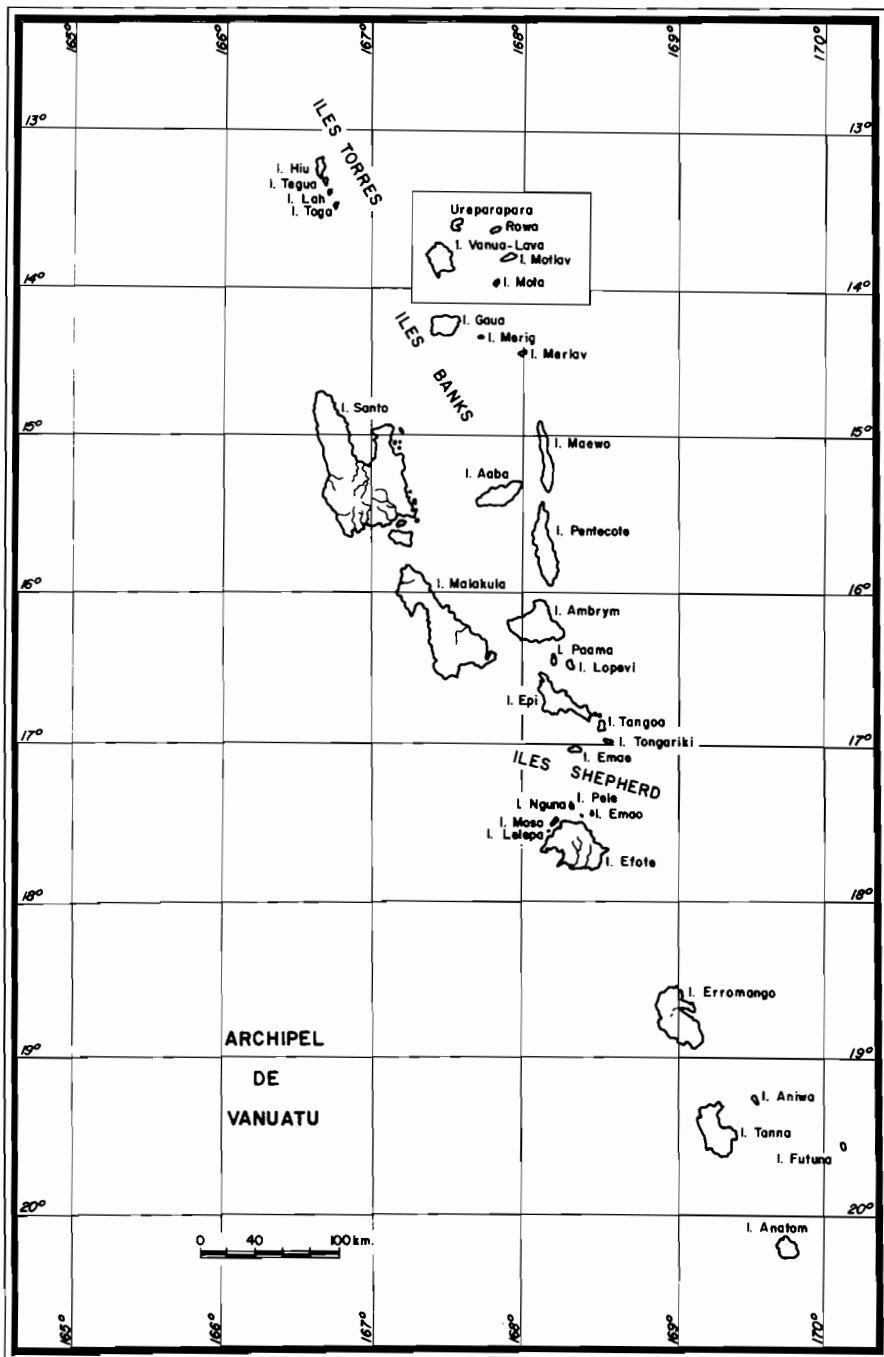
### I – PROPOS SUR LES ILES BANKS

Couvrant environ 9 000 km<sup>2</sup>, l'archipel des îles Banks ne représente que 740 km<sup>2</sup> de superficie émergée. Un peu moins des 2/5 de ce territoire sont actuellement occupés et mis en valeur.

L'archipel est constitué de six îles principales et d'une douzaine d'îlots. La dénomination des îles reste, aujourd'hui encore, assez imprécise, en tout cas peu homogène, étant tributaire de la langue utilisée et du point de vue du locuteur<sup>1</sup>. Je retiendrai, pour ce travail, les dénominations les plus courantes soit dans la langue locale, soit dans celle de Mota qui, du fait de la christianisation, a longtemps prévalu dans l'archipel comme langue de communication.

---

1. Ceci reste partiellement vrai, malgré l'important travail réalisé par la Commission de Toponymie.



Archipel des Iles Banks : Carte de localisation - (Fig. 1)

Nous trouvons du nord au sud :

– Vat-ganai (la pierre mangeuse) éperon rocheux inhabité qui se dresse à quelques encablures de la côte nord – est de Ureparapara.

Au dire de la tradition, ce rocher serait une partie de l'ancien cratère, projeté en pleine mer à la suite de l'explosion du volcan. C'est un lieu peuplé d'esprits errants.

– Ureparapara (plein de falaises), appelée Norbarbar en langue locale, est un volcan au cratère égéulé. Elle est appelée île de Bligh sur les anciennes cartes.

– Rowa, couramment nommée Reef Island, est un vaste récif d'où émergent six îlots coralliens, autrefois habités et principal centre de manufacture de la monnaie de coquillage, *som*. A proprement parlé, le nom Rowa ne concerne que l'île principale.

– Motlav (la grande île) dénommée aussi Mota-lava (langue de Mota) ou encore Valuwa du nom du district est, jadis le plus peuplé. Compte tenu de sa forme qui rappelle une selle, Bligh la nomma Saddle Island.

– Rah (ou Ra ou Ara) est un petit îlot proche de Motlav qui fut le premier point d'implantation de la mission anglicane à Motlav. Les gens de Rah, bien qu'ils parlent la même langue, se marient avec les gens de la grande île et y cultivent des jardins, se considèrent comme différents<sup>2</sup>.

– Vanua-lava, Vono-lov, (le grand pays), est l'île la plus importante par ses dimensions et sans doute l'une des plus anciennes zones de peuplement de l'archipel. La côte est bordée par les îlots de Raveña, aujourd'hui inoccupé et de Qakea (Pakea) et Nowela aliénés à la colonisation, occupés par une plantation de cocotiers. Sur la côte sud, en face de Mosina, le petit îlot de Qetenwul.

– Mota (l'île). Sa forme lui valut, au siècle dernier, la dénomination de Sugarloaf Island.

– Santa-Maria, tantôt appelée Lakon, tantôt Gaua, selon que l'on se réfère à l'un ou l'autre des deux grands districts qui partagent l'île, l'une des plus grandes et sans doute l'une des plus peuplées, à l'époque pré-européenne. Les rapports de la Melanesian Mission font état de près de 3 000 personnes à la fin du siècle dernier. La tradition locale actuelle affirme qu'il y avait trois zones de peuplement : en bordure du lac, en bord de mer et dans la région médiane. On connaît encore le nom de nombreux villages aujourd'hui disparus.

– Merig (le petit enfant/sous-entendu de Gaua) petit îlot volcanique, habité, à quelques miles de la côte est de Santa-Maria. Aussi appelé île Sainte-Claire.

– Merlav, Mere-lava en langue de Mota, (le grand enfant), est l'île la plus peuplée de l'archipel. Située au sud-est, elle en constitue la limite culturelle et humaine. Merlav est en relation avec Maewo dont est originaire une partie de la population. Divers témoignages laissent aussi supposer des relations avec le nord-est de Santo et l'est Aoba.

A l'exception de la formation récifale, corallienne, de Rowa, l'archipel est fait d'îles hautes, de formation volcanique et d'origine géologique plus ou moins ancienne. Les caractéristiques de relief, de sol, d'hydrographie qui en

---

2. Cf. Coombe, 1911 : « *But the Ra people will not allow that they live in Motalava. 'No', say they, even when so far off as Norfolk Island, 'No, we are not from Motalava ; we come from Ra.* ».

résultent, contribuent à donner au paysage son apparence hostile et étouffante. La pénétration s'y avère souvent difficile. Les conditions naturelles sont moins propices à l'établissement permanent de groupes humains à l'intérieur des îles que sur les îlots et les plates-formes littorales. Exception faite pour Santa-Maria, ce fut, semble-t-il, depuis toujours les zones privilégiées du peuplement.

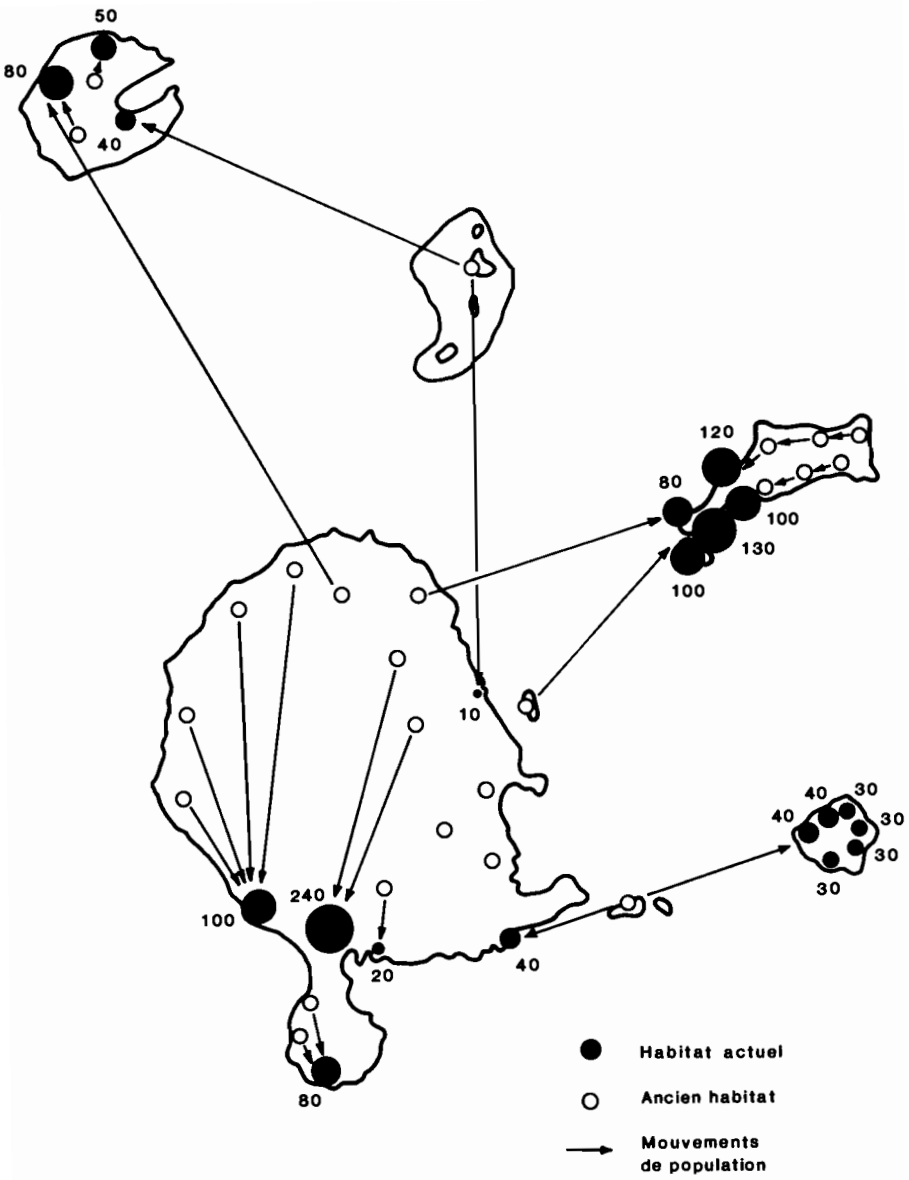
La population qui, au recensement officiel de 1967 comptait 3 280 personnes se répartit principalement sur les six îles principales, bien que de façon irrégulière et inégale. Les deux grandes îles, Vanua-lava et Gaua, ne comportent qu'une faible population en comparaison des îles de petite superficie : Mota, Motlav, Merlav, et des îlots habités : Rah, Merig. Il faut ajouter à cette population une communauté d'environ 600 personnes émigrée à Santo où elle a fait souche<sup>3</sup>.

La densité moyenne est de l'ordre de 4,4 hab./km<sup>2</sup>, valeur qui masque de très fortes disparités : de 1,4 hab./km<sup>2</sup> à 48,6 hab./km<sup>2</sup> et même 140 hab./km<sup>2</sup> si l'on prend en compte l'îlot de Merig, celui de Rah et les phénomènes régionaux de densités partielles (plateau de Motlav, région de Levetimboso).

Cette population se partage en une quinzaine de groupes linguistiques dont certains ont, aujourd'hui, pratiquement disparu ou fusionné avec des groupes voisins. Chacune de ces aires linguistiques, aux contours territoriaux mal délimités, se trouve matérialisée par la présence au sol de un ou plusieurs petits groupements résidentiels, sans dénomination ethnique qui leur soit propre, mais se référant au toponyme du lieu, dont la communauté de langue est le seul lien qui les constitue en groupe face à des groupes similaires. Du fait qu'ils partagent la même langue, l'on serait en droit de subodorer que les villages d'une même aire linguistique sont liés les uns aux autres par une forme d'organisation tribale. Or, ce n'est pas exactement le cas. Le sentiment d'une identité entre le groupe et le territoire qu'il occupe est lâche, les limites géographiques entre gens de langue différente sont d'autant plus vagues et imprécises qu'une telle notion ne saurait faire référence à une réalité sociale ou culturelle. Chaque agglomération résidentielle est le groupe local le plus large au sein duquel les membres coopèrent de façon permanente et règlent leurs différends sans recourir à la guerre. Il n'était pas inhabituel, avant l'arrivée des Européens, que des villages de langues différentes s'intermarient et s'associent dans la guerre contre des villages situés dans leur propre aire linguistique. C'est encore une chose commune aujourd'hui de rencontrer des locuteurs bilingues, ou d'entendre pratiquer conjointement plusieurs langues dans un même village. Ainsi, chaque groupe résidentiel ne constitue pas un segment de la structure sociale, défini de manière permanente, que ce soit en fonction d'une relation généalogique réelle ou postulée, que ce soit par la reconnaissance d'obligations envers des unités similaires. Les limites du village, en tant que groupe local autonome dénommé, ne sont fixées ni par des limites territoriales permanentes, ni par des règles inaltérables d'affiliation ou de droit par naissance. Fortement individualisés, politiquement autonomes, entretenant des relations plus ou moins permanentes, tantôt sur le mode de l'alliance, tantôt sur celui de l'hostilité, ces groupements définis par la co-résidence et unis par la parenté, sont marqués d'une tendance profonde à la fragmentation et à l'atomisme. La densité des communications, les liens sociaux et culturels sont parfois plus intenses entre

---

3. Au recensement de 1979, la population s'élevait à 4 614 personnes.



La population des îles Banks - (Fig. 2)

communautés locales de langues différentes, qu'entre groupes partageant la même langue. Même au niveau proprement linguistique, l'homogénéité de l'aire est très relative, et les variations dialectales considérables. La différenciation agit pratiquement au niveau du village – c'est-à-dire qu'elle est relative à quelques dizaines de locuteurs. Pour ne citer qu'un exemple : sur l'île de Mota, entre les gens de Veverau, et ceux de Maligo (Lotawan aujourd'hui), distants de moins d'un kilomètre, s'instaure une différence de parler. La voyelle u est réalisée presque i. Les gens de Veverau disent des gens de Maligo qu'ils parlent pointu. Si maintenant l'on considère le parler de Tasmate, village situé à l'opposé, on notera aussi une différence de parler. Nous avons pu faire les mêmes observations à Motlav.

A cette extrême diversité linguistique, fait pendant, une profonde unité culturelle ainsi que le soulignait déjà Codrington en 1891 :

« Les sept îles de l'archipel des Banks sont occupées par une population où ne semble prévaloir aucune différence, si ce n'est une diversité considérable de dialecte... Il est plus que probable que ce que l'on peut apprendre dans l'une quelconque des îles du groupe soit applicable à l'ensemble, bien que Vanua-lava ait pu être le centre et la source de tout. »<sup>4</sup>

Les modes d'exploitation de la nature, les grands traits de l'organisation sociale, les institutions, la mythologie, les rituels... révèlent l'existence d'un schéma organisationnel et d'un complexe culturel communs à l'archipel. En outre, les populations des îles Banks étaient, du moins avant l'arrivée des Européens, liées par un réseau de communication qui formait un système d'échange de nature tout autant politique qu'économique, matrimonial que cérémoniel, maintenu et reproduit par la circulation d'une monnaie de coquillage, *som*, l'échange matrimonial, la vente et le troc des produits vivriers, des danses et des rituels, la reconnaissance générale du statut acquis dans la hiérarchie des grades, *suqe*. L'orientation des échanges était bien souvent – cela semble d'ailleurs être une constante au Vanuatu – quelque peu indépendante de la proximité spatiale des groupes<sup>5</sup>.

Il nous est vite apparu, que considérées sous l'angle de leur définition ethnique, les sociétés des îles Banks, se laissent mal enfermer dans les concepts habituellement utilisés par les anthropologues pour définir le type de société globale de référence et son organisation interne. Ni le modèle d'un ensemble social poly-ethnique organisé par un cycle d'échange, ni celui d'une société tribale segmentaire même faiblement structuré ne nous paraissent conformes à une situation qui n'est pas sans rappeler parfois l'organisation des bandes de chasseurs - nomades - prédateurs, bien qu'ici nous soyons confrontés à des agriculteurs sédentaires et par là à des modalités d'intégration sociale plus codifiées.

A l'homogénéité de la culture matérielle, des institutions de la mythologie et des rituels, qui permet à l'observateur de parler à un niveau régional d'une unité socio-culturelle, fait contrepois une dialectique de la différenciation qui constitue chaque groupe local, aussi faible soit-il démographiquement, comme une unité indépendante, unique en son genre, comme le tout de la

---

4. Cf. Codrington, 1891.

5. Cf. Guiart, 1956 :

« C'est un fait bien connu que les districts établis face à face d'une île à l'autre, présentent souvent plus de points communs, que des districts contigus sur une même île. »

Au niveau de l'archipel des Banks, cette affirmation trouve largement confirmation dans l'étroitesse des liens traditionnels entre Mota et Motlav, Mota et Qakea, Motlav et Raveña...



société. Elle s'initie dans la pratique politique qui donne lieu à l'établissement de relations d'échange entre des communautés dont le statut sociologique est plus proche « d'une association résidentielle de familles nucléaires »<sup>6</sup> que d'un segment d'organisation spatiale, lignage, clan, tribu et leurs correspondants au niveau territorial.

Ces relations, bien qu'elles soient souvent orientées dans l'espace insulaire et continues dans le temps, sont toujours conjoncturelles, jamais motivées par référence à une filiation mythique. Rien ne garantit leur permanence, si ce n'est les intérêts réciproques des parties en présence. Aucune structure de référence pas même « l'histoire » cumulée ne prédétermine le sens des relations encore moins le statut réciproque des groupes et les droits et obligations qui en relèvent. Comment prendre en compte, dans l'étude de l'organisation sociale des populations des îles Banks, cette dialectique ? Quelles hypothèses possibles peut-on émettre sur son sens et sa signification ? Est-ce le seul effet de la dissémination à travers l'archipel d'un peuplement originel homogène qui se serait par la suite différencié ?<sup>7</sup> La variation locale s'expliquerait alors par un relatif isolement et des apports extérieurs diversifiés. Dans cette hypothèse nous devrions considérer la variance observée au niveau de l'archipel comme un accident historique produit d'une chaîne événementielle hasardeuse. Il n'y aurait alors aucune nécessité logique à considérer ces micro-sociétés comme une totalité structurée, chacune ayant pu évoluer dans un sens et selon un rythme qui lui soit propre. Les confronter ne ferait au mieux que restituer le graphe de leurs relations historiques et leur dynamique propre.

Si ce processus que nous venons d'esquisser est vraisemblable, il ne semble pas se suffire à lui-même. En effet, si l'on prend en considération l'importance et la densité des communications et des échanges, la perméabilité souvent notée aux apports extérieurs, comment expliquer que chaque île, chaque groupe humain, voire chaque village, nous fournissent une variante locale personnelle du même schème culturel et institutionnel. Ici bien plus qu'ailleurs, le concret se donne sous la forme de l'exception à la règle, à laquelle dépendant tout fait référence. Ne devons-nous pas alors considérer cette dialectique comme un effet de structure. Il doit être alors possible d'en appréhender la logique au niveau même de l'étude fonctionnelle de l'organisation sociale, soit comme une donnée permanente et nécessaire, soit comme l'expression d'une contradiction interne à ce type de formation sociale. Il fallait signaler ce point, car le statut théorique des sociétés à hiérarchie de grades, dans l'éventail des formations sociales du Pacifique occidental, est loin d'être clair. Or, toute tentative de synthèse se trouve confrontée à cette question.

Chaque petite communauté territoriale est partagée formellement en moitiés exogames non dénommées et sans affiliation totémique. L'appartenance à l'une ou l'autre moitié résulte d'une règle de filiation matrilineaire avec comme corollaire l'obligation de se marier dans la moitié alterne.

Cette dualité s'étend à toute personne avec laquelle un Ego entre en

---

6. Cf. Service 1962.

7. Cette hypothèse avait déjà retenue l'attention de Codrington.

*« It is evident, therefore that the religious beliefs and rites which were common to them, all belong to the same period of the history of the people as does the use in unknown antiquity of the common tongue, from which the various dialects have long ago diverged... It is to Vanuava that the stories common to all the group refer. »* Codrington, 1891.

relation, parent ou étranger. Si, grosso modo, l'on peut dire que cette dualité régit sur le plan formel l'ensemble des communications sociales entre individus et entre groupes, l'examen détaillé des faits de parenté laisse apparaître qu'il s'agit bien plus d'un modèle conceptuel qui permet de penser les relations sociales, que d'une structure réelle et fonctionnelle. En ce sens, il n'est pas exact de dire que les populations de l'archipel sont divisées en deux moitiés, car ces groupes n'ont pas d'existence en tant que tels, ils ne constituent pas des phratries ou des clans. Par contre, en quelque endroit que se déplace un homme des Banks, il se situe socialement par rapport à la communauté présente dans une relation dualiste comme *sogoi* pour les uns et *tavala ima* pour les autres<sup>8</sup> fonction d'une relation de parenté réelle ou fictive avec un des membres de la communauté, relation fondée sur une comptabilité des chaînons de l'alliance de mariage<sup>9</sup>.

Dans la partie sud de l'archipel, notamment à Merlav, on observe une organisation plus complexe. Les Merlav sont divisés en onze matrilignages localisés et exogames. Pour un matrilignage donné, les autres matrilignages sont partagés entre ceux avec lesquels on peut se marier et ceux avec lesquels le mariage est prohibé. Les alliances matrimoniales entre les groupes se font deux à deux, selon le modèle de l'échange des sœurs. Les onze matrilignages sont, de ce fait, implicitement partagés en deux moitiés qui s'intermarient<sup>10</sup>.

A Vanua-lava et à Gaua on est en présence d'une structure qui associe l'organisation dualiste et une régulation des échanges matrimoniaux par l'intermédiaire de matrilignées dispersées. Ces matrilignées ne forment un système que du seul point de vue des échanges matrimoniaux. Selon l'expression de M. Allen, qui oppose à ce propos organisation fragmentaire et organisation segmentaire, ces matrilignées ne seraient que des pseudo-groupes de descendance, des « quasi descent groups »<sup>11</sup>.

L'organisation de la subsistance est fondée sur une horticulture vivrière, associant l'igname, le taro, la banane et l'arbre à pain, sur l'élevage du cochon, la pêche et la collecte. La relative similitude des écosystèmes a quelque peu freiné au niveau des terroirs, cette spécialisation économique, fréquemment décrite en Mélanésie, qui permet d'opposer dans leur complémentarité écologique les terroirs de bord de mer aux terroirs de montagne, et sur laquelle se fonde le commerce intertribal. Un système d'échange complexe entre les groupes englobe l'archipel tout entier.

Dans l'archipel des Banks, la circulation de la monnaie de coquillage : *som*, prend le relais de la spécialisation habituelle pour assurer l'intégration inter-régionale des groupes.

Cependant, les légères variations qui tiennent des différences d'orientation, de relief, de rythmes climatiques, de pédogénèses, influent sur la productivité des groupes. Les communautés ont su tirer profit, à leur avantage, de ces disparités momentanées se situant dans les relations d'échanges comme offreur ou demandeur de produits vivriers ou artisanaux. La remarque que nous faisons ici, laisse apparaître en toile de fond, l'évidence d'une véritable politique économique des communautés qui repose sur la diversification et la spécialisation à des fins politico-sociales, d'unités économiques qui,

---

8. Littéralement, *sogoi* : être la partie d'une même chose ; quelqu'un de la même division ; *tavale ima* : l'autre côté de la maison. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

9. Cf. Chapitre 4.

10. Cf. Guiart, 1974.

11. Cf. Allen, 1968.

potentiellement, peuvent toutes produire la même chose, si ce n'est dans les mêmes rapports quantitatifs et à la même époque. L'étude de cette organisation économique complexe fera l'objet d'un travail ultérieur, mais je voudrais souligner ici ce souci, dans les cultures des Banks, d'asseoir la communication entre les groupes sur des échanges économiques. On le trouve exprimé dans bien des interdits, des mythes, des taxonomies, des savoir-faire, qui situent dans l'espace économique de l'archipel, la place et les avantages respectifs des différentes communautés.

Motlav est réputée pour ses arbres à pain. Les variétés y sont nombreuses et la saveur des fruits y est renommée. Une escale à Motlav est une occasion pour acquérir quelques rejets. Faisant l'inventaire des variétés existantes à Mota, qui possède également en ce domaine une excellente réputation, nous avons été frappé par l'abondance des variétés auxquelles les informateurs donnent pour origine Motlav.

La monnaie de coquillage de Rowa jouissait partout dans l'archipel d'un prestige inégalé. Au point qu'une variété dont la fabrication était particulièrement soignée, mais dont on n'usait qu'à titre décoratif et emblématique, portait le nom de *som ta rowa* (monnaie de Rowa), pour la distinguer de la monnaie courante. Les pêcheurs de Rowa avaient grande réputation, et l'on dit même que le poisson pêché sur ce récif ne donne pas la gratte (intoxication par la ciguatera).

Ureparapara est renommée pour son abondance en *Piper methysticum* (kava), l'efficacité et la qualité particulière de la boisson qu'on en extrait. Les gens de Ureparapara jouissent aussi de la réputation d'être d'excellents artisans du bois (couteaux à *lap-lap*, pilons, tambours, arcs...) mais aussi d'être d'excellents sorciers.

Mota est une île réputée pour ses ignames.

La côte est de Vanua-lava, mais aussi la région de Levetimbo est, elle, réputée pour ses taros. C'est là également que l'on se procure le sable noir volcanique que l'on utilise pour le polissage des disques de cônes qui servent à constituer la monnaie de coquillage.

Rappelons aussi les interdits qui, traditionnellement, pesaient sur la population de Rowa et qui traduisent bien ces relations d'interdépendance : « Ils se procurent encore leur nourriture principalement par voie d'échanges avec l'île de la Selle /Motlav/ et avec l'île de Vanua-lava auxquelles ils fournissent du poisson et la monnaie qu'ils fabriquent. Il n'y a encore pas longtemps, on croyait que si l'on cultivait à Rowa, il y aurait une famine à Vanua-lava, et que si l'on introduisait une truie, celle-ci dévorerait la population. »<sup>12</sup>

Ces échanges ne reposaient pas sur des « marchés » mais sur des relations inter-personnelles entre partenaires commerciaux, souvent établies à partir du réseau des relations de parenté. On a, malheureusement, que peu d'indications sur les procédures d'échange et les taux pratiqués.

Actuellement, à la suite de la colonisation, ces sociétés ont donné naissance à une paysannerie insulaire de nature communautaire productrice de copra, soumise de façon irréversible aux contingences et aux nécessités d'une économie de marché qui la domine. Dépendance économique, mais instaurée dans les cadres d'une domination politique, administrative et idéologique, par trop insoucieuse des équilibres complexes sur lesquels

---

12. Codrington, 1891.

reposait la reproduction de ces sociétés. Cette méconnaissance des modes de vie matérielle et du fonctionnement des structures sociales a, dans bien des cas, engendré de véritables mécanismes de paupérisation en place et lieu d'actions qui se voulaient de développement<sup>13</sup>.

## II - LE MILIEU NATUREL

L'archipel des Banks demeure, du point de vue géologique et géographique une région peu explorée. Son excentricité, ses côtes inhospitalières, le manque d'implantation européenne dû au peu d'intérêt économique de la région, aux difficultés d'exploitation et de mise en valeur, sont toutes autant de raisons qui ont limité l'inventaire des ressources naturelles. Nous ne possédons de ce fait que peu de données précises sur l'environnement.

Si la tentative d'exploitation des soufrières de Vanua-lava a donné lieu à quelques études, nous n'en avons pas trouvé trace. Une première visite fut effectuée par Aubert de La Rue en 1936<sup>14</sup>, donnant lieu à une description plus anecdotique que systématique, bien que les observations soient précises et localisées. La Naval Intelligence Division, en 1945, fournit quelques indications d'ordre général sur les principales îles. Le service géologique des Nouvelles-Hébrides effectua sur l'ensemble Banks-Torrès, deux reconnaissances en 1966 et 1968. Deux missions pédologiques de l'ORSTOM furent réalisées en 1966 et 1969 par P. Quantin. Nous lui sommes redevables des données sur la formation géologique et la nature des sols qui figurent dans ce travail.

Nous ne disposons sur la faune d'aucun inventaire, exception faite pour Gaua, quant à la flore, nous n'avons pas encore eu connaissance des résultats de la première collecte systématique réalisée en 1971, qui devrait pouvoir fournir quelques précieuses indications tant pour la nomenclature des espèces présentes que pour le repérage et la description des formations

---

13. Il en résulte une situation d'isolement et un malaise culturel que nous avons en 1969 décrit dans ces termes :

*« L'ensemble régional que nous venons de décrire est caractérisé par son isolement géographique, la dispersion de ses îles et ce qui en est la conséquence dans la conjoncture historique actuelle : l'isolement économique et administratif des populations. Cette mise à l'écart tient au faible volume de la production de l'agriculture commerciale, au manque d'infrastructure (mouillage, routes...) qui en permettraient le développement.*

*Inversement, l'essor économique de la région est tributaire de la faible densité des communications. L'insécurité qui pèse quant aux possibilités de débouchés et d'approvisionnement, freine les conduites novatrices dans le domaine économique (élevage, cultures commerciales diversifiées...) et rend peu rentable voire périlleux, l'investissement de capital et de temps dans des entreprises nouvelles (défrichement, pâturage, commerce...). Cette réalité accentue la tendance à l'émigration de la population adulte. Sur une population de 3 280 personnes, un tiers est représenté par la classe d'âge des enfants de 0 à 14 ans (I 471). Cette émigration qui s'accroît chaque année, situe dans l'économie du Condominium, les îles Banks en réservoir de main-d'œuvre, même si ces courants de migration sont dans l'ensemble, jusqu'à présent, plus saisonniers que permanents. Ils concernent plus particulièrement la population masculine de la classe d'âge 18-35 ans qui s'expatrie périodiquement au hasard des communications et de l'offre de travail. » Vienne, 1969.*

14. Cf. Aubert de la Rue, 1945.

végétales existantes. J'ai moi-même collecté, pour identification, quelques centaines d'échantillons, en particulier parmi les espèces citées dans le dictionnaire de la langue de Mota<sup>15</sup>.

Conscients de la précarité des informations et de nos propres limites en ces matières, où nous ne saurions prétendre à une réelle aptitude, notre objectif s'est borné à souligner les principaux facteurs propres au milieu naturel, qui en quelque sorte, limitent et conditionnent les interactions entre l'homme des Banks et son milieu insulaire, dont l'étude détaillée fera l'objet des prochains chapitres.

## I. FORMATION, RELIEF ET NATURE DES SOLS

Ces îles hautes et montagneuses dont les points culminants s'échelonnent entre 750 m et 950 m d'altitude, présentent un relief très accentué, qui leur confère une physionomie d'autant plus escarpée, qu'elles sont de faible superficie. Les terrasses littorales, peu profondes, à la topographie relativement plane, sont dominées par des reliefs volcaniques tourmentés, aux pentes souvent impressionnantes. Une pluviosité importante est cause d'un fort ravinement. Les « creek » étroits et profonds qui rayonnent des sommets vers la côte, rendent difficile sinon impossible, le cheminement d'un point à un autre. Véritables défenses naturelles, ils contribuent à l'isolement des groupes voisins.

Les îles Banks, considérées par Aubert de La Rue<sup>16</sup> comme appartenant à la même formation géologique, semblent d'après les observations les plus récentes, devoir leur existence à un processus plus complexe.

Ureparapara, Vanua-lava, Gaua, appartient à un arc volcanique d'âge quaternaire, récemment constitué. L'activité volcanique s'y manifeste encore par de nombreuses sources chaudes et solfatares. Le volcanisme proprement dit donne lieu, de temps à autre, à des éruptions. Les appareils volcaniques paraissent encore très récents et peu remaniés. Les roches volcaniques, probablement des basaltes andésitiques, sont composés principalement de laves et de tufs, recouvertes par les dernières émissions de cendres<sup>17</sup>. Ces îles sont entourées d'une ceinture récifale récente. Les plages littorales sont peu élevées – 2 à 5 m – et peu étendues. Si elles sont parfois constituées, comme par exemple au sud de Vanua-lava et dans la baie de Ureparapara, de récifs coralliens et de sables calcaires, le plus souvent elles sont formées de laves et de sables volcaniques – baie de Port Patteson par exemple.

A l'est, Motlav, Mota et Merig, forment un arc parallèle au précédent mais d'âge probablement plus ancien<sup>18</sup>. La nature des sols, dont le degré d'évolution est analogue à celui des sols de Vate et Santo, confirme l'ancienneté de ces formations.

---

15. Ces propos qui reflètent la situation que j'ai connue lorsque j'étais moi-même dans l'archipel ne sont plus tout à fait d'actualité. Dans la dernière décennie de nouvelles observations sont venues enrichir notre connaissance du milieu naturel et les principaux résultats des études en cours à cette époque sont aujourd'hui accessibles.

16. Cf. Aubert de la Rue, 1945.

17. Cf. Quantin, 1969.

18. Cf. Quantin, 1969 : « Elles sont constituées d'un substrat volcanique de nature basaltique et andésitique. Sur ce substrat, fortement remanié par tectonique, se sont déposés des sédiments volcano-calcaires et se sont formées des ceintures récifales. A Mota, le gradin récifal le plus ancien a été soulevé jusqu'à une altitude d'environ 40 mètres. »

A l'extrémité sud-est, Merlav occupe une position d'île isolée. C'est un cône volcanique parfait, très pointu, constitué de laves, scories et cendres basaltiques, que leur richesse en olivine apparente aux formations volcaniques d'Aoba. Merlav est probablement d'âge très récent, car il n'y a pas encore de ceinture récifale émergée, ni de terrasses littorales.

Les sols des îles de l'archipel ont, généralement, une fertilité très élevée, notamment en bas de pente et sur les terrasses sédimentaires. Les versants volcaniques à fort relief portent des sols peu évolués nettement moins fertiles, les franges littorales portent des sols qui, bien que fertiles, sont susceptibles de s'épuiser rapidement. S'ils conviennent bien au cocotier, les cultures vivrières prolongées en épuisent l'azote et le potassium. Les sols sont, en fait, plus diversifiés que ne le laisserait penser la petite superficie des îles. Il existe des variations notables dans leur répartition et leur composition d'une île à l'autre, en raison de la complexité du relief et des roches<sup>19</sup>.

## 2. ACTIVITÉ VOLCANIQUE ET SÉISMIQUE

Cette extrémité nord de la dorsale néo-hébridaise, manifeste les symptômes d'une activité volcanique latente, essentiellement localisée sur Gaua et Vanua-lava qui sont situées sur le prolongement de l'axe nord-ouest/sud-est des grands volcans hébridais<sup>20</sup>.

Le Suretamatai à Vanua-lava et le Garat à Gaua en constituent les deux principaux appareils. Sur les deux îles, on observe des solfatares et des sources chaudes. Des éruptions ont été enregistrées à plusieurs reprises. A Vanua-lava, en 1856 et en 1861, on signale notamment deux éruptions avec formation de laves basaltiques compactes. A Gaua, en 1969, une petite éruption du mont Garat avec production de cendres.

Les cratères, les orifices de fumeroles, les grottes sont des entrées, *sura*, du monde des morts, *panoi*.

L'archipel des Banks est le siège d'une activité sismique relativement intense, comparable quant à sa fréquence, son amplitude et sa force, à celle de l'arc mélanésien auquel, géographiquement, cette formation appartient. Cette activité peut avoir des conséquences non négligeables, comme par exemple, l'élévation récente de la plate-forme récifale au sud-ouest de Vanua-lava, de plusieurs mètres, ou encore la formation de failles et de puits d'effondrement.

## 3. LE CLIMAT<sup>21</sup>

Le climat, de type tropical humide, à bien des égards comparable à celui des Santa-Cruz et des Salomon, est régulièrement chaud et pluvieux. L'air est en permanence saturé d'humidité, et l'insolation, compte tenu de la forte nébulosité, doit être tenue pour faible, à défaut de relevés plus précis.

La moyenne des températures annuelles est de 26 °C. Les variations

19. Cf. Quantin, 1969.

20. Cf. William et Warden, 1962 ; Warden, 1966 ; Wallick, 1967.

21. Les mesures auxquelles je me réfère m'ont été communiquées par la station météorologique de Sola, située sur la côte est de Vanua-lava.

saisonniers de température sont faibles. Janvier et février sont les mois les plus chauds, juillet et août les plus frais.

**Variations mensuelles de la température (moyenne sur 15 ans) - (Tab. 1)**

	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	Année
moyenne journalière	25.8	26.9	26.7	26.4	26.0	25.7	25.1	25.2	25.5	25.7	26.0	26.5	26.0
maxima moyens	30.0	30.4	29.9	29.5	28.8	28.2	27.8	27.8	28.1	28.5	29.0	29.6	29.0
minima moyens	23.3	23.5	23.5	23.3	23.3	23.2	22.5	22.6	22.9	22.9	23.1	23.5	23.1

L'archipel jouit d'une abondante pluviosité qui se répartit assez régulièrement sur l'ensemble de l'année. Il n'y a qu'une très courte période sèche en juillet-août, qui est mise à profit pour les brûlis. Mars et octobre sont les mois les plus humides.

**Variations mensuelles de la pluviosité (moyenne sur 15 ans) - (Tab. 2)**

moyenne en mm	413	354	439	391	379	286	193	207	325	437	274	284	3953	329
nbre de jours de pluie (1968)	21	23	27	22	17	21	19	4	12	27	12	18	223	18
hauteur (1968)	396	311	236	335	269	364	343	43	137	963	77	245	3759	

Les valeurs du tableau représentent une tendance moyenne et doivent être nuancées. Si nous disposions de relevés pour d'autres points de l'archipel, nous pourrions rendre apparents certains contrastes climatiques, dus principalement aux effets du relief et de l'orientation. L'organisation des systèmes agraires traditionnels en a tiré partie.

Le régime dominant des alizés du sud-est, qui soufflent d'avril à octobre, tend à créer une opposition entre les côtes au vent et les côtes sous le vent. Sur les façades est des îles hautes, les alizés humides provoquent des chutes d'eau abondantes, relativement bien réparties tout au long de l'année, tandis que les faces orientées à l'ouest, pour autant qu'elles soient protégées par des reliefs importants, échappent à cette régularité. Elles bénéficient d'une courte période de sécheresse – juillet, août, septembre – plus marquée, mais surtout d'un ensoleillement plus important. Du fait de la faible superficie des îles, ces différences sont cependant moins accentuées, qu'à Santo, Aoba ou Pentecôte par exemple. Les conséquences sur les rythmes climatiques, le couvert végétal, la pédogénèse sont donc moins caractérisés. Le jeu du relief est ici, proportionnellement, un facteur plus déterminant. A partir de 300 m d'altitude, la pluviosité déterminée par des mouvements d'ascension et de convection, devient plus abondante et plus régulière. Dès 400 m, la couverture nuageuse s'étend en permanence sur les sommets et les pentes des îles hautes. Inversement au pied des reliefs escarpés, sur les plateaux littoraux de faible altitude, et les plates-formes coralliennes, la pluviosité est plus

intermittente, même sur les côtes exposées au vent. C'est le cas, entre autre, sur le plateau de Valuwa à Motlav, qui reste très propice à la culture de l'igname. A une altitude supérieure, l'humidité est telle, que l'évaporation devient progressivement impossible. La pluviométrie y atteindrait 8 à 10 m par an<sup>22</sup>. La haute forêt tropicale fait place, à partir de 500 m, à une brousse basse et dense où dominent les fougères et les ptéridophytes.

L'archipel subit périodiquement le passage dévastateur de dépressions à caractère cyclonique en provenance du nord. Le dernier en date, en 1972, a complètement détruit le village de Var sur Motlav et fortement endommagé la cocoteraie et les cultures vivrières.

#### 4. LA VÉGÉTATION

Hors nos propres observations, bien fragmentaires d'ailleurs, nous disposons sur les formations végétales de l'archipel, de trop peu de données pour nous permettre de les caractériser avec exactitude. A l'exclusion des surfaces consacrées à la culture, qui n'occupent d'une manière générale que les terrasses et plateaux des zones côtières, ou les pentes de faible déclivité, les îles Banks sont entièrement recouvertes d'une forêt ou d'une brousse forestière épaisse, densifiée par le lacis des lianes. La composition de ce couvert végétal varie en fonction de l'altitude, du relief, et de la nature des sols. On peut schématiquement distinguer cinq types différenciés de formation végétale :

1. Une formation littorale de faible extension, d'un type océanien classique, où dominant notamment, les pandanus (*Pandanus* sp.), les hibiscus (*Hibiscus tiliaceus*), les bois de fer (*Casuarina equisetifolia*)...
2. Quelques mangroves d'importance limitée, développées sur les zones alluviales ou marécageuses – notamment à Vanua-lava – associant diverses espèces, mais surtout formées de palétuviers (*Rhizophora* sp. ; *Brughiera* sp.) et de badamiers (*Terminalia catappa*).
3. Une forêt basse et dense, couvre les plates-formes littorales et les pentes de faible altitude. Ici, dominant le bourao (*Hibiscus tiliaceus*) et le nangalat (*Dendrocnide* sp.), le banyan (*Ficus* sp.) et les formations de sagoutier (*Metroxylon* sp.) plus ou moins domestiquées. Cette couverture végétale, souvent de type secondaire est vraisemblablement une altération de la forêt humide primaire, consécutive au défrichage et à un usage agricole plus ou moins intense.
4. Une forêt humide, avec présence de grands arbres, où sont associées un nombre important d'espèces botaniques, localement diversifiées, et sans doute très hétérogènes, occupe une grande partie des versants non exploités.
5. A partir de 500 m, la forêt fait place à une brousse basse et épaisse où dominent les fougères, les mousses et les lichens, parfois entrecoupée de formations marécageuses, comme par exemple à Gaua.

Il existe çà et là – notamment au nord de Motlav et au nord-ouest de Ureparapara – des formations herbeuses et buissonnantes, constituées de graminées et de fougères ou de peuplement de bambou, dont il est difficile de dire si elles sont originelles ou résultent d'un épuisement des sols, par suite de

---

22. Cf. Quantin, 1969.



défrichement et d'utilisation trop intense, ayant amené le remplacement de la forêt humide par une savane.

Nous n'avons pas, ici, tenu compte de l'importance évidente des plantes de culture dans la composition des formations végétales, ni des effets de la dégradation de la végétation initiale, par les cultures autochtones, ni des conséquences de l'introduction de plantes nouvelles – en particulier diverses graminées et plantes à bulbe.

## 5. LA FAUNE

### *Des mammifères*

Le porc, domestiqué aux îles Banks, existe également à l'état sauvage. Il s'agit vraisemblablement de la même espèce (*Sus papuensis*). Il est de présence ancienne et son élevage est traditionnel. Le cochon sauvage est repéré par ses traces et, occasionnellement, chassé. On se préserve des dommages qu'il occasionne périodiquement aux jardins, en élevant des barrières de protection ou de petits murets, mais plus encore par des magies spécifiques pratiquées au pourtour des jardins. Le principe est le même que celui utilisé pour se protéger des ennemis ou des voleurs. On dépose un petit paquet de feuilles sur lesquelles on aura pratiqué une incantation particulière, sur le passage supposé de l'animal ou de la personne<sup>23</sup>.

Une pratique que nous avons observée à Motlav, consiste à croiser des verrats sauvages avec des truies domestiques, ce qui aurait comme résultat de créer des lignées plus résistantes.

Hormis le porc, la roussette et le rat – dont il existe apparemment diverses espèces – présentent une certaine importance. Ils étaient chassés et mangés – c'est encore vrai pour la roussette si ça ne l'est plus pour le rat – Ils sont dans certains contextes objets d'interdits et apparaissent épisodiquement comme personnages de la mythologie, des contes, des représentations symboliques. Par exemple, le rat est le symbole de l'association d'hommes appelée *gasuwe*. Le vol de la roussette est prémonitoire. Dans le parler à plaisanterie, *poroporo*, la roussette est le symbole du mari de la sœur du père.

Les rats causent d'importants dommages aux cultures. On peut évaluer par exemple à près de 15 à 20 % la perte en noix dans les cocoteraies qui leur est due<sup>24</sup>. Habités à leur présence, les gens s'en préoccupent peu.

### *Des oiseaux*

Le dénombrement des espèces reste à faire. Leur extrême importance sur le plan symbolique et esthétique n'a pas sa correspondance sur le plan alimentaire où ils ne sont qu'une nourriture d'appoint, occasionnelle. On ramasse et on consomme les œufs de certaines espèces notamment du *malau*. On les chasse à l'arc ou on les capture avec des pièges, des lacets ou de la glu. C'est le cas pour les *mara*, les *qona*... et les diverses espèces de perroquets et de perruches, *mes*.

---

23. Cf. Informateur G. de Rah.

24. Cf. I.R.H.O., 1969.

Les irrégularités du vol des oiseaux, le cri ou la position insolite, ont pour les gens une valeur prémonitoire. Des esprits, *tamate* ou *vui*, peuvent emprunter l'apparence ou le cri d'espèces particulières, par exemple, pour égarer un homme dans la forêt ou séduire une femme seule. On se méfierait plus particulièrement des individus perchés sur une roche ou un arbre réputé sacré. Beaucoup d'espèces servent d'emblèmes aux « sociétés » secrètes masculines, *tamate*, par exemple : *qatman*, *tasia*, *tiwia*, *mauterteremake*, *qasapule*... Dans l'esthétique, les oiseaux détiennent avec les crabes, les lézards, les serpents et les poissons, une place primordiale. C'est un motif fréquent de la statuaire. Des représentations d'oiseaux ornent en particulier le pommeau des bâtons de danse, les pilons à *nalot*, tout comme on les trouve présents dans les jardins, accrochés à la façade des *gamal*, dans les objets domestiques qui accompagnent les morts dans leur voyage. On raconte aussi que les morts assistent aux fêtes funéraires en empruntant la forme de l'oiseau, *qatman*.

Rappelons l'élevage ancien des gallinacées, non seulement à des fins alimentaires, mais pour l'importance de leurs plumes comme parure rituelle et comme objets d'échange (Gaua et Merlav). La poule était un animal utilisé à des fins sacrificielles : notamment pour les repas mortuaires. Les espèces indigènes ont fait place partout à des espèces importées ou à des hybrides<sup>25</sup>.

### *Des reptiles*

La présence du crocodile : *via* – rare il est vrai – est attestée aux îles Banks, principalement à Vanua-lava. Il n'a pas de signification particulière pour la culture locale. Il en est tout autrement pour les reptiles. Cette classe est représentée par quelques serpents : *mai*, *mata matmatantas*, et de nombreuses espèces de lézards, *puasa*. Les reptiles ont dans la mythologie et les représentations symboliques une importance considérable, qu'ils appartiennent au domaine terrestre, *mata*, *puasa*, ou au domaine marin, *mai*, *matmatantas*.

A Motlav, les âmes des morts, notamment des ancêtres, prennent la forme animale des serpents et vivent dans des banyans. Après sa mort, un homme revient souvent visiter son ancienne demeure sous l'apparence d'un lézard<sup>26</sup>. La légende dit qu'ils peuvent atteindre une taille énorme et dévorer les hommes. En tant qu'esprits ils disposent d'un grand pouvoir, *mana*, et font l'objet d'offrandes et de sollicitations multiples, – plus particulièrement en liaison avec la guérison des maladies et la magie amoureuse.

Le serpent marin, rayé noir et blanc, *mai*, a une importance toute particulière. Outre qu'il sert de symbole à une importante association masculine du salagoro : *qatmai*, division de l'importante association *tamate qat*, où comme personnage – sous l'apparence d'un danseur qui le symbolise – il est l'initiateur des danses rituelles, *kolekole*, il occupe dans la mythologie une place prépondérante dans le rôle de séducteur<sup>27</sup>.

25. La distinction sémantique entre *toa*, la poule autochtone et *kok*, la poule importée, s'est maintenue connotant la différence entre la poule « sauvage » et la poule « domestique ».

26. Cf. Codrington, 1891.

27. Cf. Codrington, 1891 :

« *The belief is most strong in all these islands that this snake turns itself into a young man or woman, generally into a young woman, to tempt one of the opposite sex ; to yield to the temptation causes death.* »

Les esprits revêtent ainsi volontiers l'apparence physique des reptiles lorsqu'il s'agit de troubler la vie des hommes.

### III – LES HOMMES DANS LEUR ÉCOLOGIE

Les particularités propres à chacune des îles de l'archipel, méritent d'être notées avant de présenter à partir des exemples les plus significatifs les modalités d'aménagement des terroirs. Cette précision supplémentaire – où il ne faudrait pas voir une étude systématique de la géographie insulaire – se veut de mettre l'accent sur l'adaptation aux contraintes locales, des grands schémas où s'illustre un mode spécifique de domination de la nature.

#### I. L'ÎLE DE UREPARAPARA

##### *Formation*

Volcan insulaire éteint, formé d'un cône, au cratère affaissé et immergé sur sa face nord-est, l'île présente un relief très accentué et fortement raviné. Pratiquement dépourvue de terrasses alluviales côtières, étendues, Ureparapara culmine à 764 mètres. Sa superficie est de l'ordre de 30 km<sup>2</sup>. En raison du relief très fort, les sols sont peu différenciés et dans leur ensemble, présentent un intérêt agricole limité.

##### *Peuplement*

Le peuplement est, aujourd'hui, essentiellement côtier. Les villages sont localisés sur la plate-forme littorale entre 2 et 15 mètres d'altitude. L'habitat est concentré en trois villages, l'un situé à l'intérieur du cratère, les deux autres sur la face nord-ouest. Cette localisation contemporaine, produit de la dépopulation de l'île et du regroupement qui s'en suivit, traduit tout à fait le souci de concentrer le terroir dans les zones de plus haute fertilité et la nécessité de se garantir une ouverture vers l'extérieur, en facilitant l'approche par voie maritime. Le développement de l'agriculture commerciale a concédé un privilège certain, aux côtes présentant des possibilités de mouillage, même provisoire, pour les bateaux. C'est autour de ces points que se sont développées les cultures de cocotiers, ce qui a accéléré le processus de regroupement de l'habitat, ici plus qu'ailleurs du fait des difficultés de circulation tenant au relief.

Originellement – au dire des informateurs – les *gamal* étaient dispersés sur le pourtour de la côte, et plus en altitude qu'aujourd'hui.

Au dire des gens des Banks, Ureparapara aurait été anciennement très peuplé, « plus que Motlav aujourd'hui », estimation qui attribuerait un millier d'habitants à Ureparapara, à l'arrivée des Européens. Cela nous semble bien peu probable, même si les premiers observateurs font état d'une population nombreuse et dispersée<sup>28</sup>.

---

28. Cf. Blight, 1792 ; Brenchley, 1873 ; Report of the Melanesian Mission.

Le chiffre de 368 personnes, avancé par Montgomery pour 1892<sup>29</sup>, semble plus représentatif de la situation démographique pré-européenne. Une population d'environ 500 personnes, répartie en une douzaine de *gamal*, me paraît une estimation réaliste et une image acceptable de la situation traditionnelle.

Les dégradations subies par la couverture végétale, les appropriations foncières, les terrasses cultivées en altitude, corroborent le dire des informateurs, quant à l'étagement en altitude des anciens villages.

La langue parlée le Norbarbar, est homogène et proche du Motlav, malgré une différence dialectale entre le parler des gens de l'est (la baie Lorup à l'intérieur du volcan) et celui des gens de la côte ouest<sup>30</sup>.

### Population

Au recensement de 1967<sup>31</sup> Ureparapara comptait une population de 149 habitants. L'île en comptait 103 en 1963<sup>32</sup> et 236 en 1979<sup>33</sup>.

**Recensement de la population de Ureparapara par localités<sup>34</sup> - (Tab. 3)**

Villages	Année 1963	Année 1967	Année 1972
Lehali .....	33	49	93
Leqarañle .....	20	41	38
Lehalrop .....	50	59	105
<b>Total .....</b>	<b>103</b>	<b>149</b>	<b>236</b>

Les données du recensement de 1967 nous fournissent une information globale au niveau de l'île, quant à la structure de cette population, c'est-à-dire la répartition par sexes et par âges.

La pyramide des âges donne une image assez fine de sa structure. On constate un sex-ratio en faveur des hommes, 119 hommes pour 100 femmes, conforme à la tendance moyenne générale pour l'ensemble du Vanuatu (112 h. pour 100 f.) mais nettement supérieur à celui qui a été calculé pour l'ensemble de l'archipel des Banks : 100 h. pour 100 f. La population est très jeune puisque la classe d'âge 0 - 14 ans représente 47 % de la population de l'île. Si l'on exclut les vieillards - classe d'âge 60 ans et plus - la population active de l'île ne représente que 43 % de la population. Le déficit est surtout prononcé pour la classe d'âge 20 - 30 ans, ce qui est la conséquence de l'émigration, et pour la classe d'âge 45 - 60 ans, ce qui correspond à la chute démographique considérable enregistrée pendant l'entre-deux-guerres.

Le tableau ci-dessous, précise la relation entre population active et population totale.

29. Cf. Montgomery, 1896.

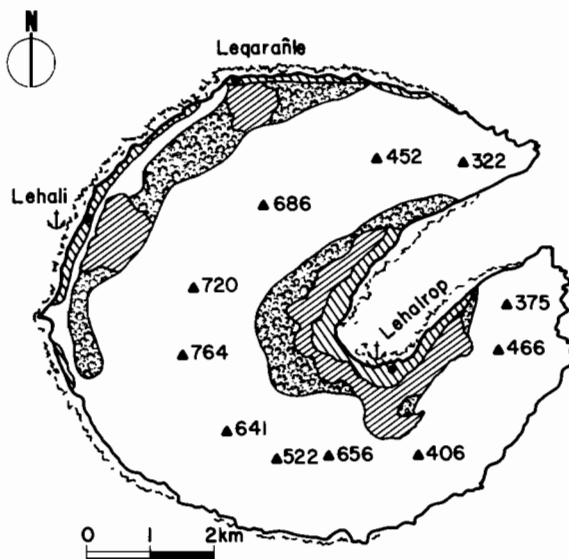
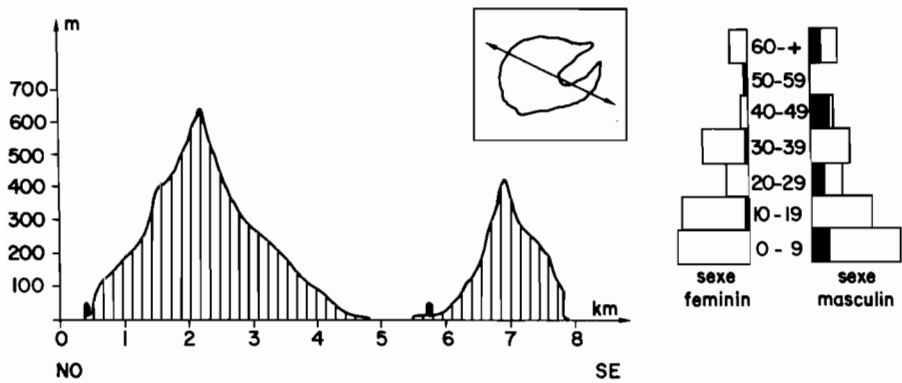
30. Cf. Codrington, 1885.

31. Cf. MacArthur et Yaxley, 1967.

32. Cf. Doumenge, Communication personnelle.

33. Cf. Gouvernement d'Union National des Nouvelles-Hébrides, 1979.

34. Les données de 1963 proviennent d'un comptage de population réalisé par F. Doumenge ; celles de 1967, du premier recensement officiel effectué au Vanuatu ; celles de 1979, du dernier recensement officiel. Pour des raisons techniques, elles ne sont pas directement comparables.



-  forêt dense
-  forêt secondaire
-  cultures vivrières
-  cultures commerciales
-  village
-  mouillage
-  sommet

L'île de Ureparapara - (Fig. 3)

**Expression de la population active de Ureparapara  
par rapport à la population totale<sup>35</sup> - (Tab. 4)**

	<b>Hommes</b>	<b>Femmes</b>	<b>Total</b>
<i>Enfants</i>			
(0-15) .....	41	30	71
<i>Adultes</i>			
(15-30) .....	13	17	30
(30-45) .....	17	13	30
(45-60) .....	2	3	5
<i>Vieillards</i>			
(+ 60) .....	8	5	13
<b>Total</b> .....	<b>81</b>	<b>68</b>	<b>149</b>

On peut évaluer à environ 3 % la population originaire de Ureparapara qui n'y résidait pas au moment du recensement. Il me semble cependant plus significatif de ne considérer que la population de 15 ans et plus, originaire de Ureparapara, mais non résidente, et d'examiner sa distribution.

A la date du recensement, 16 % de la population originaire ne résidait pas sur l'île. Elle se répartissait de la façon suivante :

<i>Vanua-lava</i> .....	46 %
<i>Santo</i> .....	23 %
<i>Aoba</i> .....	7 %
<i>Vate</i> .....	17 %
<i>Marins</i> .....	7 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

Ces migrants sont pour 70 % des hommes et pour 30 % des femmes.

Ces chiffres appellent quelques commentaires :

L'émigration sur l'île d'Aoba, tient beaucoup au fait de la présence de l'hôpital et de l'école « secondaire » de la Melanesian Mission. Rappelons que la population des îles Banks est en totalité d'obédience anglicane. Santo et Vate, qui drainent 40 % des migrants sont les deux pôles urbains du Vanuatu. En 1967, c'était surtout l'offre de travail et par là, l'acquisition de revenus monétaires, rendus de plus en plus nécessaires qui induisaient ce mouvement de la population. L'émigration était généralement temporaire<sup>36</sup>.

La place importante impartie à Vanua-lava, permettrait de supposer que nous repérons ici la trace – sur le plan démographique – de l'importance des relations traditionnelles entre les deux îles. L'enquête de terrain laisse apparaître qu'il n'en est rien, puisque cette émigration est en grande partie due à la présence d'une plantation européenne à Sola. En fait, la communication entre les îles et les mouvements de population résultant, ont plutôt été cassés par l'évolution historique, et la transformation des rapports économiques et sociaux, chacune des îles ayant aujourd'hui tendance à s'enfermer dans sa solitude.

35. Source : recensement de 1967.

36. Cf. Vienne, 1972 ; Bedford, 1973 ; Bonnemaïson, 1977.

Il convient de pondérer cette appréciation de la mobilité, en considérant le flux d'immigration. La population résidente, non originaire de 15 ans et plus, représente 10%. Elle se répartit ainsi :

- originaire de Motlav : 50%
- originaire de Vanua-lava : 50%
- dont 60% d'hommes et 40% de femmes.

Rapporté à la population active, le taux d'émigration est de l'ordre de 5 à 6%.

J'ajouterai en complément que la densité moyenne est de 5,3 hab./km<sup>2</sup> et que la taille moyenne des villages est de : 37 hab. L'unité domestique – le ménage – et l'unité familiale coïncident, puisque 100% des ménages sont composés d'une seule unité familiale. La taille moyenne de cette unité familiale est de : 4,38 personnes.

## 2. LA FORMATION ATOLLIENNE DE ROWA

### *Formation*

Située au nord, à égale distance de Ureparapara, Motlav et Vanua-lava, cette formation atollienne est constituée d'un récif-barrière bien développé, délimitant un lagon peu profond – 1 à 10 mètres en moyenne – ayant grossièrement la forme d'un S orienté nord-est - sud-ouest. Localisés en bordure du récif, sur sa face est, émergent cinq îlots de sable corallien de quelques mètres d'altitude. Ils sont couverts d'une végétation dégradée mais dense, dominée par les vestiges d'une cocoteraie, totalement dégénérée. Le lagon est remarquablement poissonneux – et encore aujourd'hui utilisé en tant que tel.

### *Peuplement*

Les gens de Rowa, jouaient un rôle très particulier, dans l'économie traditionnelle de l'archipel. Leur système de production reposait sur la pêche, la collecte des crustacés et des coquillages et la fabrication de la monnaie. Leur adaptation propre était entièrement tournée vers l'exploitation du récif et du lagon. Ils se procuraient, par voie d'échange surtout à Vanua-lava, et Motlav, les taros et les ignames nécessaires à leur alimentation. Des relations matrimoniales étroites, notamment avec Ureparapara, constituaient le support naturel et indispensable à un large éventail de communications et d'échanges. Ils ne cultivaient pas de jardins<sup>37</sup>.

Aujourd'hui, à la suite d'une décision administrative, la population de Rowa, fut regroupée et installée sur l'île de Ureparapara, où elle disposait d'ailleurs de droits fonciers coutumiers. Cette mesure fut prise, à la suite d'un cyclone au cours duquel les îles Rowa, furent recouvertes totalement et dévastées par la mer. C'est sur l'île la plus au nord, celle qui a donné son nom à la formation atollienne toute entière, qu'était établie la population.

---

37. Cf. Montgomery, 1881 ; Armstrong, 1900 ; Coombe, 1911.

## Population

Nous ne possédons que fort peu d'estimations sur la population de Rowa, mais fait rare, elles sont congrues. On peut estimer son importance à un village de taille moyenne.

### La population de Rowa - (Tab. 5)

1886 .....	23 hab.	Coombe 1911
1895 .....	37 hab.	Report of the M.M.
1911 .....	35 hab.	Coombe 1911
1944 .....	20 hab.	Officiel

Du point de vue linguistique la langue parlée à Rowa, est proche du Motlav.

## 3. L'ILE DE VANUA-LAVA

### Formation

C'est en superficie la plus importante des îles Banks – mais non point la plus peuplée. De forme vaguement circulaire, Vanua-lava présente cependant une morphologie très complexe. L'île est formée d'un ensemble, où s'imbriquent des cônes volcaniques et des plateaux de laves et de tufs basaltiques. On y rencontre de profonds cratères, dont certains sont occupés par des lacs (autour du Suretamatai par exemple) ainsi que des solfatares et des sources chaudes.

Sur les versants et plateaux à faible pente Vureas, Vatrata au sud, Sola, Qañlan à l'est, les sols sont d'une fertilité moyenne. Jusqu'à 100 - 200 m, ils conviennent assez bien au cocotier, jusqu'à 300 m, ils sembleraient convenir mieux au cacaoyer et aux pâturages.

A moyenne altitude, entre 300 m et 500 m, les sols sont plus désaturés et acides, moins bien structurés et, de ce fait, plus pauvres et moins fertiles. Ils représentent une superficie importante, notamment sur les faces ouest et nord-ouest (Tigalga, Lovonovliv, Bek). Ces terres, aujourd'hui abandonnées, étaient autrefois utilisées pour les cultures vivrières, et pour certaines occupées par des groupes humains.

Sur les reliefs très disséqués, à forte pente, les sols rencontrés sont très variables, selon l'altitude d'une part, l'orientation (c'est-à-dire la pluviosité) d'autre part. Sur les versants à basse altitude, au sud et à l'est, on a des sols de fertilité moyenne. Par contre, au nord-ouest, les sols semblent très fertiles, point de vue qui rejoint l'appréciation autochtone en la matière.

Sur les versants d'altitude et les sommets, les sols présentent une fertilité très médiocre.

Enfin, les sols qui recouvrent la plate-forme littorale sont également de types et de fertilité très variés.

### Peuplement

L'implantation de l'habitat traditionnel était, pour une bonne part,



étroitement dépendant de ces conditions de relief et de sol. Répartis sur le pourtour de l'île, les villages occupaient, de préférence, les plateaux et les versants de basse altitude. Délaissant les bas-fonds et les marécages côtiers, mais limité en altitude par l'importance de la pluviosité et la pauvreté des sols, le peuplement s'étagait entre 50 m et 400 m d'altitude, réserve faite pour les îlots de Qakea et de Raveña, dont l'adaptation écologique était plus tournée vers la mer. Si le long de la côte ouest, l'habitat restait résolument à proximité du bord de mer, il en va différemment sur la côte est. Ici, la morphologie et l'importance du réseau hydrographique permettraient une colonisation plus en profondeur. Certains groupes, à vrai dire peu nombreux, s'étaient résolument installés dans des écosystèmes d'altitude. Ces terroirs, dont la population vivait de la culture du taro, taro sec et taro irrigué sur terrasses, ne disposaient pas de façade maritime, les plateaux côtiers étant occupés par d'autres groupes. Ces régions étant aujourd'hui totalement dépeuplées et inexploitées, il est difficile d'apprécier les conséquences de cette organisation de la côte est de Vanua-lava, qui constitue d'ailleurs, dans les îles Banks du nord, un exemple unique.

C'est en reprenant sur le terrain, le croquis laissé par Codrington<sup>38</sup> de la répartition des divers groupes linguistiques, que me fut confirmé cet étagement du peuplement. J'ai pu vérifier en remontant les pentes du Suretamatai, en partant tantôt de Qaŋlap, tantôt de Laŋetap, les vestiges d'anciens sites, et les restes de tarodières irriguées, aménagées en terrasses. Les *gamal* autour desquels se groupaient les villages, étaient dispersés et souvent très éloignés les uns des autres. Au dire des informateurs : ils formaient de très petites unités, bien souvent limitées à une ou deux familles. On peut d'ailleurs, aujourd'hui encore, constater cette faiblesse démographique pour les villages qui n'ont pas subi les effets d'une tendance au regroupement de l'habitat.

Actuellement, la population de Vanua-lava s'est regroupée, dans sa quasi-totalité, dans la région sud et sud-ouest de l'île. Trois gros villages – Levetiboso, Vatrata, Wasaga – comptent à eux seuls, près des 2/3 de la population totale de l'île. Cette situation actuelle reflète la double dépendance dans laquelle se situe la population contemporaine. D'une part, l'agriculture commerciale, le transport et le séchage du copra, privilégie les sites où il est possible de constituer une importante cocoteraie, d'autre part, la nécessité de développer les communications avec l'extérieur, implique la présence à proximité du site villageois, d'un mouillage convenable. Les seules contraintes dues aux transformations sociales et économiques, ne suffisent pas à justifier du mouvement de la population et de sa relocation actuelle. L'action administrative et l'action missionnaire se sont exercées dans le même sens. D'autre part, au début du siècle, des zones importantes (Sola, Qakea) ont été aliénées sur le plan foncier. De plus, certains groupes Nawono par exemple, faibles démographiquement, se sont éteints dès les débuts de la colonisation européenne. Les conséquences de la dépopulation de l'île sur son organisation traditionnelle, ont été plus marquées ici qu'ailleurs.

### *Population*

Pour une superficie de 343 km<sup>2</sup>, la population de Vanua-lava comptait en

---

38. Cf. Codrington, 1885.

1967 : 747 hab., soit une densité moyenne de 2,2 hab./km<sup>2</sup>. Ce chiffre doit être ramené à 688 hab., pour ne tenir compte que de la population mélanésienne. L'île en comptait : 969 en 1979<sup>39</sup>.

**Recensement de la population de Vanua-Lava par localités - (Tab. 6)**

<i>Villages</i>	<i>Année 1967</i>	<i>Année 1979</i>
Qañlap .....	20	44
Port-Patteson .....	66	0
Sola .....	19	43
Mosine .....	123	122
Kerepeta .....	34	50
Wasaga .....	88	128
Levetiboso .....	261	334
Vatrata .....	92	188
Qakea .....	52	60
<b>Total</b> .....	<b>747</b>	<b>969</b>

D'après les données du recensement de 1967, la taille moyenne des communautés résidentielles est de 95 habitants.

L'unité domestique et l'unité familiale coïncident dans 83 % des cas. 10 % sont constituées de 2 familles ; 3 % de 3 familles ; 5 % sont le fait d'individus isolés.

La taille moyenne des unités familiales, d'après les données du recensement est de : 4,36 personnes.

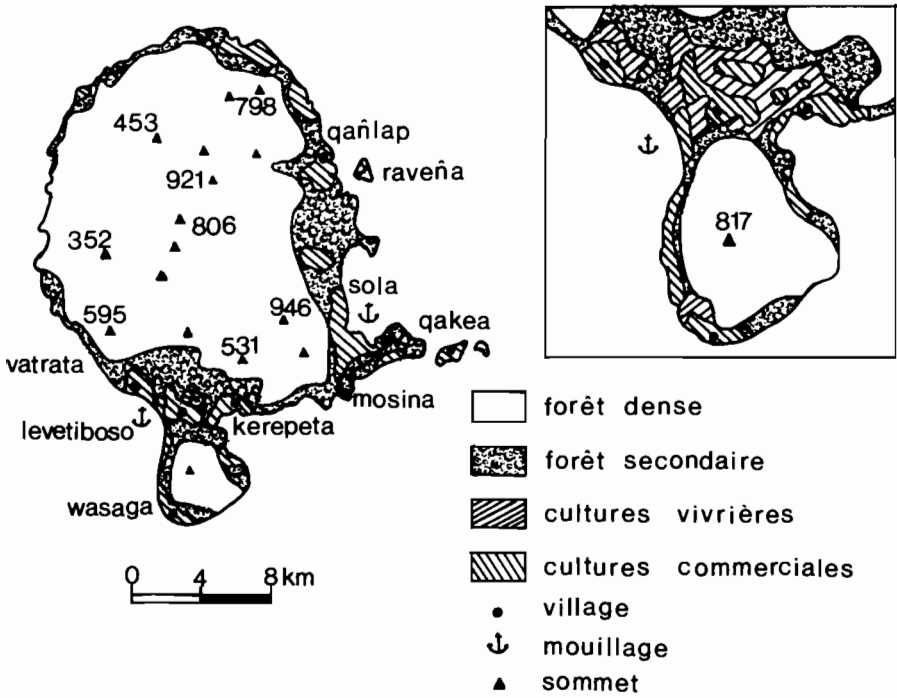
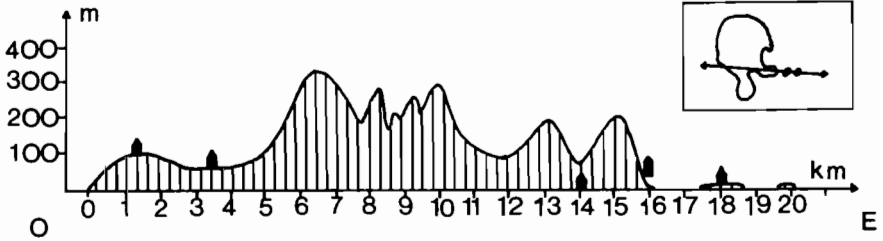
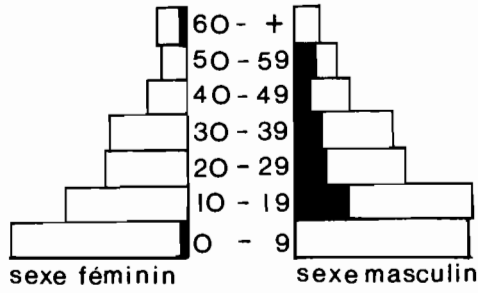
L'examen de la pyramide des âges accuse un sex-ratio au net avantage des hommes : 127 h. pour 100 f. La tendance constatée pour Ureparapara est ici encore plus accentuée.

La population reste très jeune, la classe d'âge 0-14 ans représentant 41 % de la population, mais sa structure est mieux équilibrée.

**Expression de la population active de Vanua-Lava par rapport à la population totale - (Tab. 7)**

	<i>Hommes</i>	<i>Femmes</i>	<i>Total</i>
<i>Enfants</i> (6-15) .....	148	134	282
<i>Adultes</i> (15-30) .....	113	81	194
(30-45) .....	75	56	131
(45-60) .....	32	22	54
<i>Vieillards</i> (+ 60) .....	17	10	27
<b>Total</b> .....	<b>375</b>	<b>303</b>	<b>688</b>

39. Les sources utilisées sont les mêmes que pour l'île de Ureparapara.



L'île de Vanua-Lava - (Fig. 4)

La population âgée de 15 ans et plus, originaire de Vanua-lava, mais qui n'y résidait pas à la date du recensement, représente 18 % de la population résidente du même âge. Ces migrants sont pour 49 % des hommes, pour 51 % des femmes. Parmi ces migrants, 33 % étaient décomptés dans les îles Banks même. Cette population se répartissait de la façon suivante :

<i>Santo</i> .....	41 %
<i>Gaua</i> .....	10 %
<i>Qakea</i> .....	10 %
<i>Vate</i> .....	8 %
<i>Maewo</i> .....	7 %
<i>Ureparapara</i> .....	6 %
<i>Pentecôte</i> .....	4 %
<i>Mota</i> .....	3 %
<i>Merlav</i> .....	3 %
<i>Aoba</i> .....	3 %
<i>Torrès</i> .....	3 %
<i>Merig</i> .....	1 %
<i>Malekula</i> .....	1 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

L'émigration sur Santo, que l'on retrouve ici comme pôle urbain privilégié, sur Gaua et sur Qakea, est en grande partie due au fait que ces trois îles offrent des possibilités d'embauche, principalement comme manœuvre sur plantation.

A Vanua-lava, cette émigration est plus que compensée, par le flux d'immigration. L'île tend à importer de la population, en provenance notamment des îles avoisinantes plus densément peuplées : Mota et Motlav.

La population résidente, qui se déclare non originaire de l'île, âgée de 15 ans et plus, atteint la valeur remarquable de 35 % de la population résidente du même âge. 80 % de ces immigrants proviennent des îles Banks. 68 % sont des hommes, 32 % des femmes.

Sa répartition détaillée en fonction de l'île d'origine se présente ainsi : originaires de :

<i>Motlav</i> .....	35 %
<i>Mota</i> .....	25 %
<i>Merlav</i> .....	12 %
<i>Santo</i> .....	8 %
<i>Torrès</i> .....	5 %
<i>Ureparapara</i> .....	4 %
<i>Aoba</i> .....	3 %
<i>Merig</i> .....	2 %
<i>Gaua</i> .....	1 %
<i>Pentecôte</i> .....	1 %
<i>Ambrym</i> .....	1 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

Rapporté à la population active, le taux global d'immigration est de l'ordre de 15 %.

#### 4. L'ILE DE MOTA

##### *Formation*

De forme circulaire, Mota a l'apparence d'un chapeau ou d'un pain de sucre, ce qui lui valut son nom de Sugarloaf Island. Cette île assez ancienne est formée en sa partie centrale d'un cône volcanique à deux sommets Tawelava entourée d'une plate-forme récifale surélevée à une altitude d'environ 40 m à 90 m au-dessus du niveau de la mer. On passe sans transition du plateau au bord de mer par une falaise abrupte, sauf en quelques points de la côte ouest, région de Veverau. Le récif côtier est, de ce fait, quasiment inexistant et la côte dépourvue de plage littorale est constamment battue par la houle, ne présentant pour ainsi dire pas de possibilité de mouillage pour les bateaux.

Le cône volcanique culmine à 411 m et présente un relief accentué. Dans sa partie ouest, le plateau est entaillé de « creek » profonds.

Sur la terrasse littorale, on trouve des sols évolués, très fertiles. De même sur la terrasse de piémont, les sols sont assez bien structurés et fertiles. Sur les pentes du cône volcanique, les sols bruns peu évolués d'érosion sont également riches et fertiles<sup>40</sup>.

Ces caractères pédologiques, d'où il résulte que la quasi-totalité de l'île est couverte de sols possédant une bonne fertilité, mais surtout une polyvalence sur le plan agronomique, confèrent à la carte d'utilisation du sol, un aspect un peu particulier. Cocoteraies et cultures vivrières sont à Mota, totalement imbriquées, suivant une logique de répartition commandée par les seules relations foncières, là où en d'autres îles, notamment à Motlav, ces cultures sont spatialement nettement séparées, l'extension de la cocoteraie en bord de mer ayant repoussé en altitude les cultures vivrières. Les gens des Banks, dans leur système traditionnel de connaissance, possèdent une bonne appréciation non seulement de la fertilité relative des sols, mais de leur valeur fonctionnelle sur le plan agronomique. Dans la langue, ce savoir se traduit par une taxonomie des sols qui tient compte tout à la fois de leur nature, de leur couleur, de leur homogénéité.

##### **Taxonomie des sols aux Iles Banks - (Tab. 8)**

###### *Mota*

*tano avuava* :  
terre glaiseuse, argileuse,  
collante

*tano mormor* :  
boue

*tano garo* :  
terre sèche, argileuse,  
dure, et compacte

*tano maran* :  
terre non fertile

###### *Motlav*

*nevitán natanen* :  
terre brune et rougeâtre

*nevitán lawlaw* :  
terre rouge

*nevitán legleg* :  
terre volcanique noire

*nevitán hile* :  
terre sableuse

40. Cf. Quantin, 1969.

## *Mota*

*tano meamea* :  
terre rouge

*tano pul* :  
terre brun rougeâtre,  
volcanique

*tano one* :  
terre sableuse.

## *Motlav*

*nevitán natale* :  
boue

*nevitán nebej* :  
boue

*nevitán nevet* :  
terre pierreuse

*nevitán maltow* :  
terre infertile

## *Peuplement*

Le peuplement est établi sur la plate-forme récifale soulevée. Villages et hameaux se distribuent tout autour de l'île, comme il en fut de tout temps. C'est un fait remarquable que l'habitat ait conservé à Mota sa localisation d'origine – c'est-à-dire pré-européenne. Ce fait est apparent lorsque l'on confronte la carte dressée par Codrington en 1891<sup>41</sup>, des districts de Mota, à celle qui positionne les villages d'aujourd'hui. L'enquête de terrain a cependant fait apparaître que les principaux sites villageois se déplaçaient tous les 30-40 ans environ en raison du ravinement et des dégradations consécutives à une permanence trop prolongée de l'habitat. Cependant, cette rotation des emplacements s'effectue toujours dans une aire très réduite, celle qui correspond à la notion, d'ailleurs très floue, du district. Le choix du nouvel emplacement, ainsi que la décision de mutation dépendent des relations de pouvoir du moment. Il en est, dans une certaine mesure de même du degré de concentration ou de dispersion des maisonnées, dont l'intégration en une unité sociale, politique, économique constitue le village. Nous y reviendrons plus loin.

Du point de vue linguistique, Mota est une île homogène, bien que la langue présente des variations dialectales sensibles. Sa langue fut longtemps celle utilisée par la Melanesian Mission dans son entreprise de christianisation et d'éducation.

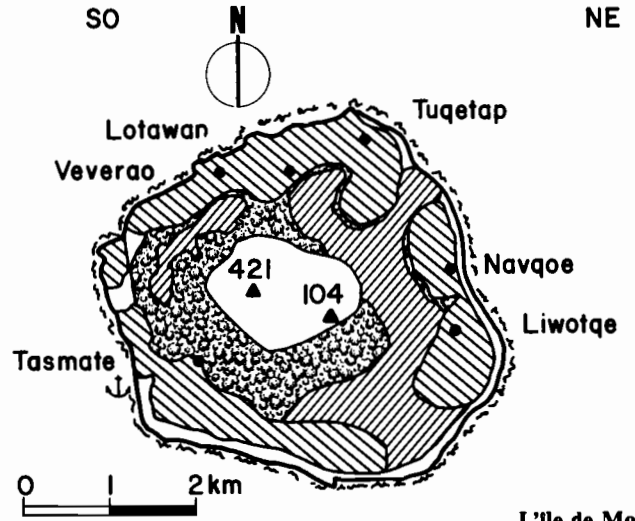
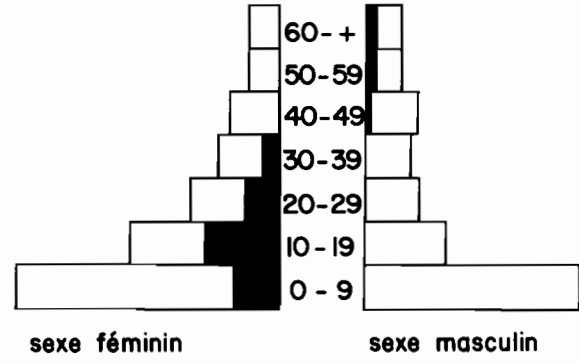
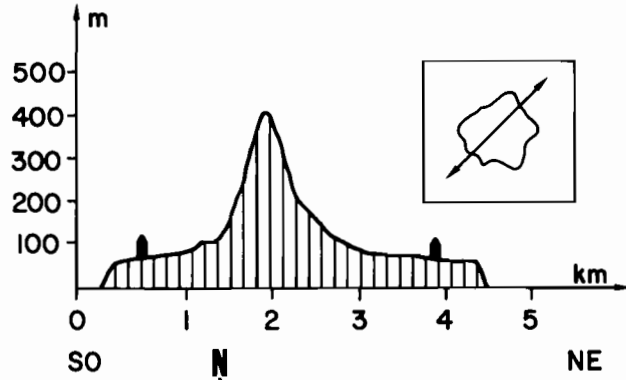
## *Population*

La population de l'île a considérablement fléchi dans la première moitié du siècle et la reprise est lente, bien que depuis les dix dernières années elle ait une nette tendance à retrouver son équilibre.

Au recensement de 1967, Mota comptait 269 hab., tous d'origine ni-Vanuatu ; elle en comptait 800 en 1896<sup>42</sup>. Au recensement de 1979, la population s'élevait à : 424 habitants.

41. Cf. Codrington, 1891.

42. Cf. Fox, 1958 ; Report of the Melanesian Mission.



- forêt dense
- forêt secondaire
- cultures vivrières
- cultures commerciales
- village
- mouillage
- sommet

L'île de Mota - (Fig. 5)

**Recensement de la population de Mota  
par localités<sup>43</sup> - (Tab. 9)**

<i>Villages</i>	<i>Année 1967</i>	<i>Année 1972</i>	<i>Année 1979</i>
Veveao .....	59	75	63
Lotawan .....	55	74	91
Tuqetap .....	63	78	76
Navqoe .....	31	38	60
Liwotqe .....	33	53	63
Tasmate .....	28	70	71
<b>Total</b> .....	<b>269</b>	<b>383</b>	<b>424</b>

Avec une superficie totale de 9,5 km<sup>2</sup>, Mota atteint la densité relativement élevée de : 28,3 hab./km<sup>2</sup>.

La taille moyenne des hameaux est de l'ordre de : 8 hab., celle des quartiers dans les villages, de l'ordre de 25 hab., quant aux unités sociales de regroupement, les villages proprement dits, ils atteignent une taille de : 50 hab. en moyenne.

L'unité domestique et l'unité familiale coïncident dans : 90% des cas. Dans 9% des cas, elle compte deux unités familiales, et dans 1% des cas, trois ou plus.

La taille moyenne de l'unité familiale est de : 4,56 personnes.

La pyramide des âges indique un sex-ratio au net avantage des femmes. On note ici une situation exactement inverse de celle constatée pour les deux îles précédentes, puisque l'on obtient : 79 h. pour 100 f.

L'extrême jeunesse de la population est ici encore plus affirmée, alors que la population active tombe à 41%. Le déficit est surtout marqué pour les hommes et dans les classes d'âge 20-40 ans. La pyramide des âges dont la courbe est particulièrement irrégulière, porte encore témoignage des avatars subis par la démographie, et de l'importance actuelle de l'émigration.

**Expression de la population active de Mota  
par rapport à la population totale - (Tab. 10)**

	<i>Hommes</i>	<i>Femmes</i>	<i>Total</i>
<i>Enfants</i>			
(0-15) .....	64	78	142
<i>Adultes</i>			
(15-30) .....	15	35	50
(30-45) .....	14	17	31
(45-60) .....	17	14	31
<i>Vieillards</i>			
(+ 60) .....	9	6	15
<b>Total</b> .....	<b>119</b>	<b>150</b>	<b>269</b>

43. Les sources utilisées sont les mêmes que pour les îles précédentes, sauf pour l'année 1972, où les données ont été recueillies par l'auteur.



La population âgée de 15 ans et plus, originaire de Mota, mais qui n'y résidait pas à la date du recensement représente – chiffre étonnant – 70 % de la population résidente du même âge. 75 % de cette population était établie dans les îles Banks. Les hommes comptaient pour 64 % et les femmes pour 36 %. De façon détaillée, elle se répartit ainsi :

<i>Vanua-lava</i> .....	40 %
<i>Qakea</i> .....	25 %
<i>Santo</i> .....	20 %
<i>Motlav</i> .....	6 %
<i>Gaua</i> .....	4 %
<i>Maewo</i> .....	3 %
<i>Aoba</i> .....	1 %
<i>Vate</i> .....	1 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

La densité importante de l'île et la difficulté d'y développer une agriculture commerciale sont sans aucun doute parmi les facteurs les plus déterminants de cette émigration importante. Elle est essentiellement dirigée vers la côte est de Vanua-lava.

Cette émigration n'est que très faiblement compensée par l'immigration, dont la part la plus importante revient à Merlav, île encore plus densément peuplée et où se pose un problème quasiment vital.

La population résidente, âgée de 15 ans et plus, qui se déclare non originaire de l'île ne compte que pour 12 %. La moitié – 53 % – provient des îles Banks. Pour 53 % elle se compose d'hommes, pour 47 % de femmes. Sa répartition en fonction de l'île d'origine se présente ainsi :

<i>Merlav</i> .....	25 %
<i>Pentecôte</i> .....	15 %
<i>Motlav</i> .....	13 %
<i>Vanua-lava</i> .....	13 %
<i>Aoba</i> .....	13 %
<i>Merig</i> .....	7 %
<i>Torrès</i> .....	7 %
<i>Divers</i> .....	7 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

Rapporté à la population active, on peut évaluer le taux global d'émigration à près de 50 %, ce qui est considérable. Apparemment la natalité qui semble en net progrès, devrait toutefois permettre un fléchissement rapide de ce pourcentage.

## 5. L'ÎLE DE MOTLAV

### *Formation*

Elle longiforme, orientée sud-ouest/nord-est, dont l'apparence a pu évoquer celle d'une selle anglaise – d'où sa dénomination de Saddle Island –

Motlav a une superficie de 35,1 km<sup>2</sup>. Elle également de formation volcanique, mais d'origine plus ancienne, elle possède une structure morphologique assez élaborée. Elle s'ordonne autour d'un complexe volcanique ancien, fait, en sa partie centrale, de plusieurs petits cônes à fort relief (Wilgol, Lebermelegleg, Vetman, Vetug, Wornel, Wulsimitintin) plus érodé dans la partie est. L'île culmine à 411 m. Les extrémités est et ouest forment d'assez vastes terrasses sédimentaires.

Les sols sont très diversifiés, en raison de la complexité des roches et des formes de relief<sup>44</sup>. Schématiquement, on peut considérer quatre types de formation :

- La plate-forme littorale dont les sols sont assez fertiles mais susceptibles de s'épuiser rapidement.

- Les terrasses sédimentaires, aux sols riches et fertiles. D'une altitude de 20 à 50 m, ces plateaux étaient la zone traditionnellement privilégiée pour les cultures et l'habitat. Ils sont actuellement en partie occupés par la cocoteraie.

- Les versants volcaniques à faible pente. Ils portent des sols profonds et évolués se rattachant à deux types de fertilité inégale. Cette différence est recoupée par la nomenclature des sols en Motlav.

- Les versants volcaniques à forte pente portent des sols peu évolués d'érosion sur laves basaltiques couverts par la forêt tropicale humide naturelle. Ils n'ont jamais été le lieu d'une occupation par l'homme, ni même de défrichements. Cependant, on utilise de temps à autre, pour la culture du taro, les poches de terre prise entre les blocs de laves.

### *Peuplement*

A Motlav, l'occupation du sol était très directement conditionnée par le relief et la fertilité, ainsi qu'en témoigne la localisation restituée des anciens habitats. Originellement, les villages étaient dispersés tout autour de l'île et sur sa périphérie, ainsi que sur l'îlot de Rah.

La situation contemporaine est loin de refléter cette disposition. Pour des raisons historiques, toute la population de Motlav, à l'exclusion du petit village de Valuwa, s'est concentrée en cinq gros villages, entourés de quelques hameaux satellites, localisés sur le plateau ouest, région privilégiée par son exposition abritée et sa convenance au développement des cocoteraies. Par contre-coup, les cultures vivrières ont été de plus en plus rejetées, vers l'autre extrémité de l'île, à quelque trois ou quatre heures d'une marche difficile. On observe actuellement sur cette île, au prix d'une transformation profonde des modes d'adaptation de l'homme à son écologie, une intégration de plus en plus complète – et sans doute irréversible – à l'économie marchande dominante, et aux contingences qu'impose, à la vie quotidienne des gens de Motlav, cet engagement. La dynamique sociale et économique contemporaine qui en est la traduction, les conflits, les tensions, les innovations, les réussites et les échecs, estompent quelque peu les références à l'organisation sociale coutumière comme norme et discours justificatif de l'ordre vécu, lors même que se met en place un système de rapports de pouvoir et une idéologie d'un autre ordre. Aussi, les données

---

44. Cf. Quantin, 1969.

d'observation empiriques sont-elles ici plus délicates à interpréter et en apparence moins cohérentes que dans l'île voisine de Mota, par exemple.

S'il convenait en toute honnêteté de préciser ce point, il n'est pas essentiel quant à l'enjeu de notre propos. Dans l'organisation des villages actuels en quartier, dans l'histoire résidentielle et foncière des familles, ainsi que dans tous les petits événements de la vie quotidienne, la logique des structures traditionnelles affleure constamment, même si l'image qu'en restitue notre désir d'explicitation est quelque peu anamorphosée.

C'est ainsi qu'il est possible de se faire une idée assez cohérente, du peuplement originel de Motlav, en localisant à partir des traditions familiales les divers *gamal* et en évaluant leur importance relative.

On peut résumer les processus qui ont abouti, en transformant les implantations originelles, au regroupement actuel. En premier lieu, et ceci semble s'être produit relativement tôt, le district de Bun s'est dépeuplé. Une partie des habitants s'est déplacée vers le district de Valuwa, l'autre, vers Motlav en suivant la côte nord-est par étapes successives. Ce faisant, les anciens villages, implantés plus en altitude, sont descendus vers la plateforme littorale. A partir de la fin du siècle dernier, le district de Valuwa, qui, au dire des informateurs, était surpeuplé, s'est progressivement, mais l'espace de quelques années, quasiment vidé de sa population. Les épidémies qui se sont répandues à la suite des premiers contacts, en sont la cause originelle, bien que les meurtres et les guerres entre villages qui s'en sont suivies ont largement contribué à cette dépopulation<sup>45</sup>. En effet, les morts par épidémies furent attribués à la magie maléfique de tel ou tel groupe voisin ; la vengeance était alors de rigueur. Le climat de méfiance et la tension entre les *gamal* étaient tels que certaines familles ont commencé à émigrer, mettant à profit leurs relations parentales ou matrimoniales avec le district ouest. L'amorce de ce mouvement, qui est allé en s'accélégrant, a contribué à l'implantation provisoire sur la côte sud, traditionnellement moins peuplée, de quelques villages. C'est de cette époque que datent les premières impulsions données à la fabrication du corps et à la mise en culture des premières cocoteraies d'importance. Cette innovation, dans le domaine de l'économie, a accéléré le mouvement de la population vers le plateau de Motlav.

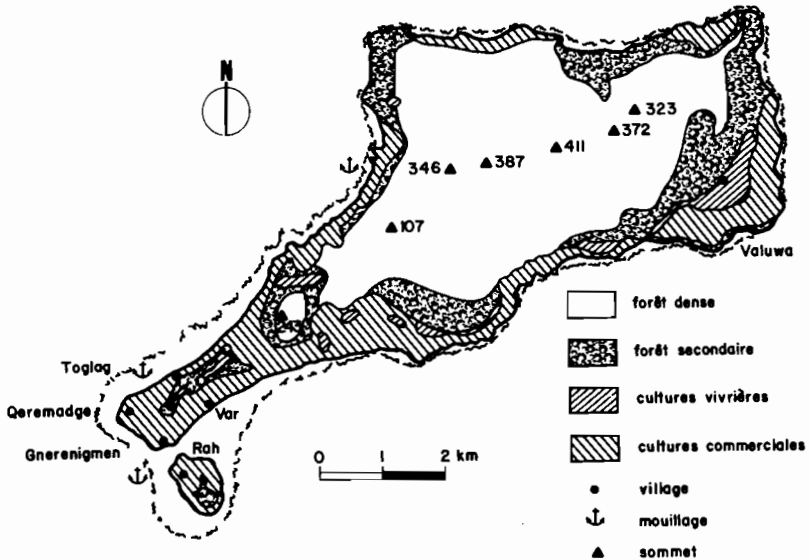
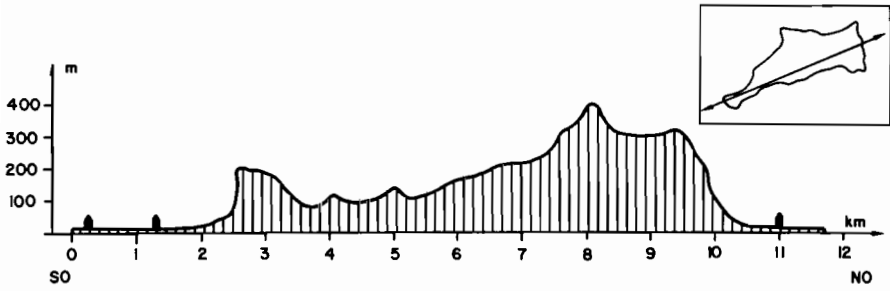
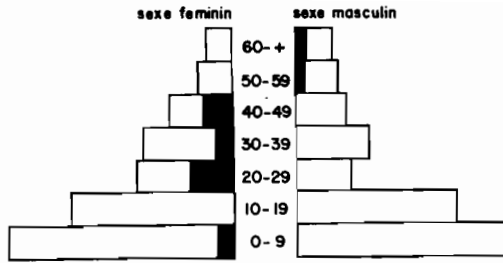
L'on assiste aujourd'hui à l'amorce d'un mouvement opposé qui tend à recoloniser des surfaces laissées plus ou moins à l'abandon pendant près d'un siècle. Ce mouvement de la population de Valuwa a rencontré, vers 1910-1930, un mouvement migratoire en provenance de Gaua, alors ravagée par les guerres tribales, ce qui nous donne les trois composantes principales du peuplement actuel.

### *Population*

Au recensement de 1967, la population de Motlav atteignait 816 personnes, dont 808 mélanésiens. C'est cette dernière population qui nous servira de référence. Elle atteignait 1 142 personnes en 1979.

---

45. Cf. Informateurs J.Y. et M. de Gnerenigmen.



L'île de Motlav - (Fig. 6)

**Recensement de la population de Motlav par localités<sup>46</sup> - (Tab. 11)**

<i>Villages</i>	<i>Année 1963</i>	<i>Année 1967</i>	<i>Année 1979</i>
Rah .....	158	124	172
Gnerenigmen .....	193	192	287
Var .....	145	163	287
Toglag .....	186	163	220
Qeremagde .....	132	136	143
Valuwa .....	32	38	33
<b>Total .....</b>	<b>846</b>	<b>816</b>	<b>1 142</b>

D'après les données de 1967, la densité de Motlav est de : 23,2 hab./km<sup>2</sup>. Encore que si l'on considère la densité partielle de la zone habitée, cette valeur est très nettement supérieure.

La taille moyenne des agglomérations résidentielles est de 116 habitants.

L'unité domestique et l'unité familiale coïncident dans : 83 % des cas. Dans 13 % des cas, l'unité domestique compte deux unités familiales et dans 4 % des cas, elle en compte trois.

La taille moyenne de l'unité familiale est de : 4,86 personnes, un peu supérieure à la moyenne pour l'archipel.

La pyramide des âges montre, tout comme pour Mota, un sex-ratio, à l'avantage des femmes, puisque l'on compte : 88 h. pour 100 f. Ici aussi la population est extrêmement jeune, ce qui semble dû à la fois à l'accroissement de la natalité et à une forte émigration des adultes jeunes. La classe d'âge 0-14 ans représente la moitié de la population – 49 % – alors que la population active ne compte que pour 46 %. Par ailleurs, la pyramide des âges a une courbure assez régulière.

**Expression de la population active de Motlav  
par rapport à la population totale - (Tab. 12)**

	<b>Hommes</b>	<b>Femmes</b>	<b>Total</b>
<i>Enfants</i> (0-14) .....	195	200	395
<i>Adultes</i> (15-29) .....	59	98	157
(30-44) .....	57	70	127
(45-59) .....	46	46	92
<i>Vieillards</i> (60 et +) .....	22	15	37
<b>Total .....</b>	<b>379</b>	<b>429</b>	<b>808</b>

La population de 15 ans et plus, originaire de Motlav, mais qui ne résidait pas dans l'île à la date du recensement, représente : 39 % de la population résidente du même âge. Pour 67 %, elle se compose d'hommes et pour 37 % de femmes. 40 % de cette population était établie dans les îles Banks.

46. Les sources utilisées sont les mêmes que précédemment.

Sa répartition géographique détaillée se présente ainsi :

<i>Santo</i> .....	34 %
<i>Vanua-lava</i> .....	32 %
<i>Aoba</i> .....	12 %
<i>Vate</i> .....	6 %
<i>Marins</i> .....	6 %
<i>Ureparapara</i> .....	3 %
<i>Mota</i> .....	2 %
<i>Pentecôte</i> .....	2 %
<i>Malekula</i> .....	1 %
<i>Banks sud</i> .....	1 %
<i>Divers</i> .....	1 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

Cette émigration est essentiellement dirigée vers les secteurs qui offrent des possibilités d'emploi : plantations, zones urbaines. Le sondage que j'ai effectué en 1972 en zone urbaine<sup>47</sup> m'a permis de constater que les Motlav avaient une tendance marquée à s'orienter vers des emplois permanents et relativement plus qualifiés : contremaîtres, marins, employés de commerce, etc.

Si l'on s'en réfère aux déclarations des individus, la population de 15 ans et plus, résidente non originaire, est loin de compenser cette émigration. Elle ne compte que pour 6%. Pour 42%, elle est originaire des îles Banks ; les hommes comptent pour 46% et les femmes 54%. Je dois ici faire remarquer que les données du recensement me paraissent quelque peu biaisées. L'inventaire généalogique fait apparaître une immigration par le jeu des mariages qui me semble en pourcentage plus importante. L'île de Motlav est depuis longtemps importatrice de conjoints, et notamment d'hommes qui y acquièrent, par l'intermédiaire de leurs épouses, l'usufruit des droits fonciers que celles-ci transmettent. Ces familles, installées à demeure dans la vie de l'île, ont une tendance marquée à faire oublier leur origine étrangère.

De façon détaillée, on obtient la répartition géographique suivante :

<i>Mota</i> .....	23 %
<i>Merlav</i> .....	21 %
<i>Pentecôte</i> .....	16 %
<i>Torrès</i> .....	12 %
<i>Aoba</i> .....	8 %
<i>Santo</i> .....	8 %
<i>Vate</i> .....	8 %
<i>Ambrym</i> .....	4 %
<b>Total</b> .....	<b>100 %</b>

Rapporté à la population active, on peut évaluer le taux global d'émigration à 30%.

47. Cf. Vienne, 1972.

## 6. LES ILOTS DE RAVEÑA ET DE QAKEA

Raveña est un îlot de la côte est de Vanua-lava, situé en face de Qaŋlap, à l'embouchure de la rivière dite des crocodiles, et dont les gens de Motlav revendiquent actuellement la propriété. Autrefois, Raveña était peuplé et entretenait des relations étroites avec les districts de Tolav, Alo-tequel, Nawono, sur Vanua-lava, et le district de Motlav sur l'île du même nom<sup>48</sup>. On peut supposer, vu l'importance du récif et des hauts-fonds qui entourent l'île, que sa population comme celle de Rowa ou de Qakea était tournée vers la pêche, la collecte des coquillages et la fabrication de la monnaie. Mais je n'ai pu acquérir sur ce point aucune certitude.

Qakea et sa voisine Nowela sont deux petits îlots coralliens, entourés d'un vaste platier qui découvre à marée basse. Qakea est séparé de Vanua-lava par un étroit et profond chenal. Aliénée à la colonisation européenne, l'île est aujourd'hui entièrement occupée par une plantation de cocotiers. Il est difficile d'évaluer avec exactitude son rôle et son importance sur le plan traditionnel. Qakea présente une affinité culturelle évidente avec Mota d'une part et la côte sud de Vanua-lava d'autre part. L'île fait l'objet de revendications foncières qui se fondent sur ces anciennes relations.

## IV – SIMILITUDE ET DIVERSITÉ DES ÉCOSYSTÈMES INSULAIRES

L'homogénéité apparente du milieu naturel tend à masquer la diversité réelle des écosystèmes insulaires. Il est possible d'ordonner cette diversité autour de trois modèles d'adaptation à l'environnement. L'interdépendance qui résulte de leur complémentarité sous-tend la logique économique des échanges traditionnels entre les groupes humains.

J'examinerai successivement, dans cette perspective :

- les terroirs côtiers occupant les plates-formes littorales,
- les terroirs d'altitude,
- l'occupation des îlots coralliens.

Nous verrons de par leur répartition et leur importance relative, que si dans les conditions de l'économie et de la société traditionnelles, ils sont complémentaires, ils sont loin d'être équivalents. C'est aux terroirs côtiers occupant les plates-formes littorales, que vont tous les avantages. Les groupes intégrés dans cet écosystème ont une capacité d'autosubsistance plus grande, qui leur a conféré, devant l'événement naturel ou historique, une meilleure plasticité, d'où une plus grande adaptabilité.

### I. LES ÉCOSYSTÈMES DU LITTORAL ET LES TERROIRS CÔTIERS

De loin, ils constituent les conditions dominantes, typiques du mode d'occupation du sol des insulaires des îles Banks. Le terroir de Vatrata sur l'île de Vanua-lava en fournit un excellent exemple.

---

48. Cf. Informateur M. de Gnerenigmen.

## Configuration écologique

On peut en dresser le type, par référence aux variables les plus déterminantes que la présentation des îles, dans leur singularité, nous a permis de mettre en évidence.

### - Localisation :

Indépendante de l'orientation, avec cependant une tendance à privilégier les côtes abritées des vents dominants. La configuration du relief est ici le facteur déterminant. Ces terroirs occupent de préférence les terrasses d'altitude et les bas-versants à faible pente ; parfois aussi les plateaux du piémont (Mota). Les côtes nord et nord-est de Motlav, la côte ouest de Vanua-lava, la côte nord-ouest de Mota, la côte nord-ouest de Ureparapara, sont les zones de peuplement traditionnellement les plus importantes et les plus denses relevant de ces écosystèmes.

### - Altitude :

Rarement inférieure à 20 m, elle ne dépasse jamais 150 m à 200 m. La plate-forme littorale ouest de Motlav nous donne l'exemple d'une adaptation intermédiaire entre les écosystèmes du littoral et ceux des îlots coralliens.

### - Pluviométrie :

3 à 4 mètres en moyenne par année. Régulièrement répartie sur l'année avec une période plus sèche en juillet-août.

### - Ensoleillement :

Le ciel est généralement nuageux à très nuageux en toute saison. Évaluée à 5,8 octa sur 10 années à Port-Patteson<sup>49</sup> ce qui représente en moyenne un ciel aux 3/4 couvert.

### - Évaporation :

Elle est très moyenne, même pendant la courte saison sèche. L'humidité relative de l'air est de 83% en moyenne, avec des variations annuelles de faible amplitude - 79% à 86%. L'évaporation est sans doute plus importante sur les versants orientés franchement à l'ouest.

### - Fertilité :

Les sols sont le plus souvent d'un type brun, brun-rouge ferrallitiques, évolués et humifères, qualités qui leur confèrent une fertilité élevée.

### - Végétation :

Ici domine ce que j'ai précédemment décrit comme formation végétale n° 3.

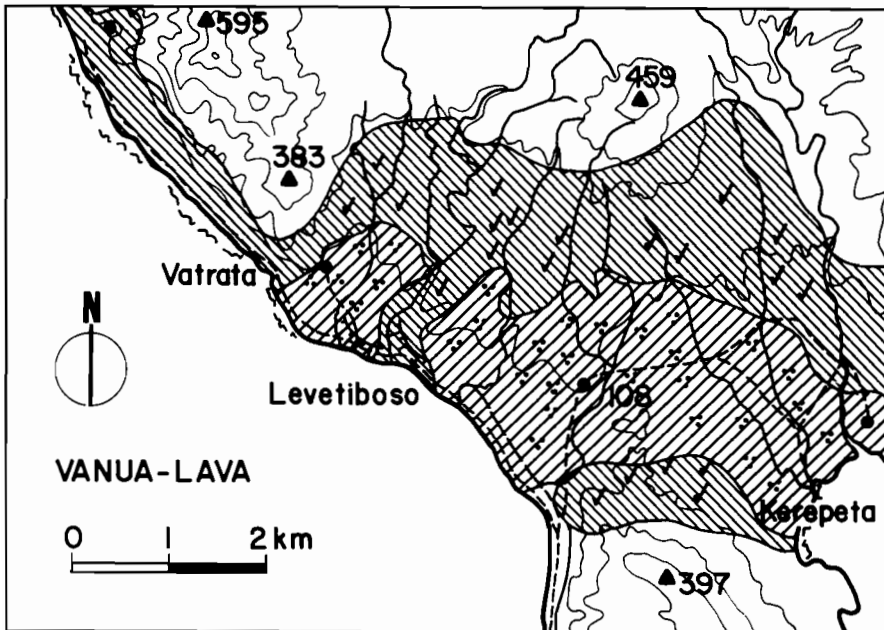
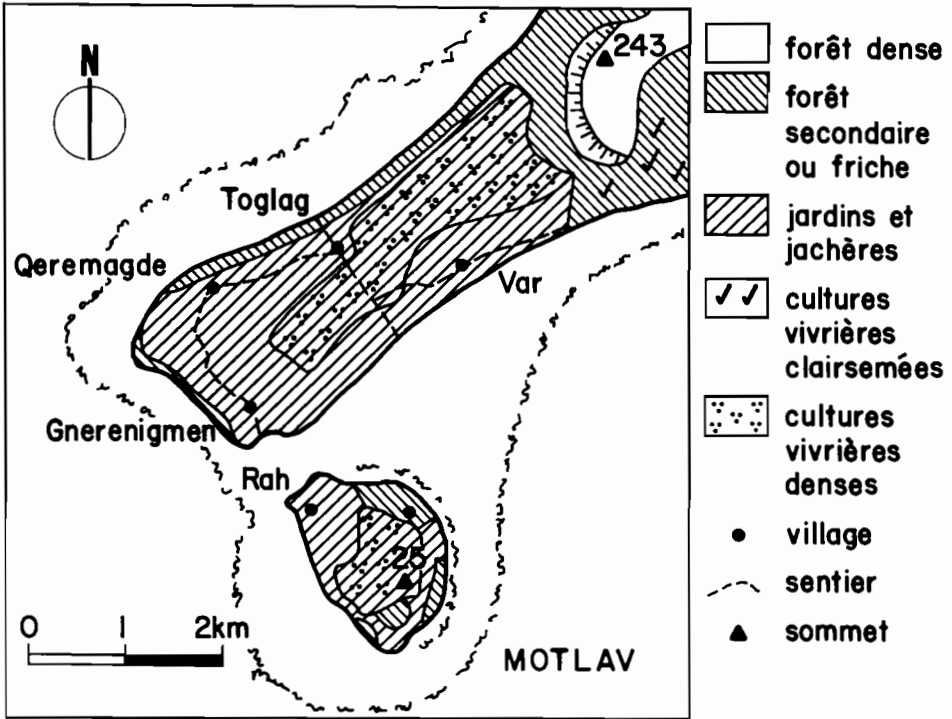
## Complexe agricole

Le système agricole est dominé par la culture de l'igname dont la croissance conditionne le cycle annuel des activités du groupe. A la culture de l'igname est associée celle de la banane et du taro de culture sèche. Secondairement et d'importance variable selon les terroirs, l'arbre à pain, les *navele* (*Barringtonia excelsa*) les *nangai* (*Canarium sp.*) et le cocotier sont

---

49. Cf. I.R.H.O., 1969.





Configurations écologiques et types d'occupation du sol aux îles Banks - (Fig. 7)

intégrés à ce complexe horticole. Récemment la patate douce et le manioc y ont trouvé leur place.

Dans ces terroirs, l'agriculture est relativement sédentarisée avec une rotation dans l'utilisation des terres par mise en jachère à longue révolution. Après défrichement et brûlis, le sol est mis en culture pour une ou deux années, puis laissé en jachère pendant 10 à 12 ans, avec cependant le maintien pendant les premières années des cultures fruitières et arbustives.

### *Économie*

Elle est centrée sur l'horticulture vivrière, l'élevage des cochons – pour des fins à vrai dire plus cérémonielles que nutritives – et dans une mesure moindre de la volaille.

Chasse, pêche et collecte sont des activités plus occasionnelles, plus tournées vers la recherche de matières premières pour l'artisanat que vers la satisfaction de besoins alimentaires.

Les terroirs aménagés dans ces écosystèmes jouissent d'un bon équilibre, où les risques de restrictions saisonnières sont assez négligeables. Ils peuvent supporter une densité de population relativement importante, surtout lorsqu'ils disposent de la possibilité d'aménager des tarodières irriguées, limitée toutefois par la disponibilité foncière, vu le système de culture. La région de Leveti-boso actuellement, sur Vanua-lava en montre l'évidence, tout comme anciennement le plateau de Valuwa sur Motlav.

Les terroirs côtiers, bien que toujours situés en retrait du bord de mer, n'en sont jamais très éloignés.

Ils bénéficient toujours d'un accès à la façade maritime d'où une possibilité de diversifier leurs communications et leurs échanges. De façon symétrique, ils disposent d'une égale ouverture sur la forêt naturelle d'altitude, tout à la fois réserve de matières premières et de terres de culture. Remarquablement adaptés à leur environnement naturel, ces terroirs sont les seuls qui aient pu, dans les péripéties de l'histoire contemporaine, préserver leur équilibre et maintenir leur existence. Ce n'est pas le cas des terroirs d'altitude que nous allons maintenant envisager.

## 2. LES ÉCOSYSTÈMES D'ALTITUDE ET LES TERROIRS DE MONTAGNE

Il n'existe plus aujourd'hui, aux îles Banks, de villages implantés dans un écosystème d'altitude. Les traditions orales et quelques vestiges font état de leur existence antérieure. L'implantation en altitude fut toujours très limitée. Elle était le fait de quelques groupes, principalement sur Vanua-lava, mais également à Motlav et Ureparapara.

### *Configuration écologique*

On en obtient le type par contraste avec la description précédente, en utilisant les mêmes variables.

– *Localisation* :

Sur les pentes et les versants d'altitude moyenne, sur des replats, près des « creeks » à écoulement plus ou moins permanent. Surtout important sur Vanua-lava : districts de Qatpe et Alo-teqel, au nord et Lomrig au sud.

– *Altitude* :

L'étalement de ces terroirs se cantonne entre 200 m et 400 m, c'est-à-dire qu'ils sont implantés à une altitude nettement inférieure à celle des terroirs comparables dans les îles du nord<sup>50</sup>. 400 m constituent une limite écologique à l'établissement humain, conséquence entre autre de l'ennuagement et de la pluviosité.

– *Pluviométrie* :

Au moins supérieure à 4 m par an, régulièrement répartie sur l'année, avec une saison sèche plus qu'aléatoire, ce qui rend difficile la culture du cocotier et de l'igname.

– *Ensoleillement* :

La nébulosité est très forte, le ciel constamment voilé et les brouillards fréquents.

– *Évaporation* :

Pratiquement nulle. L'humidité relative de l'air avoisine en permanence 100 %.

– *Végétation* :

C'est le domaine de la forêt dense naturelle avec présence de grands arbres dispersés, décrite précédemment comme formation n° 5.

– *Fertilité* :

Les sols sont généralement moins fertiles.

### *Complexe agricole*

C'est le taro qui constitue à cette altitude, la culture de base : taro sec cultivé en jardins aménagés sur les versants de faible pente, ou sous le couvert de la forêt, ou taro d'eau cultivé sur tarodières irriguées aménagées en terrasses sur les versants de forte pente, avec irrigation naturelle ou par dérivation des cours d'eau. On peut encore juger de l'importance et de l'aménagement de ces tarodières, par les terrasses et les murettes empierrées (région de Qaŋlap, pente du Sure-tamatai). Le bananier paraît avoir joué un rôle important comme culture d'appoint.

### *Économie*

L'économie vivrière fondée sur la culture du taro, permet en outre de donner à l'élevage du cochon, une place de choix. Les terroirs où dominent la culture du taro, sont généralement exportateurs de cochons, d'autant qu'ils sont moins densément peuplés et que la protection des jardins est, ici, rendue moins nécessaire. La chasse et surtout la cueillette y occupent une place plus

---

50. Cf. Bonnemaïson, 1973.

prépondérante : notamment la collecte des tubercules sauvages. Signalons aussi le rôle non négligeable de la pêche en rivière.

En altitude, l'implantation des habitats était moins stable.

Ce qui différencie le plus profondément l'économie des terroirs d'altitude, de celle des terroirs côtiers, est qu'ils sont dépourvus d'accès à la mer, si ce n'est par l'intermédiaire des groupes voisins. Cette dépendance est plus contraignante pour les échanges et les possibilités de communication sur lesquels reposent le maintien de l'équilibre matrimonial et démographique.

Parce que moins convenante, cette occupation des écosystèmes d'altitude a, aujourd'hui, disparu. Toute la population s'est regroupée sur les terroirs côtiers. Il n'en fut pas de même sur les îles voisines de Maewo, Aoba et Santo, où l'on peut encore observer l'aménagement de terroirs d'altitude comparables et l'économie qui en résulte<sup>51</sup>.

### 3. L'OCCUPATION DES ILOTS CORALLIENS

Le rôle essentiel, joué traditionnellement dans les échanges tant quotidiens que cérémoniels par la monnaie de coquillage, *som*, conférait aux îlots coralliens une importance capitale dans l'économie de l'archipel. Les îlots côtiers disposant d'un grand platier récifal constituaient les centres principaux de collecte des cônes – *Conus ceylanensis* Hass – à partir desquels était fabriquée la monnaie.

De plus, les îlots bénéficient généralement d'un climat beaucoup plus salubre que les régions côtières qui leur font face, et de la protection naturelle que leur confère leur position. Bien que profondément remaniés dans leurs fonctions économiques et dans leur organisation, ces terroirs n'ont pas été totalement abandonnés.

#### *Configuration écologique*

Essayons de préciser par les mêmes critères leurs particularités propres.

##### - *Localisation* :

Sur les îlots coralliens (Rowa, Qakea, Raveña, Rah) entourés d'un vaste platier récifal découvrant à marée basse, ou sur certaines plates-formes littorales (Motlav) également prolongées par un important platier.

##### - *Altitude* :

L'altitude des îlots dépasse rarement quelques mètres et les villages sont implantés en bordure de plage sur la façade abritée des vents dominants. L'habitat est groupé généralement en une seule unité.

##### - *Pluviométrie* :

Elle est considérablement moindre, ce qui tient à la ventilation constante et au manque de relief. Elle a un caractère intermittent.

##### - *Ensoleillement* :

Pour les mêmes raisons, l'ensoleillement peut être considéré comme important.

---

51. Cf. Bonnemaison, 1973.

– *Évaporation* :

Il en est de même pour l'évaporation.

– *Fertilité* :

Les sols, s'ils sont parfois fertiles, ont tendance de par leur nature et leur composition à s'épuiser rapidement. S'ils peuvent convenir au cocotier, et accessoirement à l'arbre à pain, ils sont moins adaptés aux cultures vivrières traditionnellement les plus valorisées : ignames, taro.

– *Végétation* :

Elle s'apparente à celle que j'ai décrite en n° 1 sous l'intitulé de formation littorale.

### *Complexe agricole*

On ne peut plus, dans ce cas, parler d'un système agricole, puisque la majeure partie de l'approvisionnement vivrier provient de l'extérieur, soit par voie d'échange, soit par la mise en culture de surfaces concédées sur les grandes îles. Cependant, cocotier et arbre à pain sont toujours présents et servent de produit de troc.

### *Économie*

L'économie est ici essentiellement fondée sur la pêche, la prédation récifale, et l'artisanat – fabrication de la monnaie, des paniers, des nattes, des lames d'herminette (en trycdane) –. C'est une économie ouverte, orientée vers l'échange dont elle est tributaire. On observe plusieurs degrés dans cette dépendance. Certains groupes comme Rowa et Qakea sont étroitement spécialisés – pour Rowa la pratique de l'agriculture leur était même interdite – d'autres comme Rah et Motlav ont une organisation plus diversifiée qui les rapproche des terroirs côtiers. Les gens de Rah pratiquent sur l'îlot même, la culture de l'igname, ceux de Raveña disposaient de terrain sur la côte de Vanua-lava.

La pression démographique sur les ressources limite l'expansion de ces terroirs, dont la population est généralement stable et limitée. La politique matrimoniale est orientée vers l'extérieur en vue de multiplier les échanges. La tendance est à maintenir une surpopulation féminine qui pose ces groupes en donneurs de femmes potentiels ; c'est par l'émigration des hommes et leur installation permanente sur les grandes îles qu'est reproduit ce déséquilibre nécessaire et que sont actualisées en permanence les relations d'échanges.

## V – NOTE A PROPOS DE L'HISTOIRE LOCALE

Ce chapitre devrait trouver son prolongement dans une histoire de la colonisation. Diverses considérations m'ont fait abandonner cet objectif initial. D'une part cette mise en perspective, quel qu'en soit par ailleurs son intérêt propre, diverge assez largement de l'orientation de ce travail, qui est

de me situer délibérément dans une synchronie restituée, sans toutefois vouloir affirmer, ce faisant, qu'il n'y ait pas une interdépendance étroite entre organisation sociale et processus historique. Mais il s'agit d'un autre enjeu théorique et d'un autre propos. D'autre part, il n'est pas possible de présenter une image conforme de l'impact du processus historique de colonisation sur l'organisation sociale traditionnelle des îles Banks, sans faire état d'une documentation minutieuse et précise, qui nécessite d'être présentée dans un travail qui se suffise à lui-même. Enfin, dernier point, mais non le moindre : si j'ai pu recueillir avec assez de détails le point de vue de la tradition orale, il me manque sur l'histoire locale le contre-point de vue indispensable que seule peut fournir l'étude des archives existantes.

Pour ne pas, sur cette question, laisser un vide total, j'apporte ici le résumé très succinct du processus de colonisation et un rappel des grandes dates de l'histoire contemporaine.

Aperçues par Queiros, à qui l'on peut en attribuer la découverte, lors de son voyage en 1606 entre les îles Santa-Cruz au nord et Espiritu Santo au sud, les îles Banks furent ensuite redécouvertes par Bligh, lors de son voyage de retour, après la mutinerie de la Bounty. Il en dressa un croquis précis, mais n'aborda aucune d'entre elles.

C'est à la fondation de la Melanesian Mission et à la politique de tournées dans les îles « où aucune mission n'était établie », telle que la défendait l'évêque Selwyn, que l'on doit attribuer les premiers contacts suivis entre les Européens et les populations des îles Banks. Les premières tournées d'abord sur l'Undine, ensuite à bord du célèbre Southern Cross, datent des années 1851-1852. En embarquant lors des tournées des enfants originaires des îles, qui étaient ensuite convertis et éduqués à Norfolk, les progrès de la Melanesian Mission dans l'archipel furent extrêmement rapides, d'autant que la politique de christianisation, plutôt respectueuse des coutumes locales s'appuyait sur un clergé essentiellement autochtone. C.E. Fox, dans son ouvrage : *Lord of the Southern Isles*<sup>52</sup>, rappelle ces principes de l'action de la mission :

- ne pas travailler là où d'autres missionnaires étaient déjà à l'œuvre ;
- ne pas interférer avec les coutumes mélanésiennes et le mode de vie des populations, ni essayer de faire observer le mode de vie anglais par les Mélanésiens.

Ce n'est qu'après de nombreuses controverses et études des coutumes locales que ces principes seront remis en question par l'évêque Wilson vers 1910, et ce n'est que vers 1920, que Wood abandonnera l'usage du Mota, promu comme langue de la Melanesian Mission, pour l'anglais<sup>53</sup>.

Dès la fin du siècle dernier, Mota et Motlav, du moins dans le district ouest, avaient totalement adhéré à la nouvelle religion. Mais ce n'est que vers 1935 qu'une île comme Gaua a pu être considérée comme entièrement christianisée. L'enthousiasme des premiers chrétiens fléchit vers 1910, époque où l'on voit même apparaître des cultes locaux de nature messianique comme par exemple celui initié par Tagalan à Gaua, après trente années d'apostolat à Motlav.

La christianisation aux îles Banks fut marquée par deux conflits majeurs :

---

52. Cf. Fox, 1958.

53. C'est aussi l'époque du « *Do it yourself* » dans la politique de développement et d'éducation impulsée par la mission anglicane. Cf. Fox, 1958 et le Southern Cross Log.

- le conflit qui opposa pendant de longues années les leaders traditionnels, les *tawusmele*, à l'église et dont l'enjeu portait sur le maintien ou la disparition des sociétés d'hommes, *tamate*, et de la hiérarchie des grades, *suqe*. Ce conflit cache une opposition plus masquée mais non moins importante : celle qui s'établit entre les anciens leaders, dont l'autorité reposait sur leur statut traditionnel, manifesté par leur position élevée dans la hiérarchie des grades, aux nouveaux leaders, qui bien souvent, du fait de leur absence, ne détenaient qu'une position inférieure dans cette même hiérarchie, mais dont le pouvoir tenait à leur autorité religieuse et au statut social qui leur était de ce fait reconnu. C'est plus le clergé autochtone que la mission elle-même, qui est entré en guerre contre l'ordre coutumier ;

- le conflit qui opposa la mission aux recruteurs de main-d'œuvre. Les positions sans ambiguïté prise par la mission pour défendre les populations autochtones contre les abus des recruteurs, s'ajoutant à son action sur le plan de l'éducation et de la santé, lui valut un incontestable prestige auprès des populations.

En effet, le recrutement, d'abord pour les plantations de canne à sucre du Queensland, puis ensuite au bénéfice de colons installés aux Nouvelles-Hébrides, fut l'autre forme de contact entre les gens des Banks et les Européens. Il fut d'ailleurs entre 1820 et 1880 précédé par des contacts épisodiques avec les « santaliers » et les « beach combers »<sup>54</sup>.

C'est en 1878 que la France et l'Angleterre signent le premier accord sur les Nouvelles-Hébrides affirmant leur intention de ne pas annexer l'archipel. Parallèlement, le début du siècle voit la fondation des premières compagnies commerciales et minières dont, pour ce qui nous concerne directement : la Société française des soufrières de Vanua-lava. On note aussi à cette époque les premiers essais de réglementation sur l'utilisation des travailleurs mélanésiens et le recrutement de la main-d'œuvre. En 1906, la Convention de Londres institue le Condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides, elle est suivie du protocole de 1914 qui ne sera ratifié qu'en 1922 et rendu exécutoire qu'en 1924<sup>55</sup>.

Vers 1920, débutent les premières tentatives d'une exploitation à des fins commerciales des cocoteraies indigènes, au départ par une collecte du copra séché, puis par des incitations au développement des cocoteraies et à la production, qui ne prendront leur plein essor qu'après la deuxième guerre mondiale.

La présence des troupes américaines à Santo, pendant la guerre du Pacifique, constitua pour les populations locales une expérience sans précédent. Il devait s'ensuivre de très profondes transformations. Aux îles Banks, c'est à partir de cette période qu'il faut dater l'abandon total du *suqe*, les transformations de l'organisation sociale et l'intégration dans l'économie de marché qui permet de définir la société d'aujourd'hui comme une paysannerie<sup>56</sup>.

L'après-guerre fut suivie par un développement de l'action administrative et par un changement d'orientation dans la politique des maisons de commerce, qui devait aboutir sur le plan économique, à partir des années 1960, à un développement considérable de la demande d'origine hébridaise

---

54. Sur ces différents points, cf. Beaglehole, 1947 et Shineberg, 1967.

55. Cf. Journal de la Société des Océanistes, n° 12, 1956.

56. Cf. Vienne, 1969 ; Vienne, 1972.

sur le marché des produits manufacturés et de consommation, à un accroissement de la production autochtone de copra, et à l'établissement de coopérative de consommation comme réponse à la pression de l'économie marchande<sup>57</sup>.

Les effets du processus de colonisation sont particulièrement lisibles dans l'histoire démographique de l'archipel. Les premiers contacts furent suivis d'une baisse démographique importante, consécutive aux épidémies et au recrutement incontrôlé, le « black birding ». Malgré une légère stabilisation due à l'action missionnaire, elle se poursuit jusqu'à la fin des années 1940. Parallèlement à l'évolution des modes de vie, de l'économie et des structures sociales, la courbe démographique se redresse à partir de 1945. Ce bouleversement s'accompagna d'une redistribution de la population dans l'archipel et d'un regroupement de l'habitat, fonction de l'émergence de nouvelles conditions historiques<sup>58</sup>.

---

57. Si pour cette dernière période, je prends l'exemple de Motlav, la séquence des événements s'établit ainsi :

- vers 1910, un trader s'installe pendant quelque temps à Milipi pour le compte de la Rubber Compagny ;
- vers 1930, Wilford, trader à Qakea, approvisionne l'île en sucre, allumettes et outils, à partir d'un dépôt laissé au contrôle de M., alors chef incontesté de Gnerenigmen, et de H. père de J.Y. Concurrément, mais un peu plus tard, les Japonais qui dirigeaient les plantations de Gaua, implantent selon le même principe, un « store » concurrent, géré par C. originaire des îles Torrès ;
- en 1937, la plantation de Sola, établit un « store » et les Japonais se retirent. C'est une période qui voit se développer l'émigration et le recrutement et se développer un « esprit d'entreprise », et un petit commerce local à bénéfice individuel ;
- vers 1938, un trader, Stevens, s'installe sur l'îlot de Rah où il construit un « store » et collecte le copra de l'île. Son installation est complètement anéantie deux ans après, par un cyclone.
- pendant la période qui voit la présence des forces américaines à Santo, de nombreux petits « stores » gérés par des entrepreneurs Motlav, ou en « Kampani », s'installent, notamment à Qeremade, Rah, Gnerenigmen ;
- en 1950-1952, la plantation de Sola, construit à Rah un « store » donné en gérance à G. du même village. Il sera ensuite déplacé et installé sur la grande île à Leqet, où il fonctionnera jusque vers 1958 ;
- de 1958 à 1966, la maison de commerce B. s'implante à Qeremagde, Var, Toglag, en constituant une forme d'association proche des coopératives, pour s'assurer le monopole de la production du copra, contre une garantie d'approvisionnement régulier. Concurrément Sola, maintient son implantation à Gnerenigmen ;
- de 1968 à 1970, chaque village se forme en « Kampani », association de type coopératif, au capital réparti entre les membres et partageant les profits au prorata du capital ;
- à partir de 1968, ces « Kampani » sont progressivement transformées en coopératives dont la gestion est contrôlée par un service administratif. Séquence établie d'après : *Inf. J.Y. et Inf. C.G.*

58. Cf. Annexe 2. Évolution générale et par îles de la population des îles Banks.



## *La construction de l'univers*

Lorsque les gens des îles Banks discutent de leur système social, des conduites, des événements, ils font implicitement une constante référence à « l'ordre des choses », qui organise l'univers environnant, les éléments et les êtres qui le constituent. Cette référence joue, en regard du discours social, le rôle essentiel de valeur justificative de la nécessaire conformité à un ordre social idéalisé. Tour à tour système de connaissance, idéologie, code moral, le discours conceptuel sur le monde trouve son fondement dans une tentative d'interprétation légitime des rapports entre l'homme, la nature, l'environnement social<sup>1</sup>. Largement partagée par tous, cette armature théorique de valeurs désigne les limites entre lesquelles doivent s'inscrire, pour être reconnues, toutes les interprétations – souvent divergentes – du système social et des conduites, ainsi que les concepts qui les expriment. La valeur de signification et d'interprétation, ici attribuée aux interférences entre l'homme et le monde, reflète l'effort pour maîtriser le poids des contingences de l'écologie insulaire, son influence sur les rapports sociaux et au-delà sur la vision que les hommes s'en font<sup>2</sup>.

Ce qui tient, ailleurs, place et lieu de système religieux devient ici un ensemble de valeurs de référence, imparti au rapport à l'écologie dans le but évident d'en maîtriser les aléas. En comparaison d'autres sociétés, le

---

1. Dans le contexte contemporain, cette référence est souvent oblitérée par la christianisation et les modèles d'organisation et de conduite que propose l'institution ecclésiastique.

2. Bradfield, 1973, partant des exemples fournis par le Dictionary of Mota Language de Codrington et Palmer, en montre bien les inférences au plan linguistique dans son approche des processus de conceptualisation. En particulier son analyse des relations entre matière/temporalité/location, effet et cause, action et objet. Par exemple, nos notions du temps et de l'espace sont véhiculées par des concepts qui transcendent l'expérience perceptive, en ce sens qu'ils impliquent une durée séquentielle et une continuité extérieures au moi. A l'inverse, le concept d'espace/temps des Mota exprime avant tout une relation entre le moi et l'objet temporel et/ou spatial.

Cf. Bradfield, 1973 : « *I have suggested, on the basis of the way they use the particles of place, that the Banks Islanders regard space far more discretely than we do : that they see it primarily, not as a continuum, but as a mosaic. Much the same I think, applies to their way of regarding time : their notion of time is far more episodic than ours. We regard time primarily as flowing : they, I suggest, as a series of episodes strung together on a string.* »

« religieux » proprement dit tient une place négligeable<sup>3</sup>. Tout juste pourrait-on faire état, dans le cadre domestique, d'une forme dégradée de culte des ancêtres, vite relayée dans la pratique par le pragmatisme d'une dialectique de la réussite et de l'échec du rite, ce qu'exprime entre autre le concept polymorphe de *mana*<sup>4</sup>.

Au-delà d'une cosmogonie et d'une cosmologie de dimension océanienne, qui dépasse largement cette société particulière, se profile un discours sur l'ordonnance du monde qui, règle d'or de l'ordre social, lui appartient en propre. C'est cet aspect, à mon sens essentiel à la compréhension du mode d'existence de la société motlav qui me servira de fil conducteur dans l'étude de son organisation.

La relative autonomie de ce « système à penser le monde », tout à la fois religion et idéologie dominante, en permet, par commodité, l'exposition préalable. Commune référence à l'ensemble de l'archipel, cette vision du monde ne constitue en propre l'idéologie d'aucun groupe particulier, ne donne effet à aucun statut particulier, bien que tous les rôles dévolus s'y réfèrent peu ou prou. Influent sur les conduites, le « discours sur le monde » est aussi une expression des tensions, souvent occultées dans la vie quotidienne, mais qui forment cependant la trame profonde des rapports sociaux. Je veux dire par là que, à l'instar du mythe de création, la réalité est sentie comme fondamentalement désordonnée et chaotique, coercitive et compétitive dans sa nature. La réussite faite d'efficacité est une mise en ordre provisoire, le fait d'une renommée qui permet la mise en place d'une hiérarchie entre les éléments, les lieux, les choses, les hommes. L'univers, tel que la culture le conçoit est le produit de cette réussite, perpétuée par la conformité des conduites humaines à l'ordre mis en place par les actes du héros civilisateur : *qat*, et par le respect public des contrats sociaux entre individus et entre groupes.

---

3. Les gens des Banks fondent leur morale plus sur le social que sur le religieux. Cf. Bradfield, 1973 : « *At root, Banks Islands notions of how to behave are wholly social. The Banks Islanders recognise good, and bad, character... But the test of a man's character is how he lives – or, rather, how he has lived, for he will be known for what he is when he tries to enter Panoi. Who is admitted to Panoi? only men of good character. And who is of good character? one who lives properly, in harmony with his neighbours.* »

« *Banks Islands' religion finds expression primarily in the approach to vui : vui are the source of mana : they are not involved, one way or the other, in morality : people alov them for mana, and mana is wanted for practical purpose. Tamate, the remembered dead, have a certain coercive power : they punish offences against the moral order, and on this account they are propitiated. But tamate are not the source of the moral rules. They (the moral rules) appear to have been generated wholly within the society itself, i.e. with no appeal to outside forces, and to rely for enforcement chiefly on social sanctions.* »

4. Cf. Guiart, 1962 : « *Le mana qui s'attache aux personnes et aux choses est l'explication de tout événement sortant de l'ordinaire. La réussite particulière, positive ou négative, d'une entreprise, même quotidienne, est la preuve de la possession de ce mana par l'intéressé. On peut hériter de ce mana ou l'acquérir par hasard ou par suite d'un achat en bonne et due forme... On peut aussi se le voir retirer par une sanction surnaturelle, à la suite de la violation d'un interdit... La présence ou l'absence de mana chez un homme, est jugée par la réussite ou l'échec de ses entreprises. En ce qui concerne un support matériel ou verbal, seule l'expérience peut prouver son existence... La même méthode expérimentale peut justifier la décision d'élever un mort individuel au rang de Dieu.* »

## I - LA CONCEPTION DU MONDE

L'univers des Motlav comprend trois mondes distincts, tant par leur localisation que leur nature et les fonctions qu'ils assurent :

- le *marama*, l'univers visible des êtres vivants, habité par les hommes ;
- le *panoi*, l'univers invisible où résident les morts, les *tamate* ;
- le *roño*, l'univers immatériel des forces surnaturelles, peuplé de *vui*.

A l'origine, avant l'intervention du héros civilisateur, ces trois univers étaient conjoints, ce qui est explicitement dit dans le mythe. La disjonction des trois univers procède de la manifestation de ce qui les oppose. Ils se définissent en regard l'un de l'autre.

Dissociés en tant qu'entités conceptuelles, le *marama*, le *panoi* et le *roño* interfèrent constamment, soit sur le plan spatial - toponymique - soit sur le plan temporel - événementiel. De leurs interférences procède l'équilibre de l'univers<sup>5</sup>.

Cette organisation de l'univers, dont nous examinerons plus en détail comment les Gens des Banks la conçoivent, s'appuie sur l'idée que ce dernier forme un tout fini et limité, intégré par une structure fondée sur la discontinuité des éléments qui le compose. En ce sens, l'univers où évoluent les hommes, se différencie de celui où évoluent les êtres mythiques où justement se trouvent abolies les discontinuités qu'introduisent l'espace, le temps, la matière. Cette conception globaliste, périodiquement réaffirmée dans l'interprétation des faits quotidiens et/ou mythiques, donne naissance, à moins qu'elle n'en provienne, à un ensemble de concepts qui tendent à se définir l'un par rapport à l'autre en fonction de ce qui les rapproche ou les oppose. Elle fait écran à une vision nominale et morcelée du monde, des choses et des êtres, dans laquelle pourtant elle s'enracine, dont l'émergence procède de la nécessité de nommer.

Cette démarche conceptuelle qui vise à la formulation et à l'organisation de catégories génériques et abstraites apparaît en fait comme l'aboutissement relatif et provisoire d'un processus d'universalisation de concepts descriptifs et empiriques fondamentaux<sup>6</sup>. Ils se fondent sur l'évidence et la pérennité de relation d'ordre, d'équilibre et de hiérarchie dans le jeu des oppositions triviales : animé/inanimé, vivant/mort, visible/invisible, matériel/immatériel, ouvert/clos, contenant/contenu... telles qu'elles sont culturellement délimitées, qui permettent de rendre compte de la raison d'être des choses et

---

5. Soulignons qu'aux îles Banks, comme souvent ailleurs en Mélanésie, la pensée ne dissocie pas l'espace du temps. Ils sont conçus comme la même entité, *masoi*, produit justement des interférences entre *marama*, *panoi* et *roño*.

6. Le signifié se segmente en fonction du contexte référentiel et des oppositions qu'il met en jeu. Le terme *vanua*, par exemple, recouvre nos notions de : monde, pays, île, village, lieu-dit, chez-soi... En tant qu'espace de référence, *vanua* s'oppose à *tano*, la terre comme matière, le lieu comme toponyme. L'usage segmentaire se rapporte à la position/situation du locuteur. Sur ce point, cf. Allen, 1960 et 1969, qui décrit cet usage sur l'île d'Aoba, et Bradfield, 1973 : « It is this fact that the Banks Islanders see their surroundings as a mosaic of "bits of land" (*vanua*), "bits of beach" (*lau*), "bits of sea" (*lama*), rather than - as we see ours - as a continuum with internal boundaries (e.g. between sea and beach, between beach and land) that explains the use in Mota of the particles of place. »

d'interpréter l'expérience vécue<sup>7</sup>. A l'inverse l'état perceptible du monde et les événements qui s'y produisent valident de recourir dans le discours et le rituel à ces oppositions pour délimiter en extension et en compréhension la valeur générique des concepts qui permettent de penser selon un modèle cohérent et structuré l'organisation de l'univers.

Il est hors de mon propos d'explorer de façon détaillée cette sémantique qui, par bien de ses aspects, renvoie à un contexte tant sur le plan de l'idéologie, que sur celui de la pratique sociale qui n'est plus guère observable aujourd'hui. Il serait, par contre, bien délicat d'interpréter certains aspects essentiels de la culture et de l'organisation sociale des îles Banks, sans faire référence à ce que nous pouvons connaître, par les documents anciens, la tradition orale et le discours contemporain, de la conception que les gens des Banks se faisaient de l'univers avant l'arrivée des Européens.

## 1. TOPOLOGIE DU *MARAMA* : L'UNIVERS DES VIVANTS

*Marama*, telle est la dénomination la plus englobante. C'est le monde visible, le monde géographique, mais aussi l'espace où évoluent les êtres vivants, dont les hommes, *tamaur*. L'association « totémique » entre les humains et le monde animal s'établit sur cette première opposition entre le vivant et le mort. Deux pratiques en témoignent : l'attribution prénatale du nom personnel et d'interdits alimentaires et le « contrat de vie » avec un animal particulier, que l'on nomme la relation de *tamaniu*. Lorsqu'une femme enceinte perçoit pour la première fois les mouvements du fœtus en présence d'un animal, elle pourra donner à l'enfant le nom de cet animal ou lui transmettre une prohibition alimentaire portant sur la consommation de l'espèce animale. Il peut en être de même avec une espèce végétale. Le *tamaniu* est l'établissement d'une relation inter-personnelle entre un individu humain et un individu du règne animal. Établie par un rite, périodiquement renouvelée, la relation enchaîne le destin de l'homme à celui de l'animal dont il reçoit assistance, notamment pour interpréter le cours des événements<sup>8</sup>.

Le *marama* inclut l'ensemble des îles Banks et des îles avoisinantes : Torrès, Tikopia, Santo, Aoba, Pentecôte, Maewo, plus l'océan et le ciel qui les entourent<sup>9</sup>.

Aucune idée précise, descriptive ou analogique, n'est exprimée quant à la forme, la nature, les dimensions et les limites du *marama*. L'au-delà des limites visibles du *marama* – c'est-à-dire dès lors que l'on s'aventure loin de cette mer intérieure que délimitent les îles avec lesquelles l'on est plus ou moins en relation – c'est le *lama marmararan*, la mer brillante. Que des rochers ou des terres inconnues, même éventuellement habitées puissent exister, les gens des Banks l'avaient envisagé. Il est fait mention, par les informateurs les plus âgés, de Vanikoro et de Tonga, comme terre d'origine de pirates ayant autrefois relâché aux îles Banks. Selon un mythe, dont

---

7. Cette réalité n'est pas spécifique aux îles Banks. A titre de comparaison, on se reportera entre autres, à Lane. 1965, pour le Vanuatu, et à Guidieri. 1975 et 1980, pour les îles Salomon.

8. Cf. Rivers, 1914.

9. Cf. Codrington, 1891 : « In the Banks Islands the natives believed the world to consist of their own group, with the Torres Islands, the three or four Northern New Hebrides, and perhaps Tikopia, round with the ocean spread till it shut in by the foundations of the sky. »

malheureusement l'origine pourrait bien être contestable, l'île de Tongoa dans les *Shepherds* aurait été peuplée par un homme et une femme originaires de Motlav<sup>10</sup>.

Il est plus que vraisemblable qu'il y eut dans l'histoire ancienne de l'archipel des rencontres épisodiques avec des gens en provenance de la Polynésie occidentale ou des Santa-Cruz, dont les gens de Motlav affirment que le système social ressemble au leur. On a, à la fin du siècle dernier, à l'arrivée des Européens, l'assurance de tels contacts<sup>11</sup>.

Pour se définir le *marama* s'oppose au *panoi*, le monde des morts qui bien qu'invisible reste matériel. On y trouve arbres, maisons et nourriture. Le *panoi* se présente comme le symétrique, l'inverse du *marama*, il est aussi le monde de l'inanimé, du clos, du continu. L'idée d'un troisième terme qui engloberait le *marama* et le *panoi* n'est pas exprimée par la culture des Banks. Le *marama* et le *panoi* résulteraient en tant que mondes distincts des transformations inverses d'un monde originel peuplé de *vui*, non dénommé, qui constitua l'état premier de l'univers, du *marama*, avant que *qat*, le démiurge, lui-même un *vui*, ne s'avise d'acheter la nuit, de distinguer la mer des îles, d'introduire en créant les hommes la séparation des vivants et des morts, de subordonner le mouvement des choses à l'action des forces surnaturelles. La catégorie *roño*, le troisième terme, s'affirme comme l'inverse de la coupure *marama/panoi* par référence à l'opposition matériel/immatériel.

Le *marama* est conçu comme occupé par le *lama*, dont la matière *tas*, l'eau de mer le caractérise dans ce contexte. Le *lama* est susceptible de se présenter sous différents états qui tiennent à son apparence. Sur cet océan flottent les îles : le *vanua*. La matière qui constitue le *vanua* est le *tano*, la terre mais aussi le lieu, la place, l'endroit, le toponyme comme forme apparente et particularisée du *vanua*. Les relations *lama/tas* et *vanua/tano* sont en fait plus complexes qu'une opposition simple entre espace et matière. Les deux oppositions, si l'on prend en compte l'ensemble de leurs signifiés, se segmentent de façon parallèle, s'opposant terme à terme comme le général au spécifique.

Troisième composante du *marama*, le *tuka*, la voûte céleste enferme l'ensemble *vanua/lama* tel un « panier ou une natte »<sup>12</sup>. Ce faisant, il en maintient en place l'organisation, c'est-à-dire les relations de distance et de

---

10. Cf. Inf. J.Y. Gnerenigmen, Motlav. Enregistrement CA75211 :  
« Il existe à Motlav une histoire qui dit que les gens de Tongoa descendent d'un homme et d'une femme venus de Motlav. Un homme et une femme, tous les deux originaires de Motlav, de Vetta qui est situé dans le district de Valuwa. Un jour, tous les deux, ils mirent à l'eau une pirogue et s'éloignèrent du récif. Ils ramèrent pendant longtemps et atteignirent une île appelée Tongoa. Là, ils se rendirent à terre. Il n'y avait pas d'homme sur Tongoa et ils s'installèrent. Ils construisirent une maison et se mirent en quête de nourriture. Ainsi passèrent les jours et ils eurent un enfant. Ils l'élevèrent et celui-ci devint grand. Alors, ils eurent un autre enfant qui devint grand à son tour. Ils eurent ainsi deux, trois, quatre enfants. Ces enfants se marièrent entre eux. Ils devinrent ainsi nombreux, formant tout un peuple. Il y a aujourd'hui à Tongoa une population importante, il y a beaucoup d'hommes aujourd'hui, mais la véritable histoire, c'est que les gens de Motlav vinrent un jour sur cette île et engendrèrent ce peuple. »

11. Cf. Codrington, 1891 : « I have myself witnessed the arrival of eleven canoes from Tikopia among the Banks Islands. The men said they had come to see the islands and were hospitably received. »

On raconte de même l'arrivée à Pakea et dans la Baie de Sola de pirogues en provenance de Tongoa. Inf. J.I et Melanesian Mission Report.

12. Inf. J.Y.

superficie, *masaoi*. Les éclipses ne sont-elles pas interprétées, ainsi que les canicules, comme signes prémonitoires d'éruptions volcaniques, de tremblements de terre, de raz-de-marée. De par la présence du *tuka*, l'un des termes de l'ensemble *vanua/lama* ne peut s'étendre au détriment de l'autre. Il est intéressant de noter au passage que dans sa tentative de justifier l'état de fait, le mythe ait fait tantôt du *lama* – c'est le cas à Mota et généralement dans les Banks – tantôt du *vanua* – comme dans l'île voisine de Maewo, mais également dans certains districts des Banks – l'état du *marama* supposé antérieur à l'intervention du héros civilisateur. L'instauration de la dualité *lama/vanua* contribue à réinstaller dans son plein droit la distance abolie dans le mythe. Le *tuka* qui en maintient l'effectivité, supporte la lune, *wul* et le soleil, *loa*, considérés tantôt comme des rochers, tantôt comme des îles, alors que les planètes *masoi* et les étoiles *vitu* sont des « trous dans la natte » qui, la nuit, recouvre le *tuka*. Les constellations sont dénommées, en particulier les Pléiades dont le mouvement est associé au cycle de la croissance des ignames. L'état, l'apparence du *tuka*, c'est *qoñ* tout à la fois le jour et la nuit, qualifié selon les nécessités. En tant que concept exprimant une durée, *qoñ* inclut la période de temps qui va du coucher du soleil au coucher suivant. Le mythe, en racontant comment la nuit fut acquise aux îles Torrès, Vava, en échange d'un cochon, lui attribue l'origine du mouvement du soleil, de la lune et des planètes. Notons à ce propos, que s'il est parfois dit que la lune et le soleil sont l'habitat d'un *vui*, dont d'ailleurs on ignore le nom, il n'est jamais fait mention d'un « esprit » de la lune ou du soleil. Si l'on ne peut changer le cours des astres tel qu'il résulte de l'organisation du *marama* on peut malgré tout en orienter l'action par l'intermédiaire de rites qui mettent en jeu le *mana* conféré par des *vui*, à certaines pierres notamment.

Le *vanua* introduit entre le *lama* et le *tuka* une distance, *masaoi*, qui définit le quatrième composant du *marama*, le *maea*, comme un contenu immatériel, localisation du temps et de l'espace qui en constituent l'apparence. Le *maea* c'est l'ouverture contenue entre deux limites, différent en cela de l'air, la respiration, le souffle, *mapsagiu*. Le *maea* est ainsi le lieu d'un certain nombre d'événements : le vent, *lañ*, la pluie, *samal*, les nuages, *maligo*... dont certains relèvent de l'« ordre des choses », c'est-à-dire des rapports naturels entre les constituants du *marama*, tels qu'ils résultent de l'action et de la fantaisie de *qat*, en ce sens que la magie et la sorcellerie n'ont pas de prise sur eux, d'autres résultent des actions convergentes ou antagonistes des *vui*, et, par leur intermédiaire, des hommes.

Le principe qui organise les relations entre ces catégories constitutives du *marama*, qui apparaissent d'ores et déjà comme étant plus que des lieux spécifiés par leur apparence, mais bien des entités, localisation d'actions et d'événements, c'est le *masaoi*. Ce concept exprime tout à la fois l'espace et le temps. Il désigne plus précisément la coupure que produit dans l'espace l'intervention de la distance, dans le temps celle de l'événement. On retrouvera ailleurs cette assimilation conceptuelle de la distance et de l'événement, par exemple comme « distance structurale »<sup>13</sup> entre les lieux désignés par des toponymes. La relation entre deux toponymes est alors pensée comme une opposition entre localités différenciées parce que place

---

13. Au sens défini par Evans-Pritchard, 1940.

d'événements spécifiés, qu'ils soient d'ailleurs cause, comme s'y étant déjà produits, ou conséquence, comme susceptibles de s'y produire.

Ces quatre composants du *marama* s'organisent en fonction de couples d'opposition complémentaires qui précisent leur acception conceptuelle par référence au monde sensible et leurs différenciations réciproques en terme d'espace (par référence à une opposition entre matériel et immatériel) et d'événement (par référence à une opposition entre contenant et contenu) qui renvoie au discours mythique<sup>14</sup>. On peut donner de cette analyse une représentation graphique.

<i>Marama</i>	Matériel	Immatériel	 axe de l'événement 
<b>contenu</b>	<i>vanua/tano</i>	<i>masaoi/maea</i>	
<b>contenant</b>	<i>lama/tas</i>	<i>tuka/qoñ</i>	

————— axe de la distance —————

**Relations de structure entre les composants du *marama* - (Fig. 8)**

Le paradigme proposé appelle deux remarques :

1. Les éléments non définis par leur matérialité – *tuka* et *maea* – sont en position de contenant des éléments définis par leur matière – *lama* et *vanua* – Une opposition complémentaire se résout ici en une opposition hiérarchique et/ou concentrique. Nous introduisons, en parenthèses, l'un des thèmes essentiels de la vision du monde et de la conception des rapports sociaux dans le nord des îles Banks : la subordination de l'idée de la compétition entre les hommes comme fondement naturel de leurs relations, à l'idéal d'une hiérarchisation des statuts comme seule mise en ordre possible de leurs rapports nécessaires.

2. Les gens des Banks établissent une claire distinction entre les transformations qui tiennent de l'organisation des éléments du *marama*, ainsi l'alternance des jours et des nuits, les rythmes saisonniers, les lunaisons... et les accidents, conçus comme des ruptures d'équilibre dans l'ordonnance du monde<sup>15</sup>.

## 2. LE PANOI MONDE INVISIBLE DES MORTS-ANCÊTRES

Si le *marama* est le lieu où évoluent les hommes vivants : *tamaur*, le *panoi* est le lieu où se trouvent rassemblés en une grande communauté tous les morts : *tamate* de l'archipel.

14. Ainsi le *vanua* est la « terre-espace » par opposition au *tano*, la « terre-matière », le *lama* est l'océan, la « mer-espace » par opposition à *tas*, l'eau de mer, la « mer-matière », le *tuka* est le ciel ouvert, le « ciel-espace » par opposition à *qoñ*, la nuit, le ciel fermé mais aussi le « ciel-matière » puisque la nuit est une natte qui recouvre le *tuka*. Il en va de même pour l'opposition *masaoi/maea*, distance conceptuelle opposée à distance perceptible.

15. Cf. Codrington, 1891 : « *It was believed that Qat had made some creatures and fixed the natural condition of things in the world. The regular course of seasons are ascribed to him, the calm months from September to December, when the un, palolo sea worm, comes, the yearly blow, and the high tide in the month wotqoro ; but irregular rains, winds and calms are put to the account of the men who could influence other vui spirit so as to produce them.* »

Les morts, dès lors qu'ils sont conduits hors du village, au cours des funérailles, commencent leur difficile voyage vers le *panoi*. Dans chacune des îles de l'archipel il existe de nombreuses entrées : *sura* qui sont des « trous » dans le *vanua*, que les âmes, *atai*, des morts doivent obligatoirement emprunter pour parvenir au monde chtonien.

Si la localisation et les délimitations du *panoi* sont inconnues, on sait cependant qu'il est souterrain, proche du monde visible, du *marama*, qu'il affleure<sup>16</sup>. Il existe dans toutes les îles de nombreux récits de rencontre avec le monde des morts au cours de l'investigation d'une grotte ou d'un abri sous roche.

Si les idées qui entourent la mort, *mate*, et le « chemin » que les morts empruntent pour se rendre au *panoi*, le *sala tamate*, sont assez précises, parce qu'elles se réfèrent à des actions accomplies par les morts, mais aussi par les vivants, et à des lieux situés dans la géographie insulaire, le monde des morts lui-même, son organisation, sa localisation et la vie qu'y mènent les *tamate* donnent lieu à des représentations plus confuses. L'idée centrale est celle qui définit le *panoi* comme une image inversée du *marama*. Le tableau que l'on peut dresser des conditions d'existence dans le *panoi* en fournira l'expression concrète la plus aboutie.

Par rapport au *marama*, le *panoi* est souterrain et invisible, non contenu dans l'enveloppe du *tuka* mais cependant matériel. Que la pensée constitue le *panoi* comme opposé au *marama*, dans sa totalité, et non pas comme inversion du seul *vanua*, me paraît accrédité par le fait que le *panoi* s'étend aussi bien sous le *lama* que sous le *vanua*. Plus fondamentalement, les distinctions : *lama/vanua/tuka/maea* sont abolies. C'est à leur jonction que la pensée se plaît à situer de préférence les entrées du monde des morts, ainsi certains pâtés de corail, des roches émergées, des sommets de cônes volcaniques, les plages qui bordent les caps avancés des îles... sont réputés pour être des lieux, proches d'un *sura*, où se rassemblent les morts pour danser et chanter en certaines occasions. De même si la pratique la plus courante dans l'archipel est d'enterrer les morts dans un lieu particulier à quelque distance du village, il arrivait également que l'on immerge les cadavres près de certains pâtés de corail ou bien que l'on abandonne le cadavre à même le sol<sup>17</sup>.

Les conceptions locales précisent que le *panoi* est situé à courte distance sous terre, qu'il est homogène, sans limites, dépourvu de relief, de temporalité et de distance<sup>18</sup>. L'on ne se déplace pas dans cet univers dépourvu de toponymie. Les *tamate* même lorsqu'ils évoluent dans le *marama* le font aussi aisément sur la terre que sur l'eau sans souci de relief ou des distances.

Malgré tout, ce monde où les âmes des morts perpétuent leur existence, de

---

16. Cf. Codrington, 1891 : « *The locality of panoi is unknown, save that it is underground : and panoi is one, not a separate receptacle for the ghosts of each separate island.* »

17. Aujourd'hui chaque village de l'île a son cimetière où sont enterrés tous les morts, sans marques distinctives.

18. Inf. C.G.



façon apparemment insouciant et heureuse, n'est pas sans rappeler par bien des aspects, le monde des vivants<sup>19</sup>.

Un second niveau du monde chthonien formerait un deuxième *panoi*, représentant pour les *tamate* ce que le *panoi* est pour les hommes vivants. Les âmes des vivants, *atai*, dont l'existence se poursuit sous la forme de *tamate* subiraient, selon cette tradition, une deuxième mort, prélude à leur anéantissement ou à leur réincarnation sous la forme d'une variété de termites ailées. L'existence de ce deuxième niveau est contestée<sup>20</sup>.

L'opinion actuelle de certains informateurs de Motlav, si elle ne prend généralement pas en considération l'existence d'un second *panoi*, fait état de façon vague d'une « mort des *tamate* » à laquelle ils rattachent l'origine et la prolifération des esprits, *vui*<sup>21</sup>. On pourrait rapprocher ce thème de la mort des *tamate* du fait que l'on ne mémorise que les ancêtres dont la mort est récente, c'est-à-dire qu'elle eut lieu durant la vie d'un Ego. Ce sont les seuls, à l'exception peut-être de quelques individus prestigieux et de grande renommée, dont on se rappelle les noms, et surtout auxquels l'on s'adressera comme intercesseur en cas de besoin d'assistance. Les ancêtres plus lointains tombent dans le groupe indifférencié des *tamate*, collectivité à laquelle l'on fait appel sous forme symbolique dans les grands rituels sociaux : prise de grade, *kole kole*, initiation aux sociétés d'hommes, préparation et consommation du *gea* (Piper Methysticum)<sup>22</sup>.

Les gens des Banks tiennent leurs informations sur le *panoi* et la condition des morts, du récit de ceux qui, s'étant rendus en ce lieu, en sont revenus.

Ces voyages au pays des morts, s'accomplissent en principe durant le sommeil ou en état de crise ou de transe, parfois aussi par l'intermédiaire d'un rite magique, secret, et propriété de l'individu, qui opère alors sur demande. Les nouvelles rapportées, concernant les familiers et les morts récents, seront négociées. On paye les informations en monnaie de coquillage<sup>23</sup>.

Il existe diverses entrées, *sura* qu'empruntent les morts pour se rendre au *panoi*. Le terme lui-même signifie : introduire, non pas dans le sens d'initier quelqu'un à quelque chose, qui se dit : *tiro*, mais avec l'idée d'amener quelque part, d'ouvrir un chemin. On désigne du nom de *sura* non seulement l'accès proprement dit au *panoi*, mais les lieux du *marama* où les morts s'assemblent pour accueillir par des danses et des chants l'âme du nouveau défunt, avant de rejoindre le *panoi*. Les *sura* se situent toujours dans des espaces incultes, sauvages, par rapport aux lieux cultivés et

---

19. Cf. Codrington, 1891 : « *There is much there that is like the upper world, villages, houses, trees with red leaves, and there is day and night ; it is even a beautiful place, for at a great festival when the village place is bright with flowers and coloured leaves and thronged with people dancing, drumming and singing, the saying is that it is "like a sura", as if the mouth of panoi were opened.* »

20. Selon Codrington, 1891, c'est dans le nid lui-même que se réincarnent, si l'on peut dire ainsi, les *tamate* : « *Life in panoi is eternal, unless indeed, as some say, there are two panoi, one below the other, and the dead die from the upper to the lower as leaving men die from earth ; from the lower they never die, but turn into white ants' nests, the wog qatete nia.* »

21. Cf. Inf. J.G. : « *Une variété de fourmis ailées, de couleur verte, que l'on voit souvent le soir, à certaines périodes de l'année, tourner autour d'une source de lumière, est considérée comme le retour sur terre d'un tamate à l'état de vui.* »

22. Cf. Chapitres 7 et 8 pour la description détaillée de ces institutions.

23. Codrington, 1891, rapporte divers exemples de cette pratique qui semble avoir été assez répandue.

domestiques où l'on enterre les morts – dans la maison, le *gamal* ou l'*utag*<sup>24</sup>. Si certains de ces *sura* sont universellement connus, d'autres sont inconnus ou seulement soupçonnés. C'est par des rêves qu'est révélée leur localisation. Ce savoir qui permettra à l'âme de s'orienter avec exactitude est jalousement préservé. On l'acquiert de ceux qui sont réputés en avoir connaissance par des paiements en monnaie de coquillage. Les sommets des cônes volcaniques, surtout lorsqu'ils sont des cratères ou des dépressions, les grottes, les puits, les amoncellements de rochers aux formes bizarres... sont souvent les marques visuelles dans le paysage de l'emplacement des *sura*.

A partir du discours sur le *panoi*, des rationalisations auxquelles il donne lieu et des récits de « descentes aux enfers » on peut avancer la série de propositions suivantes qui nous fournissent une image assez cohérente des conditions d'existence des *tamate* dans le *panoi*.

1. Si l'alternance des jours et des nuits semble préservée, il n'y a ni tempêtes, ni saisons.

2. Les hommes et les femmes, sans distinction, vivent ensemble dans des maisons qui forment des villages clos par des barrières et entourés d'une végétation au feuillage rouge, composée de plantes décoratives et rituelles. Ces villages entièrement ornés ont l'apparence des villages terrestres lors des fêtes. On dit aussi que les maisons y sont plus ou moins somptueuses, ce qui serait en relation avec le statut antérieur des occupants et le faste apporté aux rites funéraires.

3. Il n'y a pas de maison collective des hommes, *gamal* car il n'y a pas de hiérarchie de grade : *suge*.

4. L'air a une odeur putride qui est appréciée des *tamate*, alors que l'odeur des vivants leur est désagréable. Pour pouvoir pénétrer dans le *panoi*, un vivant doit préalablement s'imprégner de cette odeur.

5. Les *tamate* se nourrissent de denrées non comestibles, soit de produits en état de putréfaction avancée, telle la chair des morts, soit de fruits et de plantes sauvages. Une pipéracée sauvage est considérée comme le « kava des morts ». Elle est utilisée dans certains rituels « d'ouverture des chemins. »

6. Les *tamate* vivent en perpétuelle harmonie ; il n'existe pour eux ni guerre, ni meurtre, ni adultère, ni conflit, ni sorcellerie.

7. Dans le *panoi* on ne travaille pas ; les *tamate* ne font rien d'autre que converser, chanter, danser.

8. Les morts de statut différent vivent dans des lieux différents ; mais dans le *panoi* il n'y a ni chef, *tavusmele*, ni autorité d'aucune sorte.

9. Le statut des *tamate*, et par là le lieu du *panoi* où ils résident, dépend avant tout des conditions dans lesquelles ils sont morts et dans une moindre mesure de leur statut social antérieur<sup>25</sup>.

10. Il n'y a pas de relations sexuelles entre les hommes et les femmes.

11. Le *panoi* n'est peuplé que de *tamate*, il n'y a donc pas de *vui*.

12. Les *tamate* peuvent quitter provisoirement le *panoi* et se rendre dans le *marama*, soit pour aller danser près des *sura*, soit pour accueillir les âmes

---

24. Le *gamal* est la maison commune des hommes, l'*utag*, la zone des cultures vivrières. Cf. Chapitre 3.

25. Cf. Codrington, 1896 : « *There is a further belief that there are compartments, enclosures fenced apart, in which those who have died violent deaths keep together ; those who have been shot are in one place together, those who were charmed by death in a second, those who have been clubbed in a third together.* »

des défunts, soit pour s'informer du monde des vivants et de ce qu'il advient des choses.

13. On prête aux *tamate* une intervention bénéfique dans le monde des vivants, mais qui est susceptible de s'inverser vis-à-vis de ceux dont la conduite aurait gravement perturbé l'ordre social. C'est d'ailleurs cette croyance qui, pour une bonne part, justifie la valeur reconnue aux marques symboliques, *soloi*, qui protègent les propriétés contre le vol. Ces *soloi* sont faits des emblèmes des sociétés initiatiques d'hommes, dites sociétés *tamate*<sup>26</sup>.

Cette description montre que le *panoi* n'est pas conçu par les Motlav comme simple image-reflet du *marama* ; il n'y a pas inversion des termes, c'est la structure qui est l'inverse de celle qui organisait le *marama*. Ce que la mort abolit dans le *panoi* c'est le *masaoi*, la distance structurale qui s'établissait entre les constituants du *marama* du fait de leurs oppositions distinctives et de leur complémentarité. J'avais suggéré qu'elle s'exprimait comme une tension, résolue par soumission à une architecture ordonnée des éléments et que nous avons dans cette conception la récurrence d'un thème constant dans la culture des îles Banks, qui postule la permanente confrontation entre deux systèmes possibles d'organisation, l'un régi par la compétition, de l'ordre de la nature, l'autre régi par la hiérarchie, de l'ordre de la culture. C'est cette dimension qui est à proprement parler inversée lorsque l'on considère le *panoi* dans sa relation avec le *marama*. Il apparaît alors comme l'expression d'un ordre idéal, celui où les tensions d'où résultent les conflits et qui tiennent à la distance sociale qui s'instaure entre les groupes, se trouvent dépassées au bénéfice d'une harmonie permanente. Dans la confrontation entre cette projection d'un ordre social idéal, mais impossible, et l'ordre vécu qui tend vers cet idéal, se dévoile un des niveaux de « cohérence » de la philosophie sociale des gens de Motlav.

### 3. LE ROÑO: PAYS DES VUI

A travers la description qui nous a permis d'opposer le *marama* au *panoi* et malgré cette distinction, il apparaît bien qu'il existe une connexion permanente entre la société des morts et celle des vivants. Selon l'expression de J. Guiart<sup>27</sup>, « la société des morts pénètre en effet celle des vivants » et ce à plus d'un titre. Les vivants peuvent se rendre au *panoi* et en revenir, tout comme les morts peuvent retourner dans le *marama*, s'y promener et intervenir dans les affaires des vivants, sous leur forme propre : *taqaniu*, ou sous une autre apparence : *tarapei*, celle d'un serpent, d'un requin, d'un lézard, d'un danseur ou d'un homme... On prête aux morts une capacité de volition et un pouvoir sur le cours des événements. En cas de maladie, de possession, d'empoisonnement... on fait appel à eux en formulant une requête, ou une prière : *tataro*, ou bien encore en accomplissant un rite propitiatoire, *ooloo*, qui consiste en don de nourriture – (noix de coco, igname, squelette d'animal) – mais surtout de monnaie et parfois de cochon. On fera aussi appel aux *tamate* pour provoquer maladie et mort aussi bien que pour faire face aux événements naturels catastrophiques tels tempêtes, ouragans, sécheresses...

26. Cf. Rivers, 1914.

27. Cf. Guiart, 1951.

L'examen de ces pratiques permet de mieux préciser la relation entre les vivants et les morts. Les morts-ancêtres nous sont apparus comme formant une collectivité indifférenciée, non au sens où l'on attribuerait à chacun le même rôle et des comportements identiques, mais parce que la connexion généalogique entre les ancêtres et leurs descendants se voit, dans ce contexte, rompue par le décès. Lorsque l'on s'adresse à cette collectivité des *tamate*, pour que la requête soit efficace il convient malgré tout de s'adresser à qui de droit, donc d'établir une relation précise. C'est le rôle de l'ancêtre proche, à qui l'on s'adresse nominalement qui sert alors d'intermédiaire entre l'individu, la collectivité des vivants et celle des morts. La nature de la filiation n'intervenant pas, l'on peut aussi bien s'adresser à un paternel qu'à un maternel voire à un « non-parent ». On considère cependant comme plus efficace, en pratique, de s'adresser aux *tamate* par l'intermédiaire de quelqu'un dont on sait qu'il est en relation avec ceux-là mêmes dont le pouvoir est approprié à la requête. C'est alors le « spécialiste », qui lui appartient au monde des vivants, qui se fait l'intercesseur en usant du manquement d'un objet rituel qu'il possède en propre. Ajoutons que le *oloolo* est plus un échange cérémoniel qu'un sacrifice, car il est offert à l'homme qui connaît le manquement du rite qui lui permet ainsi d'user à son profit ou au profit d'autrui du pouvoir surnaturel des esprits<sup>28</sup>.

En abordant le *tataro* et le *oloolo* dans le contexte de la relation qui s'établit entre les vivants et les morts, les *tamaur* et les *tamate*, j'ai voulu suggérer l'existence d'un troisième niveau reconnu dans l'organisation du monde, mitoyen du *marama* et du *panoi*, qui constitue en quelque sorte leur commune frontière, le lieu et la condition nécessaires de leur rencontre et du passage d'un monde dans l'autre. Ce niveau que je propose comme localisation du surnaturel, *roño*, doit se comprendre comme troisième élément du système cosmogonique. En tant que ligne de partage entre le *marama* et le *panoi*, dont il constitue la limite commune, le *roño* est lui-même un lieu spécifié. C'est en quoi le surnaturel, mise en relation de deux mondes opposés, se présente aussi à l'expérience comme une qualité, le sacré, *mana*, attribuée à certains êtres, à certaines choses, à certains lieux, ici différencié du sacré, *tapu*, qui lui procède du danger de manipuler inconsidérément ce *mana*.

Tout comme le *panoi* et le *marama* le surnaturel, *roño*, est un domaine défini par l'agencement des éléments qui le constituent et les êtres qui l'occupent. Monde immatériel, il se donne sous les apparences du *mana*. Le *roño* se localise à la surface du *marama*, il en est l'image animée. Là où les agencements du *marama* constituent l'ordre connu, visible, du monde, le surnaturel en est la face cachée, invisible. Il est comme l'ombre, *niniai* par rapport à l'objet. L'âme, *atai*, par rapport au corps, *tarapei*.

Est postulé *roño* tout ce qui est inhabituel, anormal, incompréhensible, accidentel, inattendu... qu'il s'agisse de la forme d'un rocher, d'un arbre, d'une pierre... du comportement ou de l'attitude particulière d'un animal, ou du vol d'un oiseau..., de la conduite ou de la réussite particulière d'un

---

28. Cf. Codrington, 1891 : « *It is important to observe that the word is not employed in reference to the spirit to whom the offering is made, but to the man himself who present the offering to the spirit... A man is said to oloolo with the money to the man who knows the stone ; the later is said to oloolo on the stone on behalf of the former, the former to oloolo to the latter in regard to the stone ; neither is said to oloolo to the spirit.* »

individu. Devient effectivement *ronio*, tout ce qui manifeste l'intervention d'un pouvoir efficace d'ordre surnaturel : le *mana*. Ce ne sont pas tant l'événement ou l'objet qui sont alors *ronio* que l'agent ou le lieu. Au paysage naturel se superpose le paysage surnaturel, celui des *tano ronio*, terme qui a une compréhension plus large que son équivalent bichelamar : *tabu ples*.

Ainsi conçu, le surnaturel constitue l'espace occupé par les *vui*, « ces esprits qui n'ont jamais été des hommes ». Il est aussi le lieu habituel des rencontres entre les hommes, les *tamate*, les *vui*, parce que sur ce terrain qui leur est commun s'abolissent les caractères : visible/invisible, animé/inanimé, matériel/immatériel... qui les distinguent.

C'est à ce niveau que s'effectue le « voyage des morts » que j'évoquerai par la suite. Si l'on définit schématiquement le rapport *marama/panoi* à l'aide d'une simple opposition entre le visible et le matériel d'une part, et l'invisible et l'immatériel d'autre part, on situe l'évidence du *ronio* comme la manifestation du *panoi* dans le *marama*. Le jeu des oppositions tend vers une organisation concentrique<sup>29</sup>.

Cette interférence est pensée en terme de *mana*, de pouvoir efficace. Cette notion de *mana* est une constante de la sociologie mélanésienne, difficile à cerner parce que, bien qu'étroitement dépendante dans sa formulation des représentations et des conceptions locales, elle les dépasse largement. Comme qualité on attribue le *mana* aux êtres et aux choses dont l'intervention assure la réussite certaine d'une action entreprise, du fait de leur seule présence et/ou manipulation. Ce pouvoir est un attribut de la chose en acte. En ce sens le *mana* c'est le pouvoir que concède l'efficacité, la réussite, la renommée.

A partir des exemples donnés dans : *A dictionary of the language of Mota*, et des observations de Codrington, Bradfield<sup>30</sup> résume le contenu de la notion de *mana* aux îles Banks par quatre caractères essentiels :

– Le *mana* s'attache aux choses ; son existence est démontrée par les résultats concrets de son action.

– On attribue aux *vui* (et/ou au *tamate*, mais dans une moindre mesure) l'origine du *mana* qui s'attache aux choses<sup>31</sup>.

– Le *mana*, propriété de la chose, peut être manipulé par – et au profit de – la personne qui en connaît le maniement.

– Par voie de conséquence, le *mana* est aussi un attribut de la personne elle-même, qui justifie de sa réussite, en plus d'autres facteurs tel le savoir-faire. Le pouvoir et l'autorité sont conçus en terme de *mana*.

C'est l'effet en même temps que la cause. Dans un ordre voisin d'idée, le *mana* c'est la reconnaissance d'une force toujours disponible dans l'équilibre précaire d'un système d'éléments ou de rapports antagonistes, sur le plan social, naturel, idéologique. Les pratiques magiques et rituelles, la sorcellerie, les conceptions religieuses, trouveront leur fondement et leur justification dans une reconnaissance, une manipulation, une appropriation de ce « pouvoir efficace ». Le sacré se trouve lié à l'expérimentation du monde. Attaché à la puissance et à l'efficacité, le sacré, manipulation du surnaturel,

29. Cf. figure n° 9 : L'organisation conceptuelle de l'univers.

30. Cf. Codrington, 1891 ; Codrington et Palmer, 1896 ; Bradfield, 1973.

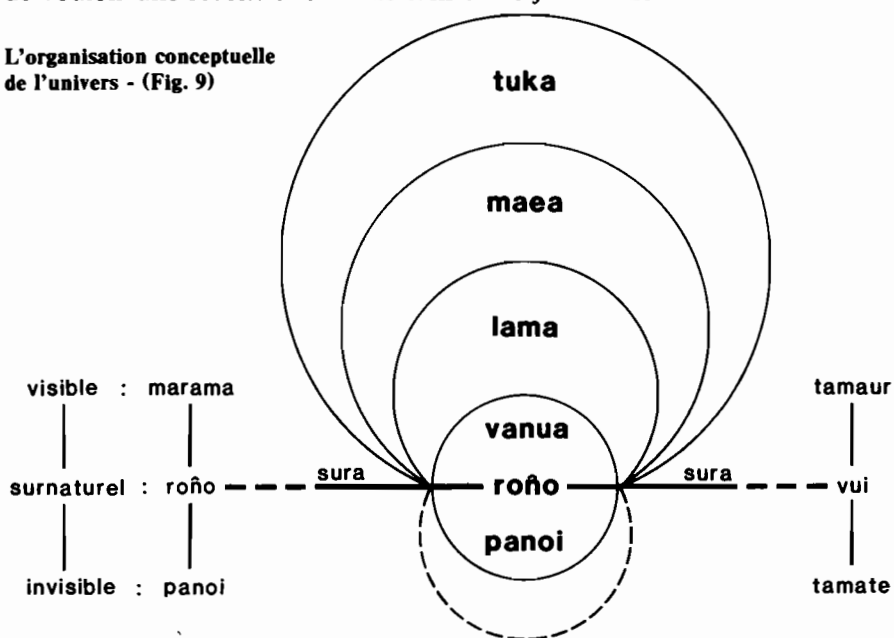
31. Cf. Bradfield, 1973 : « *If a stone is found to have mana, it is because a spirit (vui) has associated itself with the stone.* »

« *I feel reasonably sure, however, that ultimately all mana comes with vui, and that, in the same way as some mana rubs off on particular men, so some – rather more in practice – rubs off on tamate. Certainly, tamate are regarded as a source of mana.* »

devient un moyen essentiel de la compétition sociale, une stratégie. Tous les hommes d'autorité, les bigman, sont réputés par le *mana* qui s'attache à leur personne, même si souvent il leur faut recourir à un spécialiste de leur entourage.

Le *mana* qui tire l'effectivité de son pouvoir des contacts établis au niveau surnaturel entre le *marama* et le *panoi*, est dangereux, car il est délicat d'en contrôler l'action. Ses effets sont difficiles à orienter et pas toujours prévisibles. Si le pouvoir d'un esprit, ou toute autre forme de *mana*, se manifeste toujours à partir d'un lieu ou d'un objet, comme propriété de ce lieu ou de cet objet, les résultats de son action qui matérialisent son efficacité ont besoin d'être orientés, et c'est la fonction du rite. Dans ce domaine, on doit s'en remettre au spécialiste, au détenteur de la magie ou du rituel approprié. Dans la société motlav, ce savoir particulier, malgré son importance, ne crée pas un statut. Sa transmission est le fait d'une relation entre individus, soit en raison de liens privilégiés de parenté – père/fils, frère de mère/fils de sœur, grand-père/petit-fils... – soit par un « contrat », *parmal*, qui associe l'exécutant et le bénéficiaire, soit plus simplement par une transaction négociée en monnaie de coquillage. Les rites constituent une propriété individuelle, source de richesse, parce que leur efficacité est négociable au profit ou au détriment d'autrui. Même un simple couteau à igname, réputé avoir du *mana*, sera emprunté en prévision d'une meilleure récolte en vue de telle ou telle festivité que l'on envisage. Il serait mal séant de vouloir une récolte abondante sans autre justification.

L'organisation conceptuelle de l'univers - (Fig. 9)



En conclusion de cette esquisse, nous retiendrons le schéma qui résume l'organisation du monde et la vision que les gens en donnent dans la culture du nord des îles Banks<sup>32</sup>.

32. Cf. figure n° 9 : L'organisation conceptuelle de l'univers.

La représentation que j'en propose, mettant volontairement l'accent sur la forme concentrique du modèle, souligne une constante de l'anthropologie de ces sociétés, celle qui nous permet d'opposer ici deux modalités d'organisation : l'organisation concentrique et l'organisation segmentaire. Les nécessités et les conséquences de cette distinction établie au niveau le plus abstrait des « idées organisationnelles »<sup>33</sup>, apparaîtront plus clairement lorsque nous étudierons l'organisation sociale et politique en fonction de la conception que les Motlav se donnent de leurs rapports sociaux.

Cette architecture de l'univers commande le sens des rapports entre les êtres. Il en est des êtres comme du monde, ils se définissent par l'espace qui les contient et s'opposent par leur apparence. Les *tamaur* (les hommes vivants), les *tamate* (les esprits des hommes morts), les *vui* (ces esprits qui n'ont jamais été des hommes) sont entre eux comme le *marama* (le monde visible), le *panoi* (le monde invisible), le *ronio* (le monde surnaturel). C'est par les rites mortuaires que s'établit la communication entre les *tamaur* et les *tamate*, c'est par la magie rituelle et la sorcellerie que s'établissent les liens entre les *tamaur* et les *vui*. Dans les deux cas, l'échange est indirect, médiatisé par l'échange de monnaie ; mais si les rapports avec les *tamate* établissent une relation collective au bénéfice de la communauté, les rapports avec les *vui* sont personnels au bénéfice, ou au détriment, de l'individu.

Après avoir cerné la genèse de cet univers, à partir des exemples proposés par la tradition orale et la mythologie, j'évoquerai la complexité de ces relations entre les hommes et les esprits, à travers une présentation des rites funéraires, de la magie et de la sorcellerie.

## II – LE DISCOURS DES MYTHES

Ayant posé le décor, la toile de fond qui justifie des rites et de la magie, je voudrais maintenant illustrer, en me référant aux mythes d'origine, la place réservée à l'idée de genèse.

Aux îles Banks, comme d'ailleurs dans la plupart des îles du nord du Vanuatu, le discours sur l'origine n'a pas en lui-même sa propre finalité. L'idée qu'il soit nécessaire, en dernière analyse, d'expliquer pourquoi les choses sont, lui est, pour une grande part, étrangère<sup>34</sup>.

En conséquence, les références cosmogoniques ne sont plus au centre du mythe, mais apparaissent comme des apartés, des ruptures, dans le récitatif de cycles faits d'épisodes plus ou moins disparates, sans ordre ni continuité sur le plan du récit. Le mythe établit une mise en relation ; il en confirme la nature et la forme. Sa signification dans le champ cosmologique n'est qu'accessoire ; c'est la conséquence attendue de l'enchaînement des événements.

Les mythes d'origine s'enferment dans le particularisme local tout en

---

33. Cf. Leach, 1961.

34. Cf. Guiart, 1962 : « *Le mythe vise [dans ce contexte] à justifier un état de fait à partir d'un autre supposé plus ancien. Entre les deux, toutes les péripéties sont possibles, les thèmes s'accroissent, s'inversent, se multiplient suivant les lieux et les informateurs.* »

puisant largement dans le référent thématique et symbolique des grands cycles de l'Océanie insulaire et de l'Indo-Pacifique.

Il est hors de notre propos d'en entreprendre ici l'étude, c'est-à-dire de rendre compte de leur organisation symbolique et de leur structure. Ceci impliquerait une approche comparée des cosmogonies océaniques et une analyse à partir du mot à mot des textes, de toutes les variations thématiques de leurs implications et de leurs imbrications. Je voudrais seulement montrer combien ici le thème de la genèse est loin de l'idée de création, telle que nous la formulons et qu'elle rejoint les préoccupations déjà soulignées au passage, de mise en ordre et de code moral, de compétition et de hiérarchie. L'architecture de l'univers, que j'ai essayé de préciser, est un paysage qui reçoit un éclairage des péripéties du récit mythologique. Le détour met en relief le souci d'expliquer l'origine des choses comme une conséquence des actions qui contribuent à codifier les relations nécessaires entre les êtres et les éléments qui constituent l'univers.

Je présenterai donc ce paragraphe sous la forme de documents bruts, et seulement à titre d'exemple, pour souligner dans le concret du discours mythologique, la récurrence des thèmes fondamentaux de la culture des gens des Banks que j'ai cru pouvoir mettre en avant dans la présentation de leur système social et de l'idéologie qui l'exprime.

#### I. DE L'ORIGINE DU MARAMA

Dans la version que Codrington<sup>35</sup> recueillit à Mota du cycle de *Qat*, la genèse se présente comme une succession d'événements :

– Naissance de *Qat* et de ses frères à Vanua-lava, près du col de Sola qui domine la baie de Port-Patteson. *Qat* naquit de l'éclatement d'une pierre *Qatgoro* ou *Iro ul*, la mère de *Qat*. On peut encore aujourd'hui en voir les fragments dispersés de part et d'autre du sentier qui mène au village de Mosina.

– La généalogie de *Qat* : une mère, pas de père, onze frères portant tous le nom générique de *Tañaro*, qualifié du nom d'une espèce végétale, à l'exception de l'aîné et du puiné, opposés comme le jour et la nuit, l'ordre et le désordre. Si l'un est sage, compétent, éclairé, l'autre s'avère bête, farfelu, querelleur, inconséquent.

– La vie à Lo sepere, sur l'île de Vanua-lava, où *Qat* vit avec ses frères. On peut encore voir, au lieu-dit Tetren, son *gamal* et la vasque taillée dans la pierre qui lui servit de miroir pour se décorer<sup>36</sup>. C'est là que *Qat* s'occupe à créer « les arbres, les rochers, les cochons, les hommes, et généralement les choses de toute nature. ».

– Leur existence monotone provoque la lassitude des frères de *Qat*<sup>37</sup> – *Qat* se rend alors à Vava (îles Torrès) – d'où il rapporte la nuit, *qon*. Il achète à *Iqon* contre un cochon l'alternance des jours et des nuits, ce qui entraînera aussi le mouvement du soleil, de la lune et des planètes. Bien que le geste de *Qat* ne constitue pas une épopée où l'enchaînement des péripéties du héros serait fixé par la tradition, dans les versions que j'ai recueillies à

35. Cf. Codrington, 1891.

36. Inf. E.D.

37. Cf. Codrington, 1891 : « At first it was only day, and they cooked and ate till they were tired of it, and his brothers pressed Qat to do something for them, to make a change. »



Gnerenigmen<sup>38</sup>, à Rah<sup>39</sup>, à Ablow<sup>40</sup> ou à Tasmate<sup>41</sup> et Mosina<sup>42</sup>, ces quatre séquences et dans cet ordre, constituent en principe l'ouverture du cycle. Ainsi la version de Gnerenigmen :

*« La mère de Qat était Iro ul de Vanua-lava. Elle lui donna naissance à l'endroit appelé Tetren, qui est situé à Sola pas très loin d'Arep. Là se trouve un arbre foudroyé et l'on peut voir une grande roche dressée qui est la mère de Qat : Iro ul. Elle seule lui donna naissance. Il n'eut pas de père.*

*Qat avait onze frères : le premier c'est Tañaro gilgilara. Après viennent Tañaro loloqoñ, Tañaro siria, Tañaro nolas, Tañaro nokalato, Tañaro noav, Tañaro nopatau, Tañaro noau, Tañaro nomatig, Tañaro novunue, Tañaro novlog. Tous ensemble, ils étaient douze frères. Tous vivaient dans le gamal de Qat à Lo sepere, à Vanua-lava. C'était un très grand gamal. Qat avait une femme qui s'appelait Ro lei. Elle était très belle et les frères de Qat la désiraient beaucoup. Tous vivaient à Lo sepere avec la mère de Qat.*

*Il faisait tout le temps jour, et pendant que ses frères, eux, s'occupaient à cuisiner et à manger, Qat, lui, créait toutes les choses que l'on peut voir aujourd'hui. Les arbres, les rochers, les hommes, les cochons mais aussi la pluie et les poissons, tout ce qui est bon. Parce qu'avant, ce n'était pas comme maintenant ; il n'y avait que des vui, mais qui habitaient également des villages avec des maisons, qui chassaient et pêchaient.*

*Un jour les frères de Qat, fatigués de rester ainsi toute la journée dans le gamal, demandèrent à Qat de faire quelque chose de nouveau.*

*Parce qu'il ne savait pas faire le jour et la nuit, Qat prit sa pirogue. C'était une grande pirogue qui allait très vite, qui devançait toutes les pirogues. Il se rendit aux îles Torrès. Là, il rencontra Iqoñ qui vivait là-bas. Il lui acheta la nuit et retourna à Lo sepere où se trouvaient ses frères. Il leur dit de prendre des nattes tressées dans des feuilles de cocotier, de les étendre dans le gamal et de tout préparer pour dormir. Ils firent ainsi que disait Qat. Quand ils furent prêts, ils virent tout à coup le soleil qui tombait dans la mer. Ils eurent peur et demandèrent à Qat : « Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Nous avons peur. » Qat leur dit de s'étendre et de ne pas bouger. La nuit vint et l'on ne voyait plus rien. Tout était noir. Ainsi tous connurent que c'était la nuit. »<sup>43</sup>*

Selon les lieux, les variantes, les informateurs... se greffent sur cette trame, divers récits<sup>44</sup>.

Les épisodes les plus remarquables sont :

- La rencontre de *Qat* et de *Marawa* (l'araignée) d'où résulte conjointement la création des hommes, la différenciation des sexes et l'origine de la mort.
- Les épisodes qui opposent *Qat* à ses frères pour la possession du canot et de la femme de *Qat*, et les poursuites à travers l'archipel qui en découlent.
- La lutte entre *Qat* et *Qaswar* (*Qasavara*), un puissant *vui* dévoreur d'hommes.

---

38. Inf. J.Y.

39. Inf. C.G.

40. Inf. W.

41. Inf. K.

42. Inf. E.D.

43. Inf. J.Y. Gnerenigmen, Motlav. Enregistrement BM7061.

44. Cf. Codrington, 1891 : « It would be in vain to look for a connected history of Qat from his birth to his disappearance ; he is the central figure of a cycle of stories which vary in different parts of the islands of the Banks' group. »

- Le départ de *Qat* laissant en place l'ordre actuel mais emportant le « meilleur de toutes choses. »<sup>45</sup>

Toutes les références à la genèse ne se rapportent pas nécessairement à ce cycle. Nous en verrons plus loin quelques exemples. D'autres récits mettent en jeu le couple : grand-mère/petit-fils. La grand-mère qui possède la connaissance des arts utiles, les transmet à son petit-fils orphelin, recueilli par adoption, méprisé de tous, qui du fait de ce savoir, deviendra un grand homme, un *tanun wetuka*, « un homme près du ciel. »

Soulignons enfin, à propos des actions créatrices de *Qat*, que le monde existait bien avant que ce dernier ne s'avise d'y laisser sa marque<sup>46</sup>.

Je dispose, à contrario, d'une version recueillie à Var<sup>47</sup> et qui attribue explicitement à *Qat* la formation des îles. Je la rapporte pour ce qu'elle est, bien que personnellement, j'ai tendance à considérer qu'elle est calquée du mythe chrétien :

*« Il n'y avait qu'un seul homme dénommé Qat. Il était comme Dieu. Sa mère était une pierre qui en éclatant lui donna naissance. Il vivait à Alo sepere sur l'île de Vanua-lava. C'est lui qui fit toutes les îles. Il cracha à la surface de la mer et sa salive forma les îles éparpillées sur la mer. Quand il cracha, les lieux émergèrent : d'abord Maewo, puis les îles plus au sud, puis ensuite les îles au nord jusqu'à Bek vep nou. »*

Dans un autre récit, *Qat* qui était en train de modeler une figurine en terre rouge, *nevitan laulau*, secoua sa main et c'est ainsi que furent créées les îles aujourd'hui dispersées sur l'océan.

## 2. DE L'ORIGINE DES HUMAINS

De la rencontre *Qat - Marawa* (l'araignée), résulte tout à la fois l'origine des humains et l'origine de la mort. Voici la version qu'en donne Codrington<sup>48</sup>. Dans la version Motlav, que j'ai recueillie dans le dialecte de Valuwa<sup>49</sup>, il n'y a pas de différences sensibles, sauf qu'il n'est pas fait mention de la séparation des hommes d'avec les femmes.

*« Qat et Marawa qui résidaient à Matan, firent les hommes de cette façon. Qat mis en forme des troncs de dracaena. Il sculpta les jambes, les bras, les têtes et ajouta les yeux et les oreilles. Il ajusta les parties, travaillant pendant six jours. Il fixa alors à six autres jours le temps nécessaire pour leur donner vie. Pendant trois jours il les cacha dans la brousse, pendant trois jours il travailla à leur donner vie. Il les porta dehors et les dressa devant lui. Il se mit à danser pour eux et vit qu'ils bougeaient un peu ; il exécuta pour eux un rythme sur le tambour et s'aperçut qu'ils bougeaient plus qu'avant. Il les amena ainsi à la vie de sorte qu'ils puissent se tenir debout par eux-mêmes. Alors il les divisa, mettant près de lui chaque mâle et lui attribuant une*

45. Outre les enregistrements que j'ai réalisés, on se reportera à Codrington, 1891 et au Southern Cross Log, années 1907 et 1908.

46. Cf. Codrington, 1891 : « *Qat himself is good natured, only playfully mischievous, and thoroughly enjoys the exercise of his wonderful powers. When he is said to create he is adding only to the furniture of the world in which he was born, where there were already houses and canoes, weapons, ornaments, products of cultivated gardens and of such arts of life as the natives possessed when they were first visited by Europeans.* »

47. Inf. J.G. Var, Motlav. Enregistrement CA6921.

48. Cf. Codrington, 1891.

49. Inf. W. Valuwa, Motlav. Enregistrement BM6912.

femelle. Il appela chaque couple ainsi formé mari et femme. – rasoai : terme réciproque – . Il fit trois hommes et trois femmes. Pendant ce temps, Marawa fit de même mais en utilisant un autre arbre, le tavisoviso – non identifié – . Il travailla lui aussi pendant six jours, il les dressa devant lui, battit le tambour et fit ainsi que Qat l'avait fait pour les siens. Mais quand il les vit bouger il creusa une fosse, en couvrit le fond avec des feuilles de cocotier, et y enterra les hommes et les femmes pendant six jours. Quand il ôta la terre avec ses mains pour les voir, il les trouva pourris et nauséabonds. Et ce fut l'origine de la mort parmi les hommes. »<sup>50</sup>

### 3. DE L'ORIGINE DE LA MORT

L'origine de la mort et la séparation des humains en hommes et femmes se retrouvent dans d'autres traditions que celle de ce cycle. Avant, les humains ne connaissaient pas la mort. Lorsqu'ils atteignaient un âge avancé, ils changeaient de peau comme les serpents et redevenaient jeunes. Un jour, la mère de *Qat* se rendit près d'un ruisseau pour changer de peau. Elle jeta son ancienne peau dans l'eau du ruisseau où elle s'accrocha à une branche d'arbre. Elle retourna à la maison. Quand son enfant la vit, il se mit à pleurer, refusant de la reconnaître. Il disait que sa mère était une vieille femme et non cette étrangère. Pour calmer son enfant, elle retourna au ruisseau et reprit son ancienne peau. Depuis ce jour, les hommes cessent de changer leur peau et meurent<sup>51</sup>.

Il existe d'un lieu à l'autre de considérables variations sur ce thème. Bien souvent la vieille femme, qui n'est pas obligatoirement la mère de *Qat*, mais toujours la fille soit d'un serpent, soit d'une anguille, introduit non seulement la mort chez les humains, mais aussi les plantes cultivées : cocotier et igname, et l'horticulture. C'est aussi le thème principal de l'origine de la lignée : *namarai*, l'anguille, sur Lakon, où on la dit originaire de la côte ouest de Vanua-lava<sup>52</sup>.

Nous avons là, la récurrence d'un mythe trans-océanien.

### 4. DE L'ORIGINE DES RÈGLES SOCIALES

Que ce soit en se rattachant à la geste de *Qat*, ou à des mythes plus localisés, l'action des héros a souvent pour conséquence, entre autres, l'instauration d'une règle, c'est-à-dire d'un ordre immuable parmi les hommes. Ce n'est pas telle ou telle institution que le mythe établit dans son plein droit, mais plutôt telle ou telle règle du jeu social.

C'est ainsi qu'il n'y a pas de mythe d'origine de la hiérarchie des grades – du *suqe* – mais de nombreux récits nous disent comment il convient de se conduire, et par là, en explicite le sens. De même pour la monnaie de coquillage, *som*, dont l'importance est capitale, si l'on nous dit comment les gens de l'ouest Santo tentèrent vainement de s'en emparer – tradition enregistrée à Vatrata – aucun mythe, à ma connaissance n'en situe l'origine.

50. Traduit de Codrington, 1891.

51. Cf. Enregistrements BM7111 et CA7842.

52. Cf. Enregistrement CA7721.

Bien des histoires, se rapportant notamment à *Natbunbun*, suggèrent la façon d'en obtenir magiquement de grandes quantités.

#### *Au sujet de la parenté*

« Un jour Qat réunit tous ses frères dans son gamal à Vanua-lava. Tous étaient dans le gamal sauf le dernier né : Tañaro novlog. Qat cueillit une orange, mola, et la lança sur Tañaro novlog. Il l'atteignit à l'entre-jambes et ce dernier devint une femme. Qat lui dit alors : "Va dans la maison"<sup>53</sup>, ferme la porte et attend". Qat retourne ensuite au gamal et dit à l'un de ses frères "Va là-bas à la maison, frappe à la porte et tu reviendras me rapporter ce que l'on t'aura dit". Le frère de Qat part, se rend à la maison, frappe à la porte. "Qui est-ce ?", demande Tañaro novlog. "C'est moi", répond le frère. "Ah oui, toi, marauai – frère de mère –. Il revient au gamal ; Qat lui demande : "Qu'est-ce qu'on t'a dit ?". On m'a dit : "toi marauai". "Eh bien ! tu seras frère de mère !". Qat envoya son deuxième frère et ainsi de suite jusqu'au dernier, Tañaro lologoñ, qui faisait toute chose en dépit du bon sens. Il s'en va frapper à la porte de la maison. "Qui est-ce ?" dit Tañaro novlog. "Moi", répond Tañaro lologoñ. "Ah oui ! toi, rasoai – terme réciproque pour désigner les conjoints –. Il revint trouver Qat. "Il m'a dit : rasoai, qu'est cela ?". "C'est toi alors qui seras l'homme de cette femme, répondit Qat". C'est ainsi que Qat créa la famille – veve – à partir de ses douze frères. »<sup>54</sup>

#### *Au sujet de la règle matrimoniale*

Recueilli également à Mota, au village de Tasmate, ce court récit, artificiellement rattaché à l'histoire de *Qat*, établit un lien entre l'organisation dualiste, partage des hommes en deux moitiés matrilineaires, et la règle de mariage.

« Qat prit un jour son prestigieux canot. Dedans, il mit toutes les choses : les termites, les hommes, les porcs, enfin tout ce qui existait dans le monde. Il en prit deux de chaque : un mâle et une femelle. Ils partirent ainsi. Ils n'avaient pas de progéniture. Des hommes, il en prit quatre : une femme et un homme, une femme et un homme. A l'un des hommes il dit : "Toi homme, ta lignée – veve – c'est cette femme-ci". Il dit de même à l'autre : "Toi homme, ta lignée c'est cette femme-là". Qat dit au premier des hommes : "Quand tu auras des enfants, ceux qui sont de sexe masculin devront épouser les enfants du sexe féminin de cet homme-là. Ses enfants à lui devront épouser tes enfants à toi. Vous deux vous partagez en deux, de telle sorte que tes enfants devront épouser ses enfants et ses enfants les tiens." C'est comme cela que commencèrent les lignées chez nous à Mota. »<sup>55</sup>

S'il est probable qu'il s'agisse d'une formulation très récente, l'organisation interne de ce mythe n'en est pas moins tout à fait caractéristique. Dans les récits se référant à la hiérarchie des grades, *suqe*, dont il est parfois dit que *Qat* lui-même l'initia, mais dans des circonstances qu'aucun informateur ne

53. *ima*, la maison domestique, s'oppose à *gamal*, maison collective des hommes. Cf. Chapitre 3.

54. Inf. K. Tasmate, Mota. Enregistrement BM7181.

55. Inf. S.W. Tasmate, Mota. Enregistrement BM7182.

fut capable de me préciser, comme dans ceux qui racontent comment les hommes s'emparèrent de la figuration d'un *tamate*, qu'un *vui* avait donné à une vieille femme et dont elle tirait de substantiels revenus, l'accent est mis sur le « comment fonctionne l'institution » et non sur sa genèse, qui se trouve explicitée par voie de conséquence.

#### *Au sujet de la danse appelée neñej*

C'est la danse qui à Motlav lors des *kolekole*, introduit les *natmat*, les danseurs *tamate*, symbolisant les morts-ancêtres, sur le *napno laktak*, le *nasara*, la place de danse. La danse *neñej* porte le nom du serpent de corail noir et blanc, le « tricot rayé ». Ce personnage important de la mythologie régionale, transforme ici les poissons du récif en autant de danseurs. Les masques que portent les danseurs *tamate*, fonction de leur initiation à l'une ou l'autre des associations rituelles du même nom, qui forment le *salagoro*<sup>56</sup>, « le chemin de l'initié », le *suqe* de la brousse, sont surmontés de l'effigie de divers poissons de récif<sup>57</sup>.

*« Un jour à l'époque où tous les poissons dansent, tous les poissons étaient en train de danser dans un trou de corail, situé près d'un rocher qui en réalité est un esprit novui. Ce rocher existe aujourd'hui et on peut le voir. Tous les poissons du récif sont en train de danser, quand un requin les remarque. Il veut s'en approcher pour les attraper tous et les manger ; mais il ne sait pas qu'il y a parmi eux un gros neñej, un gros serpent de corail. Il vient très près pour attraper l'un des poissons lorsque le neñej, jusque-là caché dans un trou du rocher, l'entend. Il sort alors pour chasser le requin. Le requin l'aperçoit, prend peur et fuit. Il s'en va si loin qu'il ne revient pas vers les poissons. C'est pourquoi aujourd'hui si un requin veut mordre ou attaquer un homme qui nage et qu'il aperçoit près de l'homme un serpent de corail, il ne saurait s'en approcher. La danse finie, tous les poissons s'en vont, ils quittent le trou de corail. Ils sortent, et au fur et à mesure qu'ils sortent, ils deviennent des hommes maintenant. Toutes les espèces de poissons, les mullets, les carangues, les perroquets... toutes les sortes de poissons deviennent des hommes. Alors ils se mettent à danser, ils dansent de nouveau maintenant, ils dansent la danse de neñej, cette danse où tous les danseurs suivent les mouvements du serpent de corail. Un jour où dans le village il ne restait plus que les enfants, ils vinrent au village. Tous dansaient et chantaient le chant de neñej... Ils apprirent aux enfants à danser et ceux-ci l'apprirent aux hommes de Motlav. »*<sup>58</sup>

Il existe d'autres récits qui lient la danse à la couleur des poissons de récif ou qui l'attribuent à un *vui* qui descend de la montagne dans un village ravagé par les querelles et la guerre, pour enseigner aux enfants la danse et la paix.<sup>59</sup>

56. Pour la description de l'institution on se reportera au Chapitre 5.

57. *neñej* est aussi à Ureparapara et dans le sud des îles Banks, le nom donné à une lignée matrilineaire.

58. Inf. J.Y. Gnerenigmen, Motlav. Enregistrement BM70101.

59. Tradition de la région de Valuwa. Cf. Enregistrement CA6931.

## 5. DE L'ORIGINE DU PEUPEMENT DE L'ÎLE DE MOTLAV

Contrairement à la tradition des îles du sud de l'archipel des Banks<sup>60</sup>, on ne recueille pas à Motlav ou Mota de mythes d'origine se rapportant aux lignées matrilineaires, qui, bien que reconnues comme un élément de l'organisation sociale, ne sont pas dénommées.

Par contre, j'ai pu enregistrer des mythes relatant directement ou indirectement l'origine des gens de tel ou tel district.

Je rapporterai ici l'un des récits sur l'origine du peuplement de Motlav, un sur l'origine des gens de Maligo, district nord de Mota, et pour comparaison le mythe d'origine de la lignée : *nemel*, recueilli à Namasari, sur l'île de Gaua.

### *Le peuplement de l'île de Motlav*

*« Il existe une histoire sur Motlav, sur l'origine de l'île. Le lieu d'origine des gens de Motlav est une montagne de l'île que l'on nomme Vetman. Tous les gens, sauf les étrangers qui sont venus bien après, sont les descendants d'un seul homme et d'une seule femme. L'homme se nommait Vetman et la femme Wingor<sup>61</sup>. Ils s'unirent et eurent des enfants. Les enfants mâles et femelles se marièrent entre eux et eurent eux-mêmes des enfants. Ils engendrèrent de nombreuses familles. Tous vivaient au même endroit à Vetman. Un jour, Vetman voit qu'il y a maintenant beaucoup trop d'enfants et qu'une maladie les atteint tous. Qu'est-ce qui fait mourir tout le monde, se demande Vetman, les anguilles ou les langoustes ? Non, ce n'est pas cela. Une nuit qu'il écoute le bruit des moustiques, il sent les moustiques qui le piquent puis il sent venir la fièvre et il sait que les enfants et les hommes meurent à cause des moustiques. Il dit alors à Wingor sa femme, nous allons changer de place et descendre au bord de mer. C'est bien, répond Wingor mais qu'en adviendra-t-il de cette terre où nous sommes ? Penses-tu que Daumel et tous ces endroits jusqu'à Valuwa sont bons pour nous, pour y vivre ? Oui, répond Vetman. Ils s'en allèrent et s'établirent à Daumel. Ils emmenèrent avec eux les enfants et toute la famille. Alors qu'ils étaient déjà descendus et avaient même construit leur nouvelle maison, l'un des enfants, qui était déjà marié, refusa de se joindre à eux. Je ne resterai pas avec vous maintenant, j'irai plus loin. Et il s'installa à Lahajtom, construisit sa maison et défricha le terrain pour ses jardins. Mais il était toujours l'enfant de Vetman et de Wingor. Un autre encore une fois refusa de rester avec Vetman et Wingor et s'installa à Telmitig et il en fut de même pour tous qui s'installèrent chacun à un endroit différent, qui à Daumel, qui à Lahajtom, qui à Telmitig... D'autres allèrent s'installer à Nebejaj, mais là ils entendirent de nouveau le bruit des moustiques. Ils descendirent encore plus près du bord de mer en un lieu que l'on appelle Nehejvalgol et aussi à Negejgaj. C'est pourquoi ceux de Negejgaj sont aussi de Nehejvalgol, qui est une grande terre. Ils restèrent en cet endroit et sont à l'origine de nombreuses familles. C'est eux qui devinrent les gens d'Ablow<sup>62</sup> formant une grande population. Alors ils commencèrent le suqe, le*

60. Cf. Guiart, 1974 et Vienne, doc. personnels inédits.

61. Ce sont les noms de deux des principaux sommets de l'île.

62. Autre dénomination du district de Valuwa, région est de l'île.

nahalroj<sup>63</sup> et les danses. Alors le suqe – la hiérarchie des grades – se répandit et nous atteignit nous autres les gens du district de Motlav. Le suqe a commencé chez eux à Valuwa. J'ai entendu cette histoire, c'est mon grand-père qui me l'a racontée. »<sup>64</sup>

Ce texte fait référence à la toponymie du district de Valuwa, aujourd'hui dépeuplé, mais qui fut à l'époque pré-européenne, le plus important, tant sur le plan purement démographique que social ou politique.

Le commentaire ultérieur de l'informateur, insiste sur trois points à ses yeux essentiels, bien qu'évoqués incidemment par le récit :

- L'unicité du peuplement originel de l'île, point qu'il faudrait rapprocher du fait que les gens originaires de Motlav, sont à Vanualava et à Ureparapara rattachés à une seule lignée : *vep ablow*.
- Le partage de la population en deux moitiés matrilineaires : *takelgi* rattachée aux « deux côtés de la maison » originelle : *natvaleum non imam/natvaleum non tita*.
- La hiérarchie des grades du *suqe* comme « chemin », comme lien, entre les gens des différents villages et de l'île toute entière.

Concernant la partie ouest de l'île, le district de Motlav à proprement parler, on rencontre une autre tradition. Elle rattache également le peuplement de l'île à un couple originel mais installé cette fois près du sommet du Wulsimititi. Ces gens seraient descendus pour pêcher du poisson sur le récif entre la grande terre et l'îlot de Rah, ce serait d'ailleurs là l'origine de la pêche au grand filet que l'on pratique lors des fêtes. Ils auraient alors créé les villages actuels et la tradition d'une adaptation écologique faisant une place importante à la pêche et à la navigation.

### *Origine des gens de Maligo sur l'île de Mota*

A Mota, l'on raconte ainsi l'origine des gens de Maligo qui seraient selon cette tradition, les seuls vrais autochtones de l'île. Le district nord nommé Maligo, correspond au village actuel de Lotawan.

« Les gens de Mota viennent de partout. Ils sont tous venus s'installer à Maligo, qui se trouve près de Salete en descendant vers la mer. Un jour, les enfants étaient en train de jouer. Tous étaient là, lorsqu'ils virent tomber une noix de coco. Ils se précipitent pour la ramasser et voient alors une petite fille. Ils se mettent à l'élever et s'en occupent jusqu'à ce qu'elle devienne grande. Alors, ils la marient. Elle donna naissance à toute une lignée de gens qui étaient entre eux des sogoi – parents par filiation matrilineaire – et qui sont vraiment les gens de Mota. Actuellement, le seul véritable descendant, c'est le vieux Noël – aujourd'hui décédé – . Lui, il est de la lignée de la femme qui tomba à Maligo. On a oublié le nom de cette femme, mais à l'endroit où elle est tombée, se dresse une pierre, qui en marque l'emplacement. L'endroit s'appelle Maligo – le nuage – et on dit des gens de Maligo, qu'ils sont venus de nulle part, qu'ils sont tombés des nuages. »

---

63. L'équivalent du *salagoro* en langue de Motlav.

64. Inf. C.G. Rah, Motlav. Enregistrement BM7161.

### *Origine de la lignée nêmel (Cycas sp.)*

Ce mythe me fut raconté par la femme de *Inf. B.* au village de Namasari situé sur la côte nord de Gaua. Cette femme est originaire du nord de Vanua-lava.

Bien que se rapportant non plus à des lieux, mais à des lignées, le récit s'organise selon la même structure et met en relation dans un contexte localisé, divers segments de l'organisation sociale.

« *Maintenant, je voudrais parler de nous autres – c.à.d. la lignée matrilineaire : nêmel – . Ils firent ce jour-là un grand nasorosori à Raveña. Un homme de la montagne, située en face de Raveña, descendit pour chercher de l'eau de mer. Il trouva une petite fille venue là, à la nage. Elle était assise là sur le bord de mer. Il lui demande : "Tu viens d'où ?" De la main, elle indique la mer. Il lui dit : "Comment es-tu venue ? Qui es-tu ?" Elle répond : "natalai" – nom du bénitier – C'est bien dit-il, je te prends avec moi. Il remplit d'eau de mer son bambou, prend la petite fille avec lui et remonte à son village. Sa femme qui est de Matan – nom d'une lignée importante de Gaua, qui est aussi le nom d'un rocher, lieu d'origine de cette lignée, ainsi que de l'endroit où Qat fabriqua les hommes – s'appelle Ro kolokol. Elle lui dit : "qui est cet enfant-là, où l'as-tu trouvé et d'où vient-il ?". L'homme répondit : "Ne te mets pas en colère. Il est à nous deux. Je suis descendu au bord de mer et je l'ai trouvé." Ils élevèrent cet enfant de natalai. La petite fille devint grande, donna naissance à un enfant qui grandit à son tour et se maria. Un jour un nañele (Cycas sp.) était planté sur le nasarai – le sara la place de danse du village – Puis tous le virent se dresser et grossir. "Qu'est-ce qui fait grossir le nañele, demanda l'homme descendant de natalai, il grossit comme s'il attendait un enfant." L'arbre n'arrêtait pas de grossir. Le soir, à l'heure du souper, on voit l'arbre s'ouvrir, s'ouvrir comme pour accoucher d'un enfant. L'homme et sa femme entendent crier tout autour d'eux, mais ils pensent que c'est l'heure où les hommes sont avec leurs cochons, et l'on entendait comme des cris de cochons. "Non, se disent-ils, ce n'est pas le cri d'un cochon, on dirait le cri d'un enfant". Ils se mettent à courir et voit que le nañele s'est ouvert et a donné naissance à un enfant. L'enfant est allongé sur le sol et pleure. L'homme s'adresse au nañele : "Attends, nous t'avons vu grossir, nous avons attendu le moment de la naissance. Aujourd'hui tu accouches d'un enfant. C'est bien. Attends-moi, je reviens. Je vais d'abord à la maison." L'homme se rend à sa maison, prend de la monnaie et une cordelette ; il en prend deux paniers. Il les rapporte et les donne au nañele. Ensuite, ils emportent l'enfant dans leur maison pour que la femme s'en occupe. Le nom de cette femme, l'épouse de l'enfant de natalai, c'est Rovebak vebakaren. Elle éleva l'enfant de nêmel. C'est fini. »<sup>65</sup>*

### 6. DE L'ORIGINE DES PLANTES CULTIVÉES

Nous donnerons quatre exemples de récits mythologiques assez caractéristiques de ceux que l'on peut recueillir dans l'archipel. Dans le premier, le mythe fait état du retour des ignames de Maewo à Motlav. Cette orientation renvoie à une pratique de l'horticulture qui veut que les lignées d'ignames

65. Inf. I. Namassari, Gaua. Enregistrement CA7731.



soient orientées soleil levant – soleil couchant, et en donne une explication. Dans le second cas, le mythe établit une relation de parenté génétique entre les parties du corps et les clones d'ignames. Le troisième explicite une particularité anatomique de la noix de coco qui, aux îles Banks, est comparée à un visage. Notre quatrième exemple est didactique puisqu'il enseigne la particularité agronomique des *qauro* par rapport aux *nam* (il s'agit de deux variétés d'ignames, *Dioscorea* sp., l'une sauvage, l'autre cultivée).

*« Il y eut une fois, une très grande famine à Valuwa. Valuwa est la région des ignames. En ces temps, les ignames avaient disparu. Les gens n'avaient plus pour se nourrir que des arbres à pains, des nebeu sauvages (*Dioscorea bulbifera*) et des taros. Un jour, il prit son arc et ses flèches et se rendit au sommet de la montagne qui domine Valuwa, appelée Lebehej. Il resta là plusieurs jours. Puis, il jeta son arc par terre et dit :*

*« a̱ṉe̱g sag me ». Ce qui signifie, Maewo, viens plus près ! (chanté dans le récit).*

*Alors, il envoya des flèches sur Maewo, puis il prit pied sur l'île. Quand il fut à Maewo, il dit aux gens qu'il y avait une grande famine à Valuwa. Les gens remplirent un canot avec des ignames, et firent voile vers Valuwa. Ils arrivèrent à Ablow, montèrent le canot à terre et commencèrent à planter les ignames. Les ignames devinrent très nombreuses, se répandirent de proche en proche sur l'île jusqu'à Motlav (district ouest).*

*Aujourd'hui, chaque fois que l'on plante des ignames, les lignes doivent faire face à l'île de Maewo, ainsi, face à leur île d'origine, elles croîtront plus grandes et plus grosses.*

*Les ignames vivent maintenant à Valuwa et ne sont pas retournées à Maewo qui est le pays des taros. »<sup>66</sup>*

Cette version me fut donnée, amputée malheureusement de la liste des clones d'ignames contenus dans le canot. On peut encore voir le corps de cette pirogue, taillé dans la pierre, en descendant du lieu-dit Telmitig, vers le bord de mer. Sa proue fait d'ailleurs face à Maewo. Telmitig est un ancien site villageois, dont on peut encore suivre l'enceinte faite d'un muret en pierre ; la pirogue se situe dans la zone traditionnellement réservée aux cultures. Elle fait l'objet d'un rite de fertilité : *nevet golgol* qui consiste à flageller les flancs de la pirogue avec les feuilles de *burao* (*Hibiscus tiliaceus*).

Une autre version établit un lien entre la hiérarchie des clones d'ignames et la hiérarchie des grades du *suqe*. Elle raconte le naufrage d'une pirogue sur le récif côtier situé près de Aliwan. Les clones d'ignames, ici assimilés à des marins, se sont pétrifiés. Aujourd'hui, à marée basse sur le récif, se dressent les restes du *gamal* avec ses compartiments et les clones dressés, chacun à sa place<sup>67</sup>.

### *Les clones d'ignames de Mota*

*« Un homme et sa femme, dont on a oublié les noms, eurent un enfant qui s'appelait Wemonloa. Ils l'élevèrent, lui apprirent à marcher et à accomplir toutes les choses qu'il devait savoir faire. Alors qu'il ne savait que marcher, son père mourut et il resta seul avec sa mère qui lui apprit tout ce qu'elle savait. Sa mère mourut et il resta seul.*

66. Inf. W. Valuwa, Motlav. Enregistrement CA6931.

67. Inf. J.Y. Gnerenigmen, Motlav.

*Un jour, Wemonloa partit se promener. Il rencontra l'enfant d'un homme qu'il ne connaissait pas et se joignit à lui. L'enfant de l'homme l'emmena jusque chez son père et sa mère. Ils dirent à l'enfant de l'homme :*

*– Il ne faut pas aller avec cet enfant-là, il n'a rien à manger, il se nourrit de nos détritrus. Pourquoi donc veux-tu aller avec lui ?*

*Alors l'enfant eut peur de Wemonloa. Il se rendit à un autre endroit, et comme Wemonloa le suivait, il lui dit :*

*– Ne viens pas avec moi, tu n'as rien à manger. Moi, j'ai à manger pour moi, mon père et ma mère m'ont préparé à manger, ils ont grillé des ignames pour moi, ils me les ont données. Moi, j'ai à manger, toi, tu n'as rien à manger.*

*Wemonloa se mit à pleurer, car il était bien malheureux. Il retourna chez sa grand-mère et lui raconta tout ce qui lui était arrivé. Elle lui dit :*

*– Maintenant, tous les deux, on va défricher et planter un jardin pour toi.*

*Et Wemonlea lui dit :*

*– Pupu, si on fait un jardin, que va-t-on planter dedans ? Tous les deux, on n'a pas d'ignames.*

*– Attends, nous trouverons des semences que tu pourras planter dans ton jardin.*

*Alors ils se mirent à défricher. Quand ils eurent fini de couper la brousse, Wemonloa dit de nouveau :*

*– Pupu, mais que va-t-on planter dans mon jardin maintenant ?*

*– Attends, on va aller chercher des ignames pour toi.*

*Alors ils mirent le feu au défriché qui était maintenant assez sec. De nouveau, Wemonloa demanda :*

*– Maintenant que nous avons fait le brûlis et réparti les cendres, que va-t-on planter dans ce jardin ?*

*– Attends, on va aller chercher des ignames pour toi ; mais avant, il faut creuser le sol pour les ignames. Nous le ferons demain.*

*Ils allèrent dormir et le lendemain matin, ils se rendirent de nouveau au jardin pour creuser les trous. Quand le sol fut creusé, la terre émiettée, et que tout le jardin fut ainsi préparé, Wemonloa demanda de nouveau :*

*– Mais que va-t-on planter maintenant ?*

*– Attends, demain nous trouverons des ignames pour toi.*

*Et ils rentrèrent à la maison pour dormir. Le lendemain, ils retournèrent au jardin et Wemonloa dit :*

*– Que va-t-on planter maintenant ?*

*– Prends un petit couteau (petit couteau en bois ou en bambou qui sert à creuser et à partager les semences d'ignames), lui répondit la grand-mère. Viens près de moi de découpe-moi la tête. Dépose-la ici.*

*Wemonloa fit comme il lui était dit.*

*– Qu'est-ce que je fais maintenant ?*

*– Maintenant, tu coupes mes mains.*

*Et il coupa les mains et les sépara en morceaux.*

*– Va les jeter dans les trous creusés en haut du jardin, dit la grand-mère.*

*Il fit ainsi et demanda :*

*– Quelle est cette igname-là ?*

*– Quand elle sera mûre, cette igname-là, tu la nommeras pis pis tamate<sup>68</sup>.*

---

68. Idem *tamae* dans la liste des clones.

Maintenant, coupe un peu plus haut que les mains.

Il coupa les avant-bras, les jeta dans les trous, et demanda :

- Quelles sont ces ignames-là ?
- Ces ignames-là, tu les appelleras wurai.

Wemonloa coupe ainsi toutes les parties du corps<sup>69</sup>.

Quand il eut fini, il ne restait qu'un seul trou :

- Il reste un trou, qu'est-ce que je mets dedans ? dit Wemonloa.
- Dedans, tu enterreras ma tête, répondit la grand-mère. Tu l'appelleras qeta tamate.

Wemonloa enterra alors toutes les ignames et retourna chez lui. Il y resta cinq jours. Puis, il retourna au jardin. Il vit alors que toutes les ignames avaient poussé. Il attacha les pousses et nettoya soigneusement le jardin de toutes les mauvaises herbes.

Il laissa les choses ainsi, jusqu'à ce que, voyant les feuilles séchées, il sut que les ignames étaient mûres et prêtes à être récoltées. Il déterra toutes les ignames et constata que sa récolte était supérieure à toutes les autres récoltes. Il en prit une partie et la ramena chez lui, dans sa maison.

Un jour, il alla trouver cet enfant de l'homme et de la femme qui avaient dit du mal de lui. Il lui dit :

- Demande à ton père et à ta mère qu'ils te laissent venir avec moi aujourd'hui.

Les parents répondirent à l'enfant :

- Si tu vas avec lui, qu'est-ce que vous allez manger tous les deux aujourd'hui ? Cet homme c'est un homme bon à rien.

Il n'a pas de jardin, il n'a rien à manger, il ne se nourrit que de nos déchets.

L'enfant vint répéter ces paroles à Wemonloa.

- Demande encore une fois, dit Wemonloa.

Les parents ayant donné leur accord, ils s'en allèrent tous les deux et parvinrent à la maison de Wemonloa, qui n'avait ni père ni mère. L'enfant passa la tête par la porte et vit toutes les ignames. Surpris, il dit à Wemonloa :

- Que tes ignames sont grandes et grosses, où les as-tu trouvées ?
- J'ai seulement pris les déchets de vous autres, dit Wemonloa.

---

69. On obtient alors le tableau de correspondance suivant, qui bien entendu n'épuise pas les clones existants :

mains .....	tamae
bras .....	wurai
	wurai taune
	wurai mereata
épaules .....	pakalava
seins .....	make
aréoles .....	sus
flancs .....	wowosa
côtes .....	watia
ventre .....	losa
nombril .....	rasoq rasoq
sexe .....	rava
cuisse .....	turia
genoux .....	patau
jambes .....	malin
	malin malaqesa
	malin qoqomea
	malin tañ meu

*Ils se rendirent alors dans le jardin de Wemonloa. De surprise, l'enfant s'arrêta dès les premiers rangs d'ignames du jardin.*

*– Laisse donc celles-ci, dit Wemonloa, et viens avec moi.*

*Ils allèrent juste au milieu du jardin et l'enfant vit alors une igname qui était si grosse qu'il n'en avait jamais vu de semblables. Wemonloa se mit à creuser pour la déterrer. Quand il l'eut déterrée, il la lui présenta :*

*– C'est pour toi, tu la ramèneras et vous la mangerez avec ton père et ta mère.*

*Après le repas, ils partirent et arrivèrent devant la maison de l'enfant.*

*– Je ne veux pas rentrer chez ton père et ta mère puisque je suis un homme de rien, dit Wemonloa. Prends l'igname et va seul.*

*L'enfant rentra dans sa maison et ses parents virent l'igname avec étonnement.*

*– Où as-tu trouvé cette igname ?*

*– C'est cet homme qui n'a ni père ni mère qui me l'a donnée, répondit l'enfant.*

*Les parents se mirent à penser fortement à cette igname et dirent à l'enfant :*

*– Demain tu retourneras avec lui.*

*Le matin, l'enfant partit pour retourner chez Wemonloa. Ils firent comme la veille, se rendirent au jardin, déterrèrent une igname, et rentrèrent le soir à la maison des parents de l'enfant. Wemonloa la laissa pénétrer seul dans la maison. Quand ils virent de nouveau l'igname, les parents dirent :*

*– Va chercher cet homme qui n'a ni père ni mère et dis-lui de venir ici chez nous, nous l'adopterons et il sera ton frère.*

*Ils firent ainsi et eurent à leur disposition les ignames de Wemonloa. Il en alla ainsi jusqu'à aujourd'hui et c'est pour cela que nous, gens de Mota, on en dispose encore. »<sup>70</sup>*

Le mythe d'origine des clones d'igname à Mota est un bon exemple d'un thème trans-pacifique, puisqu'on le rencontre jusqu'en Insulinde. Sa localisation à Mota n'est pas étonnante si l'on veut bien se rappeler la spécialisation des îles dans l'organisation de la production vivrière. Si Vanuavava est le pays des taros, Motlav celui des arbres à pain, Merlav des *nangai* (*Canarium* sp.), Mota est la terre d'élection des ignames. D'ailleurs, beaucoup d'horticulteurs orientent leurs lignées d'ignames vers l'île de Mota pour cette seule raison.

### *La découverte du cocotier*

Ici encore la diffusion du mythe dépasse largement les frontières de l'archipel :

*« Il y avait un homme qui était marié à une femme et dont il avait un enfant. La mère de cette femme était le serpent neñaj mais l'homme ne le savait pas. Ils vivaient sur la colline qui domine Lahambek. Un jour l'homme était allé à la pêche sur le récif de Rah pendant que sa femme, elle, travaillait au jardin. L'homme rentra à sa maison et trouva le serpent qui gardait l'enfant. Sa femme lui révéla alors que le serpent était la grand-mère de l'enfant. Il en fut très en colère. Un jour que sa femme était partie au jardin, il*

70. Inf. K. Tasmate, Mota. Enregistrement CA7122.

mit le feu à la maison. Quand la femme rentra, elle trouva le serpent mort. Elle l'enterra, selon la coutume près de la maison. Elle marqua l'emplacement de la tombe par un petit monticule de terre. Là où elle avait enterré le serpent, elle vit qu'un cocotier avait poussé. Un jour que l'homme était de nouveau parti à la pêche, elle remarqua que le cocotier portait une noix verte. Elle cueillit la noix qui était bonne à boire, pour la donner à son enfant. En lui montrant les yeux de la noix de coco, elle lui dit : "Tu vois ces yeux-là c'est le visage de ta grand-mère – bobo – . En perçant la noix, l'eau qui en jaillit retomba sur les lèvres de l'homme qui pêchait sur le récif. Quand l'homme rentra à la maison, il demanda à sa femme ce qu'ils avaient mangé en son absence. Ils lui dirent qu'ils avaient mangé la noix de coco, et lui proposèrent d'en boire. Quand il eut bu il dit : "Mais c'est l'eau sucrée qui m'a éclaboussée pendant que je pêchais sur le récif." Ce que tu bois est le sang de ma mère, lui dit sa femme. Et c'est pourquoi, lors des mariages on échange des noix de coco. »<sup>71</sup>.

#### A propos des *qauro*

Les *qauro* sont des ignames de collecte, en principe sauvages, bien qu'on les transporte dans les jardins et que l'on entretienne les plants découverts dans la brousse. Les aires de collecte sont d'ailleurs souvent propriété d'une famille ou d'un groupe de parents.

Les *qauro* sont en principe des *Dioscorea nummularia* bien que la catégorie semble plus large incluant des clones rustiques de *Dioscorea alata*, soit qu'il s'agisse de réelles variétés « sauvages », soit qu'il s'agisse du produit de clones ayant évolué spontanément dans les jachères. C'est une pratique courante de laisser des plants en place, lors des récoltes. Quoi qu'il en soit, les *qauro* constituent une nourriture importante, d'autant plus que laissés en terre ils sont récoltés à la demande.

Sur le plan gustatif et quant à l'usage culinaire qui en est fait, les clones diffèrent beaucoup les uns des autres. Certains peuvent être traités comme des ignames de culture, d'autres ne sont que des nourritures de disette : des nourritures « sauvages ».

Notre dernier exemple traite de la collecte d'une variété appelée *qauro menmene* – *qauro* à la peau tendre – . On notera dans ce récit que la différence entre plante domestique, donc utile, et la variété sauvage, inutile, est notifiée par l'opposition : plante pour les hommes/plante pour les *tamate*<sup>72</sup>. Dans cet ordre d'idée, le fruit rouge d'un arbuste dont l'apparence est celle d'une orange est nourriture des morts, comme la variété sauvage du *Piper methysticum*<sup>73</sup>, est le kava – *gea* – que boivent les *vui*. Le *nosurere*, dont il est question ici est utilisé dans la construction des maisons, pour étanchéifier les faitages.

« Il y avait deux jeunes garçons. Un jour, ils allèrent ramasser des feuilles de *nosurere* (*Scitameneus* sp.) Une vieille femme, leur grand-mère leur dit : "Ne prenez pas les *nosurere memea* – la variété rouge – vous ne devez ramasser que les *nosurere aqaga* – la variété blanche –, parce que les

71. Inf. M.M. Gnerenigmen, Motlav.

72. Cf. Haudricourt, 1964.

73. La variété considérée ici comme « sauvage » est vraisemblablement un *Piper latifolium*.

nosurere memea appartiennent aux tamate." Ils descendent au bord de mer et quand ils s'aperçoivent qu'il n'y a plus de nosurere aqaga à ramasser, ils se disent : "Cette vieille femme nous a menti ; ramassons quand même les nosurere memea." Pendant qu'ils s'occupent à couper les feuilles, ils entendent : "Vous deux vous allez et venez, mais moi je viens derrière vous." C'était un vui. Ils veulent alors revenir rapidement en arrière. Ils grimpent à un arbre appelé vana (*Pandanus frexinetia*). Leur mère, elle, se tenait cachée sous un bosquet de noto (*Excaevaria agallocha*).<sup>74</sup> Le vui les cherche pour les manger. Il les cherche tous les trois partout mais ne les trouve pas. Un petit oiseau que l'on appelle qatman<sup>75</sup>, que l'on voit toujours perché en haut des cocotiers, qui est noir avec la tête rouge, se tenait au sommet du vana. Il s'éveille et chante pour démasquer les deux enfants et la mère : "Il ne voit pas ces trois-là, deux sont en haut sur le vana, un est derrière sous le bosquet, namlos, de noto.

Le vui dit : "J'ai compris, c'est fini, maintenant je vais manger ces trois-là". Pendant qu'il monte le long du tronc du vana, l'un des enfants lui jette les fruits de l'arbre. Le vui, frappé par les fruits, retombe à terre. Il recommence à grimper, les deux enfants lui jettent à nouveau des fruits et il retombe de nouveau. Et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les fruits de l'arbre soient épuisés. Il ne reste plus qu'un seul fruit. L'un des enfants appelle alors sa mère et lui dit : "Je vais lui jeter le fruit du vana et quand le vui sera à terre, alors tu le frapperas avec ton épieu". Quand le vui monte à l'arbre, l'enfant prend le fruit du vana, le lance sur le vui qui tombe. La mère enfonce l'épieu dans le corps du vui. Le corps du vui se transforme en tête de l'igname : qauro menmene.

Voilà pourquoi, lorsque quelqu'un va collecter des qauro dans la brousse, il doit être silencieux et éviter de faire du bruit, car sinon les tubercules des qauro vont se cacher sous les racines des arbres ou dans les trous qui se trouvent sous les grosses pierres. »<sup>76</sup>

### III – LES HOMMES, LES ESPRITS, LES ANCÊTRES

J'ai tenté, en fonction des données que nous possédons sur cette culture, de construire une image intégrée de la vision du monde des Motlav. Pour confirmer mes propres intuitions, acquises au cours de l'expérience de terrain, j'ai dû faire appel, chaque fois que possible, aux observations les plus anciennes.

Il est évident que les informateurs présentent les choses sous une forme moins organisée, moins rationalisée, qui fait apparaître des contradictions et des divergences que j'ai, pour mon propos, volontairement gommées. J'entends seulement suggérer l'évidence d'une cohérence idéologique certaine qui fait contraste avec le caractère peu structuré de l'organisation sociale. Si la pratique sociale est fortement influencée par le choix individuel,

74. Le noto est un roseau que l'on utilise pour attacher les ignames dans les jardins.

75. L'oiseau qatman a la réputation de dire des présages. Il est aussi de nature facétieuse.

76. Inf. K. Tasmate, Mota. Enregistrement CA7222.

la liberté potentielle d'interprétation et de conduite est fortement limitée par soumission à un conformisme idéologique étroit. Pour autant que ses actions ne soient pas par trop asociales, au point de porter atteinte à l'intégrité du groupe, l'individu est libre d'interpréter et d'agir à sa guise ; sa réussite ou son échec dans ses entreprises constituent les seules sanctions sociales à sa conduite. Elles s'expriment sous forme de renommée et de prestige ou à l'inverse sous forme d'ostracisme et de mise à l'écart. C'est cette référence à un modèle homogène – l'unanimité sur une certaine conception des choses – qui permet au groupe d'exercer en toute légitimité, une pression sociale sur les conduites individuelles, limitant les divergences en imposant un conformisme nuancé.

Ainsi qu'en témoigne Lane pour le Sud-Pentecôte, cette dialectique n'est pas spécifique des îles Banks<sup>77</sup>.

L'aspect fortement intégré de l'idéologie tient à une profonde convergence entre le système de valeur et le système de connaissance. L'optique dominante de l'idéologie valorise une attitude fondamentalement réaliste qui fait écran à l'émergence d'une conceptualisation religieuse ou mystique, préoccupation incontestablement limitée. L'étude historique de la christianisation du nord du Vanuatu et le rôle joué par les Églises dans le processus d'accession à l'indépendance, vus selon cette perspective, en fournit une remarquable illustration<sup>78</sup>.

Ce discours sur le monde constitue une idéologie de référence commune. Il fonctionne comme pensée rationnelle sur le monde, sur son organisation, sur la société... comme explication des événements. Il renvoie à la cohérence d'un ordre idéal sous-jacent, dont la logique, inconsciemment assumée par le biais d'une communauté de culture, est de ce fait difficilement contestable et rarement contestée. L'interprétation individuelle du monde, sur la base de l'observation empirique, se trouve infléchie par la nécessité d'être recevable par la collectivité<sup>79</sup>.

La conception intégrée du monde et des êtres, décrite précédemment, constitue le noyau de cette idéologie de référence et, par là, de la morale sociale. Tout un champ de la pratique sociale y trouve sa raison d'être, que ce soit les rituels funéraires, la manipulation du surnaturel par la magie et la sorcellerie ou plus simplement l'interprétation et la prévision des événements. Ayant déjà évoqué ce dernier point, je conclurai ce chapitre par une description des rapports entre les vivants, les esprits et les morts au travers des rites funéraires, de la magie et de la sorcellerie.

---

77. Cf. Lane, 1965 : « *Within the native frame of reference, the apparent correlation between belief and reality is sufficiently close for few conflicts to arise and for discrepancies to be easily rationalized.* »

« *While it is true that individuals analyse the available data and reach their own conclusions, they do so to a considerable extent as members of a collective.* »

78. Cf. Allen, 1968.

79. Cf. Lane, 1965 : « *Melanesians have been called pragmatists and this characterization seems reasonable... In addition, I would stress their empirical outlook... There is no experimenting in the conventional sense. Tradition and convention are guides rather than controls. Their influence is always tempered by evidence accumulated by the individual via his own sense. One looks to the past for guidance but not at the expense of the present.* »

## I. DES VIVANTS ET DES MORTS

Tous les morts n'ont pas nécessairement accès au *panoi*. Certains s'en voient refuser l'entrée et sont condamnés à errer sur la terre à la recherche d'un autre *sura*. Cette errance comporte pour l'âme des morts, ainsi que pour les vivants, le risque d'encourir quelques tourments ; par exemple se faire dévorer par des *vui* mangeurs d'âmes et être ainsi anéantis<sup>80</sup>.

Trois idées essentielles se rapportent à cette opposition entre les morts qui ont pu suivre le chemin du *panoi*, et de ce fait sont susceptibles en tant que *tamate* d'une action bénéfique au profit des vivants, et ceux qui s'en sont vu refuser l'accès et dont l'action est vengeresse et maléfique.

1. En premier lieu, il faut noter que certains *sura*, seraient, au dire des informateurs, attachés spécifiquement à la condition du mort. Selon son statut social : haut gradé, homme, femme, enfant, initié, non initié... selon les circonstances de sa mort : mort naturelle, sorcellerie, empoisonnement, meurtre... suivant le degré de moralité de sa conduite, il devra se rendre à tel ou tel *sura*, pour y être reçu et autorisé à se rendre au *panoi*.

2. Un mort arrive au *sura* après un voyage à la surface de la terre, dans le *roño*, qui en principe débute le deuxième jour après la mort et peut durer une centaine de jours ou plus. Il y parvient dans un état de plus ou moins grande faiblesse. Pour pénétrer dans le *panoi*, il devra être accompagné par les morts venus à sa rencontre, généralement des ancêtres ou des parents. Mais ce peut être aussi des « ennemis » ou des personnes envers qui il se sera conduit de façon moralement condamnable qu'il trouvera devant lui. Le comportement qu'un homme aura eu dans l'existence envers les morts qui viendront à la rencontre de son âme errante, déterminera l'accueil qu'il en recevra<sup>81</sup>.

3. Le *panoi* serait compartimenté, et ainsi composé de différentes places où l'existence serait plus ou moins agréable. Les morts s'y regrouperaient par catégories définies en fonction du statut social acquis pendant l'existence, de la richesse, des causes de la mort, de la conformité de leur conduite individuelle à l'ordre social.

Cette ordonnance du monde des morts, dont l'histoire récente a sans doute estompé bien des aspects, illustre un faisceau de représentations collectives ayant trait à la mort. Le schème en est constant pour tout l'archipel, malgré quelques variations locales au niveau des îles et des districts. Par exemple, on mentionne l'existence à côté du *panoi*, mais au niveau du *sura*, d'une caverne – également nommée *panoi* – vers laquelle sont dirigées les âmes des femmes mortes en couche, celles des enfants victimes de l'infanticide, celles des hommes qui pendant leur vie se seront livrés impunément à l'adultère, au vol, à certains actes réprouvés de sorcellerie. L'idée ici clairement exprimée est que tous ceux qui n'ont pas su acquiescer à une place reconnue dans la hiérarchie des statuts qui exprime l'ordre social, et s'y maintenir, n'auront

---

80. Cf. Codrington, 1891 : « *Those who remain in the bad place* [c'est-à-dire qui n'ont pu trouver place dans le *panoi*] *quarrel and lie in misery, not in physical pain indeed, but restless, wandering back to earth, homeless, malignant, pitiable, these are they who eat excrement and open their mouth for wind ; these are they who do harm to the living out of the spite, who are dreaded as eating men's souls, who haunt the graves and woods.* »

81. Cf. Codrington, 1891 : « *Thus if a man has killed another by treachery or witchcraft, when after death he descends the *sura* he finds himself withstood at the entrance to *panoi* by the ghost of the man he has wronged ; he sees another path leading to the bad place he dreads, and so he turns back to earth. If one has killed a good man without cause, the good man's ghost withstands his murderer.* »



pas accès au *panoi*. Remarquons que dans ce cas l'accent est mis bien plus sur la conformité au statut, sur le rôle, que sur la valeur concédée au statut lui-même. En fait preuve l'affirmation que les jeunes femmes et les jeunes hommes – pour autant qu'ils aient été préalablement initiés au *suqe* – bénéficient dans le *panoi* des conditions les plus plaisantes<sup>82</sup>.

Certains récits attribuent à un *vui* la charge d'orienter vers l'un ou l'autre des chemins les âmes des morts qui se présentent à l'entrée du *panoi*.

Pour conclure sur ce point, voici comment à Motlav on raconte la « destinée des âmes »<sup>83</sup> :

« *Après la mort on chasse l'âme de proche en proche, de village en village par des roulements de tambour et des sonneries de conques. L'âme du mort est chassée vers la mer, ou plus exactement vers un cap qui s'avance en mer – ngere –. On l'incite ainsi à rejoindre les tamate. En effet, ceux-ci se rassemblent sur les plages de certaines presqu'îles pour danser et chanter. C'est maintenant que commence le chemin qui mène au panoi. C'est pendant la nuit – certains disent même les nuits de pleine lune – que les tamate se réunissent et rencontrent les âmes de ceux qui, morts depuis longtemps, peuvent malgré tout revenir en ces lieux. Ils attrapent – em i kasem (bis) – les nouveaux venus et leur montrent le monde d'en dessous. On pense aussi, à Motlav, que l'âme est prise en charge près du sura par une âme plus vieille qui peut être bien ou mal intentionnée, qui peut dérouter le mort du chemin du panoi et le laisser errer dans la brousse. A côté du panoi se trouve une grotte où se rassemblent tous les hommes mauvais. Ils se nourrissent de boue et de fruits sauvages vénéneux. C'est eux que l'on peut rencontrer dans la brousse ; ils mangent l'âme et volent le corps des hommes qui n'y prennent garde. »*

### *Le chemin des morts*

Dans les conditions contemporaines d'observation de la culture des îles Banks, par le fait même que les rituels funéraires se sont considérablement simplifiés, nécessaire conformité aux impératifs de la liturgie chrétienne, préciser les observations anciennes sur tel ou tel point que l'on pourrait juger essentiel ou crucial est devenu bien illusoire. J'en eus moi-même l'inéluctable confirmation lorsqu'en 1971, bénéficiant d'une situation particulièrement favorable, j'abordais avec quelque espoir l'enquête sur ce sujet. Notre tentative d'analyse reste malheureusement tributaire de ces zones d'ombre malgré l'abondance et la qualité des observations antérieures. Souhaitons que le recours, toujours possible, à un nouveau corpus d'archives missionnaires permette un jour de renouveler ou d'affiner cette esquisse.

J'évoquerai en premier lieu ce qui a trait au « voyage des morts », au *sala tamate*, processus par lequel se réduit la diversité des groupes sociaux à la « communauté des morts »<sup>84</sup>. Le voyage des morts qui est le chemin parcouru par l'âme, *atai*, pour se rendre au *panoi*, est aussi le chemin, cette

---

82. Cf. Codrington, 1891 : « *There is however a belief, which women particularly cherish, that the sure lumaqav, the place where the ghosts of lads who die in the flower of their youth are congregated, is more pleasant than the rest, that all kinds of flowers abound there, and scented plants. Some think the same of the sura of simple harmless people, the sure tapa.* »

83. Cf. également sur ce point : Codrington, 1891 ; Rivers, 1914 et Speiser, 1923.

84. Inf. G.

fois-ci sur le plan social, par lequel passe le défunt pour se démettre de son statut individuel et s'amalgamer à la collectivité des ancêtres. C'est en quelque manière un parcours qui inverse celui suivi par l'individu pendant le cours de son existence, pour affirmer son statut et son rôle par rapport à son groupe d'appartenance. Du fait du prestige et de la richesse qu'il sait s'acquérir et que manifeste sa position dans la hiérarchie des grades, l'individu, par le statut qui lui est reconnu, se détache progressivement du groupe social auquel il appartient. Cette séparation est marquée en pratique par des interdits de plus en plus contraignants. Un homme de haut rang se doit d'ériger son propre *gamal*, d'y donner des fêtes de plus en plus fastueuses ; il se doit de préparer sa nourriture personnelle ; sa maison, entourée de plantes symboliques, devient un lieu marqué d'interdit, un *tano roño* ; en sa présence, le silence est de rigueur, et l'on doit se baisser sur son passage. Un tel homme est : « près du ciel », *we tuka*, c'est-à-dire qu'il a parcouru un « chemin » qui l'a conduit en un lieu où la distance avec le *panoi* est maximale. Le « chemin des morts » sera le parcours inverse. Les rites qui entourent la mort et les funérailles auront pour première fonction d'opérer une désacralisation, de réduire la distance hiérarchique entre l'individu et le groupe, représentation sous la connotation du sacré de l'autorité acquise au cours de l'existence<sup>85</sup>.

Cette notion rejoint et approfondit l'idée déjà exprimée, d'une inversion dans le *panoi* du statut reconnu durant l'existence. Le *sala tamate* opère le déplacement de cette inversion, du plan du statut à celui des conduites. Dès lors le statut des morts dans le *panoi* ne dépend plus de celui acquis durant la vie, mais bien de la façon dont il fut acquis, c'est-à-dire d'une plus ou moins grande conformité morale du comportement individuel aux normes de la société. Doit-on voir dans « ces représentations collectives » la raison d'être inconsciente du souci permanent de légitimité que traduisent les discours des leaders lors des grandes manifestations publiques ? Je ne saurais l'affirmer, mais j'y verrais volontiers l'une des composantes de la « construction du pouvoir politique », dans ces sociétés qui, par bien des points, s'apparentent aux sociétés à *bigman* du nord de la Mélanésie<sup>86</sup>.

Les rites funéraires assument alors la fonction d'assister le mort dans son voyage, réduisant, autant que faire se peut, toute tentation de sa part d'un retour à l'état antérieur. Ils sont dans le monde des vivants le pendant du chemin que l'âme doit parcourir pour se rendre au *panoi*. Accompagner l'âme du défunt sur le chemin du *panoi*, c'est destituer l'individu de son pouvoir de vivant, pour s'assurer au mieux du caractère bénéfique de ses interventions futures en tant qu'ancêtre.

Le cycle des rituels funéraires est totalement empreint de cette ambiguïté. Pour une part, il s'agit de se débarrasser du mort le plus définitivement et le plus rapidement possible ; par ailleurs, il convient de préserver et d'honorer la mémoire de celui qui va devenir un ancêtre amené à s'occuper des affaires des vivants. Par cette sollicitude on lui donne l'assurance illusoire que son statut et sa place parmi les vivants sont préservés. On mettra d'autant plus de soin dans l'accomplissement des rites que l'âme du mort est celle d'un

---

85. J'avance ici une interprétation des rituels funéraires qui se réfère à une analyse des phénomènes religieux devenue classique. Cf. Hubert et Mauss, 1897 et Hertz, 1922.

86. Cf. Oliver, 1955 ; Sahlins, 1963 ; Hogbin, 1964 ; Burridge, 1972 et alt.

individu important dont on peut craindre que le pouvoir ne s'exerce en vindicte contre les vivants à qui il pourrait reprocher sa mort.

Retraçons maintenant les étapes principales du « chemin des morts ». Après le décès, l'âme, *atai*, quitte le corps, *turiai*, mais elle ne s'éloigne pas de la maison où repose le corps pendant plusieurs jours – deux jours, en règle générale. On dit que l'âme du mort a tendance à s'attarder dans les lieux qui lui sont familiers, maisons, jardins, etc. Il faut donc l'en chasser par un rite qui a lieu cinq jours après le décès, juste après l'inhumation et lors même que l'on commence à prendre le deuil, à initier le cycle des repas funéraires : le *gana matea*<sup>87</sup>, le rite est celui que nous avons décrit qui consiste à chasser l'âme du mort<sup>88</sup>.

L'exécution du rituel lui-même varie dans le détail. Non seulement ceux qui sont directement concernés par le décès y participent, mais souvent le village dans son ensemble. Cette chasse peut aussi se poursuivre de village en village, lorsque l'on croit deviner que le défunt aura le désir de rendre visite aux villages où résident des parents, des amis, des alliés, des partenaires... Le recouplement de notations éparses laisse supposer que ce parcours pourrait être moins arbitraire qu'il n'y paraît. Certaines affirmations suggèrent que le *sala tamate* recouperait les relations entre villages unis par l'alliance de mariage<sup>89</sup>.

Dans le cas où le mort serait particulièrement redouté, où l'on craindrait que son âme ne puisse jamais se rendre au *panoi*, on la poursuit jusque dans la mer où elle est rejetée, afin qu'elle quitte définitivement l'île.

Après une errance plus ou moins longue, dix jours pour certains, près de cent jours pour d'autres, l'âme parvient à un *sura* où elle est accueillie par d'autres *tamate*, venus à sa rencontre. En son honneur, ils donnent une fête avec des danses et des chants. Le nouveau *tamate* est ensuite conduit vers son lieu de résidence dans le *panoi*. L'âme du défunt arrive affaiblie au *sura* ; elle devra attendre d'avoir retrouvé ses forces pour se joindre à la nouvelle communauté. Dans le cas évoqué plus haut, où l'âme recevrait un mauvais accueil et se verrait interdire l'entrée du monde des morts, elle devra prendre le « chemin de la caverne », ou se remettre à errer à travers la brousse à la recherche d'une entrée plus hospitalière. Ce nouveau périple présente pour elle le danger d'être anéantie, dévorée par un *vui*, mais lui donne dans certaines conditions, la possibilité de s'emparer d'un véhicule corporel.

Il convient de rapprocher de cette analyse quelques faits qui corroborent, en l'illustrant, la rupture, la discontinuité reconnue entre l'organisation des vivants toujours individualisés et hiérarchisés, et celle, inverse, des morts, collectifs et égalitaires dans leur position d'ancêtres, *tupunina*<sup>90</sup>.

1. La mémorisation généalogique est très limitée, ne dépassant guère en moyenne la génération des grands-parents. Elle est déterminée par des

---

87. Littéralement : « manger la mort. »

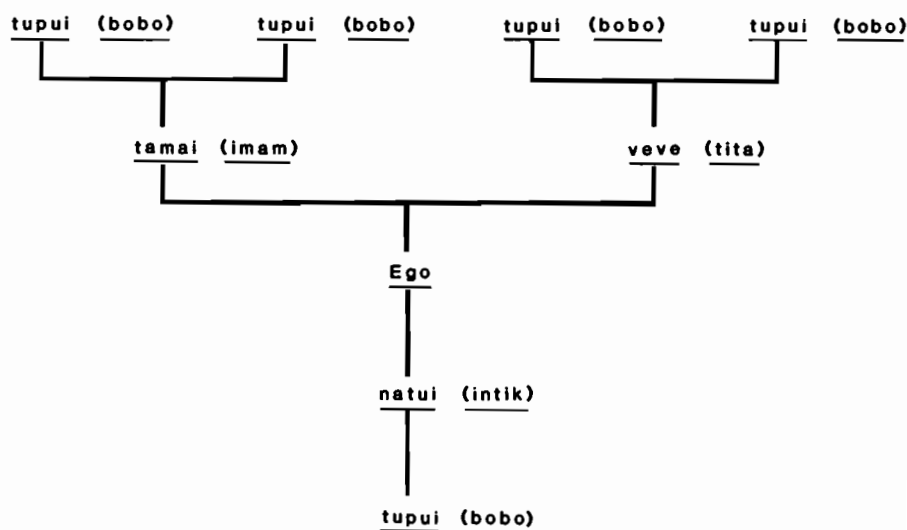
88. Cf. Codrington, 1891 : « *The ghost does not at once leave the neighbourhood of the body, it hangs about the house and the grave five or ten days, and shews its presence by noise in the house and lights upon the grave. It is not generally in the Bank's islands thought desirable that the ghost should stay longer than the fifth day, and there is a custom of driving it away with shouts and blowing of conchs.* »

89. Cf. Deacon, 1934, qui pour le sud-Malekula laisse entendre cette circulation post-mortem. Les informations recueillies aux Banks sur ce point sont par trop imprécises et contradictoires pour en faire plus nettement état.

90. Motlav : *bobo gegep*.

motivations foncières et renvoie à l'organisation interne des groupes de filiation non unilinéaires<sup>91</sup>. Par contre, se maintient une relation d'ancestralité, non définie en terme de parenté, qui s'exprime comme relation d'appartenance originelle à tel ou tel niveau de la localité<sup>92</sup>. Ainsi les expressions : *ire non motlav*, *ire non telmitig* ou le composé *netoglag*... qui littéralement signifient « gens de... Motlav », Telmitig, Toglag, implique, d'une certaine façon, l'affirmation d'une parenté faite de la reconnaissance de la continuité du lien entre l'homme et la terre qu'il occupe. La localité induit une relation d'ordre dans la parenté. Le groupe local, dont la diversité en terme des relations de parenté qui existent entre les individus qui le composent, peut être ramenée au modèle simple d'une alliance de mariage entre deux groupes de germains, devient une parentèle, voire une simple lignée matrilineaire dès lors qu'intervient une coupure dans les relations généalogiques réelles. La coupure, qui prend effet au niveau de la deuxième génération ascendante, est d'autant facilitée que la société est pensée se reproduire par générations alternées selon une identification grands-parents/petits-enfants. La continuité de la relation foncière prend le relais de la filiation qui, au sein du groupe local, distingue les parents, selon qu'ils appartiennent « au même côté de la maison » ou à « l'autre côté de la maison. »

2. Comme l'on est en droit de s'y attendre, la terminologie est ici conforme à la pratique. C'est le même terme réciproque qui désigne grands-parents et petits-enfants : *tupui*, abolissant toutes les dimensions structurelles du système de parenté : génération, sexe, bifurcation, identité et distinction des germains. Ce terme est aussi celui qui est utilisé pour désigner un ancêtre quel qu'il soit.



La relation grands-parents/petits-enfants - (Fig. 10)

91. Cf. Chapitre 4.

92. Elle peut aussi s'exprimer comme une relation de gardiennage d'un lieu ou d'un itinéraire, ancestral, mythique ou rituel.

3. Dans les rites funéraires, les deux moitiés, *veve*, sont impliquées, donc en fait le groupe local dans son ensemble et indirectement tous les parents, consanguins et alliés du mort, donc en théorie tout le corps social. Au moins sur le plan symbolique, la mort d'un individu concerne la collectivité toute entière, l'ensemble des partenaires sociaux plus exactement. La mort crée un déséquilibre qu'il convient de restaurer. Ici encore l'ordre est rétabli par une coupure, qu'exprime symboliquement mais aussi sur le plan matériel, la rupture totale du lien de propriété entre le défunt et tout ce qu'il possédait. Transmis ou partagés, la perte de ses biens lui sera compensée. Ils lui seront « rachetés » à moins qu'ils ne soient détruits. L'idée exprimée est que dans ce cas « quelque chose d'eux »<sup>93</sup> l'accompagnera durant son voyage au *panoi*. Dans le même ordre d'idée, on jettera dans la tombe objets de la vie quotidienne et nourritures diverses.

Cette compensation prend la forme symbolique des transactions ordinaires en matière de transfert de propriétés. On détruira ses cochons et les produits de ses jardins ; ses décorations, armes et objets rituels seront ensevelis avec lui, ainsi que sa monnaie s'il n'a pris la précaution d'en disposer au préalable, soit qu'il l'ait distribuée, soit qu'il l'ait enterrée. En principe, on laissera pourrir sur place maison et *gamal*. Pour les arbres, les pierres magiques, les droits fonciers, parfois aussi les constructions et certains objets, ceux qui en héritent devront, lors de l'inhumation, jeter dans la tombe de la monnaie et annoncer publiquement leur désir d'acquisition. S'il s'agit d'un homme, sa veuve sera héritée seulement à la levée du deuil, après le dernier repas mortuaire, sans qu'il y ait de nouveau paiement de la compensation matrimoniale aux parents de la femme. On devra malgré tout tuer un cochon pour l'occasion<sup>94</sup>. Le lévirat, à moins qu'il ne se double d'une relation fictive d'adoption, a lieu entre *sogoi* – parents par filiation matrilinéaire. C'est en droit une des prérogatives du fils de la sœur.

4. L'opposition sur le plan de l'organisation et la rupture symbolique sur le plan du rituel que j'ai suggérées comme niveau de discontinuité entre les vivants et les morts, se trouvent répercutées sur le plan socio-politique dans la relation complexe qui lie l'institution de la hiérarchie des grades du *suqe*, aux sociétés secrètes initiatiques appelées *tamate* du nom générique des « morts-ancêtres » dont elles sont censées symboliser la permanence et la présence comme garant de l'ordre social<sup>95</sup>. Dans le *suqe*, la structure hiérarchique des grades tend à la reconnaissance de plus en plus poussée du statut et de la valeur propre de l'individu. Inversement dans le *salagoro*, le *gamal* des *tamate*, qui sert de lieu rituel de réunion et d'initiation, qui ne comporte d'ailleurs qu'un seul foyer, l'individu est de plus en plus indifférencié, assimilé à la collectivité rituelle, au fur et à mesure que se multiplient ses initiations à l'une ou l'autre des nombreuses sociétés. On en retrouve le prolongement dans les valeurs esthétiques ainsi que dans la fable de la « mort initiatique ». Le *suqe* est interdit aux femmes du fait de sa trop grande proximité avec le rituel alors que le *salagoro* l'est, lui, de par sa proximité avec la mort. Alors que les emblèmes du *suqe* relèvent de la parure et manifestent le prestige de l'individu, construisent sa renommée, ceux des sociétés *tamate*, relèvent d'une esthétique du masque, manifestation d'un

---

93. Bisl. : *samting blon hem*.

94. Inf. G. et Inf. M.

95. Cf. Chapitre 7.

pouvoir occulte, incontrôlable. C'est l'unicité du grade atteint qui dans le *suqe* apporte la puissance, c'est la multiplicité des sociétés auxquelles l'on est initié qui la permet dans le *salagoro*. De même le *suqe* qui se donne comme le « chemin de la paix », *sala tamata*, le modèle de l'ordre social, met en réalité les hommes en situation de compétition. Le *salagoro* à l'inverse, modèle institutionnel du désordre, garantit la paix, la négociation des conflits, le respect des propriétés<sup>96</sup>.

J'ai déjà noté précédemment que tous les morts se retrouvent réunis dans le même *panoi*, quels que soient l'île, le district, le village auxquels ils appartiennent. On retrouve là l'expression de la conscience de l'unité culturelle de l'archipel qui est aussi affirmation de la complémentarité des groupes dans le système d'échange complexe qui les organise en une vaste communauté des vivants, dont l'existence et la permanence sont renforcées par la généralisation à tout l'archipel de l'institution du *suqe*. Le prolongement, dans notre domaine, de ce sentiment fait qu'au-delà des obligations rituelles afférentes à la mort d'un individu, et par le fait des relations cérémonielles qu'elles initient, sont réaffirmés les liens sociaux établis entre communautés locales dispersées, et ce, d'autant que le statut social du mort, ici sa « renommée », est élevé. Les cérémonies mortuaires, comme les mariages et les prises de grades sont une occasion de *kolekole*<sup>97</sup> prétexte à une manifestation du prestige de chacun, à l'établissement de toutes sortes de transactions. Les obligations relatives à la mort, induisent indirectement tout un jeu social et économique qui ne relève qu'accessoirement des échanges funéraires. Ainsi le cycle de prestations qui s'ouvre à la mort d'un individu peut donner lieu à des manifestations grandioses ou passer quasiment inaperçu. Le rituel présente dans ces conditions, d'importantes variations, donnant l'apparence d'être peu formalisé. C'est avant tout le moyen pour la parenté du mort, pour son groupe local, de faire état de ses prérogatives, de rappeler par une pratique généreuse, son prestige et sa position vis-à-vis d'autres groupes. On peut ainsi faire pression sur les communautés apparentées pour qu'elles contribuent au bon accomplissement des rites funéraires, dont la magnificence non seulement rejaillit sur la lignée du mort, mais rend plus sûr son cheminement vers le *panoi*. Accessoirement, c'est aussi une façon adroite de s'assurer que les comptes seront bien faits puisque l'on se met en situation de contraindre tous les débiteurs du mort ; et j'ai dit toute l'importance de ce point pour que soit assurée la tranquillité future des vivants.

De ce fait, le « chemin des morts », qui est avant tout un périple au cours duquel les morts de différentes communautés locales se trouvent assemblés pour chanter et danser, avant de rejoindre le *panoi* et s'intégrer à la communauté des *tamate*, s'avère être aussi pour les vivants un chemin d'obligations sociales, similaire dans sa nécessité. Les rites funéraires ont charge de restaurer l'équilibre, momentanément perturbé, entre villages apparentés, le mort ne pouvant parvenir au *panoi* que si tous les comptes sont clos – entre autres les compensations pour meurtre en cas de mort violente, *rapa*.

Notons que tous ne contribuent pas nécessairement à ce que les choses se

---

96. C'est l'une des fonctions entre autres de *tamate liwoa*, la « mère des *tamate* ». Cf. Bradfield, 1973. Il faut, bien entendu, se garder de réduire les rapports entre ces deux institutions à une seule relation eschatologique.

97. Festivités cérémonielles qui sont l'occasion d'échanges complexes. Cf. Chapitre 7.

passent ainsi. Bien des inimitiés que le défunt a pu contracter pendant son existence sont tenaces et certains essayeront, notamment en injuriant le cadavre, en jetant des pierres sur sa tombe, de tout faire pour qu'il ne puisse être reçu parmi les « ancêtres ». Les funérailles sont entourées d'un climat tendu, fait d'un subtil dosage d'intérêts divergents, où se mêlent coopération et conflit. Les négociations qui en résultent établissent un partage entre les communautés des responsabilités funéraires, où se concrétisent une dépendance et une complémentarité cérémonielle qui n'est pas sans rappeler celle du *suqe*. Dans ces sociétés atomisées, faiblement structurées du point de vue territorial, politique, et parental tout événement social d'importance est prétexte à renforcer les réseaux de communication. Le « chemin du *panoi* » comme le « chemin du *tuka* » que constitue l'ascension dans la hiérarchie des grades nécessite l'établissement d'un équilibre temporaire dans le contentieux permanent qui oppose les individus et les groupes dans leur quête de la richesse et du prestige. Les hommes de pouvoir, s'appuyant sur les associations rituelles *tamate* ont l'obligation de freiner momentanément les effets d'une compétition qui reste la loi de nature du système des prestations cérémonielles et des échanges multiples entre partenaires sociaux.

### *Manger la mort : la chaîne des rites funéraires*

J'en arrive maintenant au cycle funéraire lui-même. Le terme qui le désigne est : *gana matea* « manger la mort », mais aussi « manger le mort ». Il se rapporte au fait que, pour l'essentiel, les séquences du cycle funéraire sont constituées par la consommation de repas périodiques, à la mémoire du défunt. Ils débutent après l'inhumation et la clôture des prestations monétaires, par lesquels les groupes concernés, assurent une succession au défunt.

Il pourrait paraître un peu abusif de parler de cycle funéraire dans le cas des Motlav, si nous ne prenions en considération que la mort est événement et en ce sens perturbation d'un équilibre que le rituel s'efforce de restaurer – non pas tant sur le plan social d'ailleurs qu'au niveau plus symbolique des valeurs. La mort, nécessairement arbitraire, accidentelle, ne peut se concevoir que comme le produit d'une agression, initiant de ce fait un cycle de violence potentielle. Ce risque est d'autant plus grand que l'importance sociale de l'individu est plus élevée et son pouvoir plus considérable. La mort réinstalle la compétition sur le devant de la scène comme principe de réalité ; lutte entre la « force »<sup>98</sup> de l'individu et la « force »<sup>98</sup> du facteur d'agression qui peut être la sorcellerie, l'action d'un *vui*, mais également celle, plus « naturelle », de la pluie, du soleil, de la maladie... Les rites funéraires vont s'efforcer d'en rejeter l'évidence en faisant accepter au mort sa nouvelle place dans l'ordre du monde. De même que, durant son existence, le pouvoir d'un homme acquis dans la guerre et la compétition sociale se trouve désamorcé, pourrait-on dire, au profit de la collectivité par la reconnaissance de son statut relatif dans la hiérarchie du *suqe*, de même le pouvoir d'intervention dans les affaires humaines que détient le mort en tant qu'individu se trouve neutralisé au profit du groupe par l'observance scrupuleuse des rites funéraires qui cependant le dépossède de son individualité. Il importe de

---

98. Le *mana*.

confirmer le mort dans la supériorité de son nouveau statut pour mieux le confiner dans son rôle de *tamate*. On s'efforcera d'entretenir cette illusion, et ce n'est que dans ce sens que l'on peut dire que les cérémonies funéraires paraphrasent celles de la hiérarchie des grades<sup>99</sup>. Annihiler chez le mort toute raison de retour et tout prétexte d'intervention est une autre raison de ce souci minutieux de solder toutes les dettes, de ne laisser en suspens aucun contentieux.

Cependant, l'âme du défunt peut toujours s'arracher à cette illusion et faire supporter aux vivants le poids de sa colère. Cette versatilité et le danger qu'elle laisse planer sur le groupe ne disparaîtra que lorsque l'âme aura rejoint sa place dans le *panoi*, définitivement intégré dans la communauté des *tamate*. Il faut donc chasser au plus vite l'esprit du mort, abréger son chemin, oublier son individualité. Tout le cycle funéraire est marqué de cette duplicité dans l'attitude vis-à-vis du défunt. Les rites funéraires forment un cycle en ce sens qu'ils restaurent l'ordre du monde dans la hiérarchie de ses éléments. C'est dans la mesure où le mort n'a plus d'existence reconnue en tant qu'individu, que le danger qu'il fait peser sur la collectivité est écarté. On l'honorera avec d'autant plus de faste que l'on est bien décidé à l'oublier définitivement, à l'assimiler totalement au collectif des ancêtres, seule garantie de la non-ingérence de ses intérêts propres et du bon usage de son *mana* qu'il conserve après son décès.

Considérées dans leur déroulement, on peut ordonner les funérailles en quelques séquences, que je résumerai dans un tableau qui met en regard les pratiques relatives à la disposition du cadavre et les obligations sociales.

#### Déroulement des rites funéraires - (Tab. 13)

<i>Disposition du cadavre</i>	<i>Obligations sociales</i>
1 - Assistance à l'agonie	1 - Détermination des causes de la mort.
2 - Préparation du cadavre	2 - Honorer le mort par des cris et des pleurs.
3 - Exposition du corps	3 - Chasser l'âme du mort.
4 - Inhumation	4 - Transfert des propriétés du mort.
	5 - Les repas funéraires.
	6 - Le deuil.

#### *1<sup>re</sup> séquence*

Dès lors que les signes extérieurs d'un affaiblissement général laissent supposer l'agonie et la mort d'un individu, s'ouvre le cycle des rites funéraires. La parenté proche, ses *sogoi*, mais aussi ses *tavala ima*, se réunissent autour de l'agonisant et se chargent de l'assister. Cette obligation repose principalement sur les femmes de sa lignée matrilinéaire. Elles s'assemblent pour pleurer et se lamenter. Les pleureuses reçoivent des prestations en monnaie. Les raisons de ce rassemblement, en réalité plus commandé par les intérêts personnels en jeu et l'affection, que par les liens de parenté proprement dits, sont explicites. L'on entoure la personne qui va mourir pour la protéger contre l'action des esprits et la malveillance des

99. Cf. Layard, 1942.



sorciers. Plus l'ambiance créée sera « bruyante », plus la protection sera efficace.

La mort d'un individu est rapportée à l'affaiblissement de son pouvoir propre, son *mana*. C'est cette idée générale qui commande la conception que les Motlav, en cela peu différents des autres sociétés du nord du Vanuatu, se font des causes de la mort<sup>100</sup>.

Cette perte de *mana*, qui empêche un homme de se maintenir en vie, peut être due à des causes naturelles, telles les accidents, l'âge, la maladie, une surexposition à la pluie ou au soleil... mais aussi à des causes moins naturelles, comme la sorcellerie, la magie, l'action des esprits. Dans tous les cas, cependant, la mort est interprétée non comme une simple conséquence, mais comme l'issue d'un combat entre deux forces, deux pouvoirs. Il importe dès l'approche du décès d'en préciser les causes, surtout si la mort résulte d'actions mal intentionnées, puisqu'il faudra envisager de venger le défunt, d'obtenir une compensation pour homicide.

## 2<sup>e</sup> séquence

La préparation et la décoration du cadavre, qui est à la charge des *sogoi* du mort, principalement des femmes, est un moment important du cycle funéraire, aujourd'hui quelque peu tombé en désuétude. Le cadavre est orné de toutes ses parures, des peintures corporelles correspondant à sa place dans le *suqe* et le *salagoro*.

Un feu est allumé à l'intérieur de la maison, au foyer central. Il sera entretenu jusqu'à l'inhumation. Le corps après avoir été lavé est étendu sur une épaisseur de natte de cocotier. Il porte toutes les marques auxquelles lui donne droit le statut qu'il a su s'acquérir de son vivant<sup>101</sup>.

Le corps est exposé dans le sens longitudinal de la maison, c'est-à-dire dans la position diamétralement inverse de celle que l'on occupe habituellement pour dormir. Le corps repose près du foyer, dans la partie médiane mais du côté masculin de la maison si c'est un homme<sup>102</sup>.

Le cadavre ainsi paré sera exposé publiquement pendant une période plus ou moins longue. On lui rendra hommage. La vénération du mort prend deux formes. On collecte et on rassemble en un tas toutes sortes de nourritures dont, par la suite, on formera un monticule dressé sur la tombe<sup>103</sup>.

Conjointement, l'on s'adresse au mort, non pas tant pour vanter ses

---

100. Cf. Lane, 1965 : « *The explanation of death... is absence of sufficient power to maintain an overtly animate state... Nearly all deaths are explained within this framework.* »

101. Cf. Codrington, 1891 : « *The corpse of a great man... is loosely wrapped in a mat, with his malo saru dress of ceremony on, his som ta rowa necklace round his neck, his forehead smeared, il, with read earth, mea, his armllets and bracelets of pig's tusks reversed, but no bow at his hand, on his breast a cycas leaf, no mele, the mark of his rank in the suqe, and the leaves of the crotons sasa, belonging to his tamate societies.* »

102. Inf. B.

103. Cf. Codrington, 1891 : « *By his side were heaped bunches of cocoanuts tied together, and plenty of old dry cocoanuts, yams of various kinds, caladium [taros] and all kind of food, with a bunch of the leaves of a particular dracaena stuck upon the heap, the karia qarame tamate, the ghost's tongue dracaena, all of which were afterwards heaped upon the grave.* »

mérites que pour « faire les comptes » avec lui, lui faire remarquer que les honneurs funéraires qui lui sont rendus sont conformes à ses mérites<sup>104</sup>.

Pour l'enterrement, le cadavre sera enveloppé dans une natte spéciale tissée en pandanus avec un soin particulier, selon le même modèle que celles utilisées pour dormir, mais d'une taille supérieure. Ce sont en principe les fils qui font exécuter cette natte.

### 3<sup>e</sup> séquence

Cette séquence se confond avec la précédente qu'elle prolonge. Ce n'était pas l'usage à Motlav, contrairement à d'autres îles, d'exposer le cadavre jusqu'à sa complète décomposition, hormis certains contextes très particuliers. Habituellement, on enterre le corps deux à cinq jours après le décès. Aujourd'hui, on l'enterre le jour même. A la suite de Codrington<sup>105</sup>, Spelser<sup>106</sup> fait mention d'anciennes pratiques, notamment à Gaua, mais aussi à Mota, qui consistent à laisser le cadavre se dessécher dans la maison, près d'un foyer « jusqu'à ce qu'il ne reste plus que la peau et les os ». Le cadavre sera ensuite lavé par les femmes avant que l'on procède à l'enterrement des restes.

Cette exposition du cadavre jusqu'à complète putréfaction, fréquente par ailleurs dans l'archipel de Vanuatu, si elle n'est pas de pratique courante aux îles Banks, contrairement aux îles Torrès, est cependant marquée comme moment du rituel funéraire. Par exemple, il était de coutume, pour un homme d'un certain rang, que son cadavre soit non plus exposé dans la maison, mais porté, orné de toutes ses décorations, sur la place de danse du village<sup>107</sup>.

L'âme du mort sera ensuite chassée du village, ainsi que je l'ai évoqué précédemment. Il arrive alors que l'on tue un cochon en l'honneur du défunt. Mais si l'on considère que les repas commémoratifs débutent le jour de l'inhumation et parfois même la veille, il est difficile de dire si cette pratique a trait à l'enterrement du cadavre ou appartient déjà au cycle des repas funéraires.

### 4<sup>e</sup> séquence

Aux îles Banks, les morts sont généralement enterrés. On veillera spécialement à ce que la tombe d'un homme de haut rang ne soit pas profanée. En effet, les os du mort conservent une part du *mana* de l'individu. On peut alors les récupérer pour fabriquer des pointes de flèches ou comme ingrédient de certaines préparations utilisées dans la magie ou la sorcellerie.

---

104. Cf. Codrington, 1891 : « *Then a man ready to speech made an address to the ghost, telling him when they asked him in panoi whether he were a great man, to say what was heaped beside him. The orator would not spare his faults ; if he were a man of bad character he would say to him : "poor ghost will you be able to enter panoi ? I think not".* »

105. Cf. Codrington, 1891.

106. Cf. Speiser, 1923.

107. Cf. Codrington, 1891 : « *The corpse of a great man was brought out into the open space in the middle of the village.* »

Pour s'en préserver, il était courant d'user d'un subterfuge. On enterrait le cadavre pendant la nuit, en cachette, et l'on élevait une fausse tombe<sup>108</sup>.

Pour protéger la tombe, l'on pouvait aussi poser sur le corps de lourdes pierres. C'est peut-être aussi une raison pour enterrer les morts près des maisons, voire dans les maisons, ou au centre du village pour les hommes de haut rang<sup>109</sup>. De toute façon les lieux d'inhumation sont toujours proches de l'espace d'habitation. Ils sont situés dans l'*utag*, l'espace cultivé, exception faite pour certaines morts violentes auquel cas l'on enterre dans le *mot*, la brousse<sup>110</sup>, et pour l'infanticide où l'inhumation s'effectue dans le *lau*, brousse de bord de mer<sup>111</sup>. Aujourd'hui, les morts sont enterrés dans un espace réservé à cet effet, situé à proximité des villages. Aucun mémorial n'est érigé sur l'emplacement de la tombe. Tout juste ai-je noté au village de Gnerenigmen l'érection d'une croix collective pour marquer le site. Certains informateurs disent que, anciennement, une pierre était dressée sur la tombe, un *mêlé* (*Cycas* sp.) pouvait y être planté, comme il est de coutume lors d'une inhumation dans le *mot*. Diverses plantes symboliques entourent la tombe – aujourd'hui le cimetière – et la protègent de la profanation, contribuant à en faire un *tano roño*.

C'est aux parents de la moitié alterne de celle du mort qu'incombe la charge de creuser la tombe<sup>112</sup>.

Dans les cas que j'ai pu observer à Motlav, ce furent les fils, *intik*, qui s'en acquittèrent, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, ce qui alors n'est plus conforme à la règle. En fait, les exécutants principaux des rituels funéraires sont au premier chef ceux que définissent les droits à l'héritage du défunt. Les obligations funéraires sont impératives pour tous ceux qui, de par leur parenté avec le mort, forment un groupe exogame. La limite du groupe directement impliqué par les funérailles coïncide avec la limite de l'exogamie. Les funérailles prolongent et inversent les relations établies par le mariage. Sur le plan du modèle, la prestation en monnaie qui permet à un « fils » de succéder à son « père » est le renversement de la prestation matrimoniale, elle aussi effectuée en monnaie. Dans le même sens, si le mariage était scellé symboliquement par l'échange réciproque de deux *lap lap* d'ignames, c'est la commensalité des parents, lors d'une série de repas espacés dans le temps qui clôture le cycle cérémoniel des rites mortuaires.

Si, comme lors d'un mariage, le schéma qui organise les échanges funéraires est extrêmement simple, et impose l'image d'une prestation des *tavala imà* vers les *sogoi* du mort, qui inverse les prestations matrimoniales, il faut souligner que dans la pratique, les funérailles parce « qu'elles mettent en jeu l'ensemble des relations sociales de l'individu et reflètent la nature de chacune d'elles »<sup>113</sup> initient une série d'échanges diversifiés et complexes. Si

---

108. Cf. Codrington, 1891 : « *Relatives in Motlav watch the grave of a man whose life was bad, lest some man wronged by him should come at night and beat with a stone upon the grave, cursing him. Sometimes the friends will have a sham burial, and hide the grave in which the corpse is really laid ; because if a man in his lifetime has had mana to shoot an kill, to charm with talamatai and in other ways, there will be mana for the same purpose in his corpse.* »

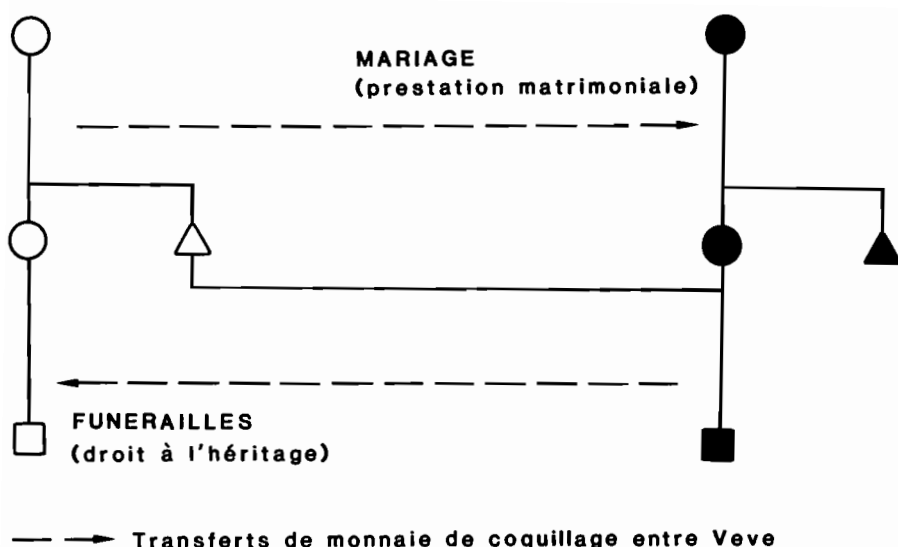
109. Également sous une plateforme cérémonielle, *wona*, selon une tradition recueillie à Vanua-lava dans la région de Vatrata.

110. Inf. C.G.

111. Inf. J.Y. Cf. Chapitre 3.

112. Cf. Codrington, 1891 : « *It is the duty of the members of the other veve, of the other side of the house, to dig the grave.* »

113. Terray, 1970.



Relation formelle entre mariage et funérailles - (Fig. 11)

l'on tient compte de l'extrême densité des liens créés par la parenté dans ces petites communautés, il est aisé de comprendre que la mort d'un homme de rang soit un événement social d'une importance telle qu'il puisse mettre en cause le groupe dans sa totalité.

L'idée dominante dans les échanges funéraires, procède de cette nécessité déjà exposée, qu'il faut « clore tous les comptes du mort ». On partage en deux groupes, selon cette orientation, les échanges qui entourent l'inhumation :

1. Les contributions qui viennent en règlement des dettes et crédits du défunt. Elles sont revendiquées publiquement après le décès et sont à la charge ou au profit des *sogoi* du mort, principalement les « frères » et « sœurs » et « les fils de sœur », respectivement : *itik*, *tetek*, *mojuk*<sup>114</sup>.

2. Les prestations qui établissent le transfert des biens et propriétés du mort aux héritiers. Les possessions, principalement les terres et les arbres, doivent être « rachetées » au mort, directement sur le plan symbolique, mais aussi par l'intermédiaire de paiements faits à ceux que l'on considère comme ses « héritiers naturels ». Dans la théorie sociale des Motlav, le fils de la sœur est, en un sens, l'homologue de son oncle maternel (terme réciproque : *mojuk*). En matière foncière, le fils de la sœur est le *tag vanua*, le « propriétaire ». Tout ce qui n'est pas transféré est en principe détruit, enterré avec le corps, laissé sur place à pourrir ou encore disposé dans les racines aériennes d'un banyan. La veuve a la possibilité de continuer d'habiter la maison surtout si elle a fait l'objet d'un *kole ima*<sup>115</sup>.

Sur un plan symbolique, lors de l'inhumation, l'on jette dans la tombe soit une petite « main » de monnaie, soit quelques fragments de nourriture,

114. Cf. Chapitre 4.

115. C'est un *kolekole* donné par un homme au bénéfice de sa femme à l'occasion de la construction d'une nouvelle maison.

plante ou objet représentatifs des propriétés dont on hérite. Ce geste scelle le transfert des droits. L'héritage se solde ensuite par accord mutuel entre les ayants-droit qui sont en priorité : les frères : *itik/tetek*, les enfants de la sœur : *mojuk*, les enfants : *intik*, les petits-enfants : *bobo*.

Les nourritures réunies pour l'enterrement seront déposées sur la tombe. Chacun en fonction de ses liens avec le défunt apportera sa contribution. On peut aussi marquer son dépit vis-à-vis du défunt en jetant des pierres sur sa tombe en un geste profanatoire<sup>116</sup>.

Certains confient aussi des messages à porter aux parents et amis qui sont dans le *panoi*.

### 5<sup>e</sup> séquence

Selon des modalités habituelles dans cette région de la Mélanésie, le jour de l'inhumation, débute une période de deuil interrompue par des repas périodiques préparés à la mémoire du défunt. Elle s'étend en principe sur cent jours, mais peut durer plus longtemps. On parle de « mille » jours. Le cycle des repas à la mémoire du mort, *gana matea*, prend fin avec le repas du centième jour, qui revêt une importance toute particulière. On tuera un cochon pour l'occasion. Ce dernier repas marque la fin du deuil. Le premier repas, le « repas de la tombe », est suivi d'un autre repas cinq jours après. Ensuite, viennent les repas du dixième, du quinzième, du vingt-cinquième, du cinquantième, du centième jour. Les *sogoi* du défunt préparent la nourriture, le *qaraniis*, pour les *tavala ima*. Le nombre des repas du *gana matea* et leur périodicité varient considérablement.

Pour les femmes et enfants, les rites funéraires sont beaucoup plus expéditifs. Tout est fonction du statut social du défunt et de l'importance de sa parenté.

### 6<sup>e</sup> séquence

Elle se superpose aux précédentes puisque le deuil débute dès l'inhumation, et même avant, si l'on considère comme marque de deuil la coutume de s'interdire tout soin corporel dès les premiers signes de l'agonie. La période de deuil dure le temps du *gana matea*. Le deuil est fait d'un ensemble disparate d'interdits que l'on s'impose à soi-même. Relatifs au corps, ils consistent en brimades volontaires pouvant, dans de rares cas, aller jusqu'à la mutilation. Les contraintes supportées par les deuilés sont similaires à celles que l'on impose au nouvel initié lors des périodes de réclusion.

Ces prohibitions volontaires tournent autour de quelques grands thèmes : interdits de consommation portant sur des nourritures particulièrement savoureuses, réclusion totale ou partielle, abandon de tout soin corporel... La contrepartie de ce mauvais traitement que l'on fait subir au corps tient à l'idée de la nécessité de manifester la force de son propre pouvoir de vie,

---

116. Cf. Codrington, 1891 : « Not long ago when a corpse was being buried at Motlav, a man whom the deceased had ill used followed with a stone, and threw it on the body, crying out, "You have ill used me, and persecuted me to kill me, you have died first". »

encore une autre manière d'exorciser la jalousie du défunt en lui donnant à croire que l'on partage son destin<sup>117</sup>.

Le deuil procède plus du choix individuel que du comportement prescrit. On peut d'ailleurs en prolonger l'effectivité au-delà du repas du centième jour. On cite même des cas de suicides, par précipitation du haut d'un rocher. C'est souvent dans ce cas le fait des veuves.

Il y a peu de marques extérieures du deuil, hormis celles qui résultent des interdits eux-mêmes. On signale le port d'une cordelette tressée avec les cheveux du mort.

La fin de deuil donne lieu à un bain rituel, quelquefois commémoré par la marque d'un interdit temporaire, *tapu*, portant sur le lieu de la baignade.

## 2. LA MANIPULATION DU SURNATUREL

Les lieux et les choses qui sont *rono* le sont en vertu de leur association avec un *vui*. Les *vui* sont la source principale du *mana*. On prête aux *vui*, et dans une mesure moindre aux *tamate*, le pouvoir d'agir sur les agents atmosphériques, sur la croissance et la reproduction des plantes utiles, sur la reconstitution des stocks de poissons, de cochons, de monnaie, sur l'abondance, la famine et la maladie ; ils interviennent également quant à la réussite ou l'échec des entreprises des hommes. Si l'action des *vui* est indirecte, médiatisée en rapport du *mana* qu'ils procurent, celle des *tamate* est réputée plus directe.

On entre en contact avec les *vui* par le biais de la relation d'*ooloo*. Faire un *ooloo*, c'est effectuer à son profit une offrande de monnaie et/ou de kava, déposée sur l'objet ou à l'endroit requis, par l'intermédiaire d'une tierce personne qui « connaît le chemin du *vui* », parce que détenteur légitime de l'objet, du lieu, du rite. C'est la transaction elle-même, l'échange obligatoire de monnaie qui rend effective la mise en relation avec le surnaturel et efficace l'action du *mana* qu'on en attend. Chacun détient pour son propre compte et pour celui d'autrui une partie de l'outil qui permet de mettre le surnaturel au service de l'homme. En tant que système, la magie est aussi un système de relations sociales. Dans ces sociétés l'aptitude et le droit à manier le surnaturel sont dilués : qui possède la magie du soleil aura besoin de celui qui possède celle des tortues ou des ignames. Ceci pour souligner que le *gismana*<sup>118</sup> est loin de correspondre à son équivalent ailleurs : le sorcier. L'on devient *gismana* non parce que l'on cumule entre ses mains des pouvoirs magiques, mais par la réussite dont on fait preuve dans l'usage de tel ou tel pouvoir surnaturel. Détenteur de telle magie particulière, on pourra ou non être considéré comme un *gismana*.

On pratique les *ooloo* en vue de bénéficier de *mana* pour une entreprise particulière. L'action du *mana* est spécifique. La pratique du *ooloo* couvre un vaste éventail d'activités allant de la guérison des maladies à l'assurance d'un surcroît d'autorité dans les confrontations et les débats. L'obtention d'une bonne récolte, d'une pêche abondante, de monnaie... les succès amoureux... l'invincibilité à la guerre... la réussite d'une prise de grade... la protection contre les dangers... autant d'activités qui donnent lieu à *ooloo*.

---

117. Inf. C.G.

118. Littéralement : « celui qui manie le *mana*. »

Si le *ooloo*, par l'intermédiaire de la monnaie est la forme primordiale de la relation entre les hommes et les *vui*, le *tataro*, par l'intermédiaire du don de nourriture, est celle privilégiée de la relation entre les hommes et les *tamate*. Le *tataro* est une adresse verbale directe, une prière ou une action de grâce.

Il n'y a pas de termes génériques qui permettent d'opposer les rites en fonction de leur finalité. Le terme *gaqaleva*, d'ailleurs peu usité, désigne toute forme de manipulation du surnaturel, du *roño*. On emploie plus volontiers le terme *mal* tant pour ce qu'il est convenu d'appeler la magie que pour la sorcellerie. C'est la forme technique de la manipulation qui sert à désigner et classer les pratiques rituelles, un rite particulier pouvant être construit sur l'agencement de plusieurs techniques.

On peut distinguer les *tataro* qui sont des récitatifs, parfois aussi des chants ou même des partitions instrumentales, *as*, dont les termes peuvent ou non être codifiés, les *ooloo* qui établissent une relation avec le surnaturel par le biais d'un objet pourvu de *mana*, les *talamatai* et *garatai* qui reposent sur la fabrication d'un objet ayant un pouvoir d'action magique. Il faut aussi ajouter à cette classification des formes d'apparence plus « shamanistiques » qui reposent sur la possession par un *vui* et/ou un *tamaté*, qui agit à travers la personne du *gismana*. Celui-ci peut ainsi deviner les choses tenues secrètes, prédire l'avenir, agir à distance, changer d'apparence... On y recourt pour lutter contre les effets du poison, diagnostiquer la maladie, anticiper et combattre les magies maléfiques.

Ces pratiques qui font appel au surnaturel répondent à deux finalités :

- dominer la nature et s'en rendre maître,
- dominer autrui et le gouverner.

Ces deux grandes orientations renvoient, chacune pour son compte, tantôt à la magie, tantôt à la sorcellerie. Notons aussi que ces préoccupations, loin de s'opposer, se recourent. Elles ne dessinent qu'accessoirement deux champs distincts de la pratique sociale. Aux îles Banks, les rites de magie et de sorcellerie ne s'opposent pas quant à leur finalité morale. Le même rituel peut être utilisé tantôt à des fins bénéfiques, tantôt à des fins maléfiques. Il en est de même sous le rapport individuel/collectif en ce qui concerne le destinataire. Toute intervention de l'homme dans le *roño* est susceptible de conséquences aussi bien au niveau de l'individu qu'à celui de la collectivité.

Je me propose à partir de ces quelques remarques, de ranger les pratiques de magie et de sorcellerie en rites d'abondance<sup>119</sup> et rites de pouvoir. Chacune de ces catégories inclut bien évidemment la présence de l'objectif inverse : à savoir provoquer la famine et détruire le pouvoir d'autrui.

### *Les rites d'abondance*

Les rites d'abondance reposent, généralement, sur des pratiques de type *ooloo*. Le pouvoir des esprits est transmis à certains objets, principalement des pierres *vat roño* et des outils<sup>120</sup>. Il paraît peu certain que telle ou telle pierre soit associée à un esprit particulier, ou ait pu l'être dans le passé. On ne connaît pas le nom de l'esprit dont l'objet tient son pouvoir, qui n'est jamais

---

119. C'est, aux yeux des Motlav, l'un des meilleurs qualificatifs de leur aptitude à maîtriser les aléas du monde naturel.

120. Motlav : *nevet noroi*.

nommé ni identifié. Le nom des pierres ou des objets indique la spécialisation de leur pouvoir propre. Ainsi une pierre pour la croissance des ignames est appelée à Motlav : *nevet nihnag* (pierre igname), une pierre pour la pluie : *nevet nasmal* (pierre pluie), une pierre pour le soleil : *nevet nalo*, une pierre pour les cochons : *nevet noqo*...

La forme des pierres est liée à leur action spécifique. Les pierres à ignames auront par exemple la forme des tubercules d'ignames, voire de tel ou tel clone particulier si leur pouvoir s'arrête à ce clone. Les pierres pour la fertilité des jardins prennent la forme du clone d'igname le plus prestigieux : *nihnag namling*<sup>121</sup>. Celles pour les poissons ont la forme de la lune et celles pour le soleil sont d'une apparence ronde et plate.

Les *vat roño*, les « pierres magiques » sont la propriété des individus. Ils se transmettent par héritage, se prêtent, s'échangent et se vendent d'un individu à l'autre. Ces objets n'ont pas d'origine mythique. Les pierres sont le plus souvent, à l'origine, trouvées par un individu, soit de façon fortuite, soit à la suite d'un rêve prémonitoire, soit en « fouillant » d'anciens sites d'habitat. Parmi les *vat roño* que j'ai pu observer, beaucoup avaient été façonnés de main d'homme, en particulier les pierres pour la monnaie et celles pour les cochons. Celui qui trouve une pierre susceptible d'être un *vat roño* en fait immédiatement l'essai. Chacun détient en propre plus ou moins de pouvoir d'action. Ce pouvoir n'est d'ailleurs pas constant et peut varier dans le temps. Pour accroître leur efficacité, on les manipule avec l'appui d'un rituel contextuel : décoration, récitatif, chant... En le maniant de façon adéquate, on peut inverser la finalité d'un *vat roño*. Telle pierre qui assure l'abondance des récoltes peut servir à provoquer une famine. Tel *nevet nihnag*, la pierre à igname, enfouie au centre d'un jardin dont on fait en secret quatre fois le tour en prononçant un *tataro* assurera une bonne fructification des ignames et une protection contre les voleurs. On doit retirer le *nevet* avant la récolte et le tenir près de la chaleur du foyer. Un éventuel voleur qui n'aurait pas pris cette précaution, verrait les ignames de son propre jardin « s'enfuir dans la brousse ». Ce même *nevet* peut aussi être enterré d'une autre façon sur le chemin d'accès d'un jardin, pour empêcher les ignames de ce jardin de se développer normalement<sup>122</sup>. Cette réversibilité n'est pourtant pas systématique<sup>123</sup>. Il est important, pour l'efficacité des pierres, de les manipuler secrètement, condition de la bonne orientation de leur pouvoir d'action.

Deux éléments importants contribuent au *mana* des *vat roño*. L'un est la décoration qui peut être picturale ou florale, l'autre les conditions de conservation de l'objet. Ils agissent seulement à l'endroit adéquat et doivent être gardés, lorsque l'on ne les utilise pas, à une place et dans des conditions où leur pouvoir sera préservé. Les pierres à ignames sont rangées à l'abri du jour, sous le toit ou dans une vannerie, dans le champ d'action de la chaleur dégagée par le foyer de la maison. La pierre centrale du foyer est elle-même un *vat roño*. Les *vat roño* ne sont que les supports nécessaires à l'action du *mana* des esprits. Il faut donc qu'ils soient rechargés en pouvoir<sup>124</sup>.

En plus des *vat roño*, il existe certains objets d'usage courant, certains outils, que rien ne distingue à première vue, ni décoration ni forme

121. Variété de *Dioscorea alata* à chair blanche.

122. Inf. M.

123. Inf. Mo.

124. Inf. J.Y. : « *taem yu no yusum paoa blon hem i kam smol / quand on ne les utilise pas, leur puissance d'action s'affaiblit.* »



particulière, qui ont acquis la réputation de posséder du *mana*, d'assurer à leur utilisateur une réussite certaine. On peut citer : les grattoirs, les couteaux à ignames qui servent à creuser et partager les semences, les hameçons, les lignes, les flèches, les pirogues, les tambours, les flûtes... L'utilisation d'un tel objet justifie d'un paiement en monnaie, ultérieurement suivi, en cas de réussite, d'un paiement en rappel ou d'un don de prémices<sup>125</sup>.

Tous les *vat roño* dont je viens de parler sont des pierres de petite taille, transportables d'un endroit à l'autre. Il existe également, en relation avec les rites d'abondance, des pierres de grande taille, également appelées *vat roño*, situées dans des *tano roño*. En général en relation avec un mythe, ces grandes pierres sont souvent à l'origine de telle ou telle variété de plantes cultivées, d'un groupe social, d'une pratique, d'un événement de civilisation. Ils assument en priorité des fonctions de protection.

La connaissance des rites d'abondance est individuelle et secrète. Elle s'acquiert par initiation personnelle, ce qui implique obligatoirement une transaction en monnaie garantie de la perpétuation du secret. Le secret pensé comme une condition sine qua non de l'efficacité est, sur un plan fonctionnel, la condition du maintien de l'interdépendance des éléments du système magico-religieux. L'échange de monnaie est, dans ce cas, plus qu'économique. Il y a don de monnaie, mais aussi don en retour, d'une valeur moindre, qui symbolise le lien créé entre deux personnes par la commune possession (et/ou usage) du rite. Cette relation est dénommée : *parmal*.

Dans ce domaine de la magie et de la sorcellerie, tout est affaire de choix individuel, de stratégie. Il n'y a d'autre obligation à partager ou transmettre objet et savoir, que celle qui résulte de la pression sociale environnante. En se refusant d'en faire bénéficier le groupe, le *gismana* prend le risque d'une agression : mise à l'écart, folie provoquée, meurtre.

Comme le pouvoir politique, le pouvoir surnaturel n'est pas transmis de génération en génération, mais acquis, résultat du choix et de l'habileté personnelle. On se construit une réputation de *gismana*, ce qui est d'ailleurs l'une des stratégies possibles qui ouvre la route du pouvoir politique<sup>126</sup>.

Pour terminer, voici une liste, non exhaustive, des *vat roño* que j'ai rencontrés au cours de l'enquête ou dont j'ai entendu parler de façon certaine à Motlav<sup>127</sup>.

#### Quelques *nevet noroã* de Motlav - (Tab. 14)

– *nevet nihnag* : pierre à ignames. Enterrés au centre du jardin. Certains *nevet* se rapportent à un clone particulier. Influence la fertilité générale du jardin.

– *nevet neqet* : pierre à taro. Jamais rencontré. On utilise plutôt pour la croissance des taros des plantes magiques que l'on enfouit au pied du taro au moment de la plantation. *Inf. W.*

– *nevet nañai*, *nevet namake*, *nevet navel*, *nevet napte*... toutes les pierres qui assurent la fructification des arbres fruitiers. Elles sont enterrées au pied de l'arbre ou nichées aux intersections des grosses branches.

125. C'est une pratique tacitement reconnue comme « normale » que le propriétaire de l'instrument de production reçoive une part, même symbolique, du produit.

126. Cf. Chapitre 8.

127. Cf. Coombe, 1934, qui décrit quatre *vat roño* collectés à Mota.

– *nevet no momo* : générique pour les pierres utilisées pour assurer l'abondance de telle ou telle espèce de poisson, pour le retour régulier des bancs de poissons pélagiques. Utilisées en association avec certaines espèces végétales, elles permettent au « maître de la pêche » de commander les mouvements des poissons lors des pêches collectives au grand filet<sup>128</sup>. D'une importance particulière, les pierres qui assurent le retour des tortues marines et la multiplication sur les récifs des cônes qui servent à la fabrication de la monnaie.

– *nevet naga* : pierre à kava. Conservé dans le *nagmel*<sup>129</sup> et le *nahalroj*<sup>130</sup>. On trouve aussi dans la forêt des *nevet naga*, des pierres où l'on préparait tout spécialement les kava que buvaient les guerriers avant l'attaque surprise d'un village ennemi. Associés aux rites pour rendre invisible dans les combats et détourner les flèches<sup>131</sup>.

– *nevet nesem* : pierre utilisée pour faire fructifier la monnaie de coquillage. Elle est de forme ronde et percée d'un trou central. C'est un *nevet* fabriqué. Elle est placée au fond des paniers où l'on conserve en vrac la monnaie. Parfois on l'enterre avec de la monnaie dans un *tano roño*. On la place aussi le soir sous la natte où l'on s'étend pour dormir<sup>132</sup>.

– *nevet noqo* : pierre à cochon. Celui que j'ai collecté est de forme ovoïde et présente sur l'une de ses faces deux petits tétons. Ils ont deux fonctions différentes : assurer la fertilité des truies et empêcher les cochons de s'enfuir dans la brousse, de redevenir sauvages et de dégrader les jardins. On les enterre ou on les attache à la patte arrière du cochon.

– *nevet noroni* : pierres d'abondance et de famine. Elles peuvent être génériques ou liées à l'espèce, concerner des plantes de culture ou de collecte. Elles sont, généralement, utilisées comme semence symbolique. On plantera une pierre de jardin dans un petit jardin symbolique protégé par des *soloï*<sup>133</sup>. Un autre usage consiste à arroser la pierre d'une décoction particulière, ou à laisser près d'elle une petite part du produit dont on désire la fructification<sup>134</sup>. A l'usage de ces pierres d'abondance répond, au moment de la récolte, un rite collectif de prémices, le seul à ma connaissance, qui me fut raconté ainsi :

« Lorsque les feuilles d'ignames sont sèches et que la récolte est proche, tous les hommes et toutes les femmes du village se réunissent dans les jardins pour jouer d'une flûte de pan : *nalñevu*, pour les hommes, et d'une flûte droite à quatre trous : *nowogoj*, pour les femmes. C'est une fête qui indique à tous que les ignames sont prêtes à être récoltées. »<sup>135</sup>

– *nevet nalo*, *nevet nowul*, *nevet nasñal*, *nevet nalan*... pierres pour agir sur le soleil, la lune, la pluie, les vents...<sup>136</sup>

– Il existe, pour finir, une dernière catégorie de *nevet*, liée à des esprits *tamate* et que l'on utilise pour se protéger, soi, et ses propriétés ou pour empoisonner et tuer un ennemi. Le support de l'action est le rêve. Certaines

---

128. Inf. W.T.

129. Équivalent de *gamal* en Motlav.

130. Équivalent de *salagoro* en Motlav.

131. Inf. M.

132. Cette pratique se réfère à la croyance que l'esprit *natbunbun* fait couler la monnaie des cheveux.

133. Marques végétales des groupements *tamate*, souvent des crotons, ayant pour principale fonction d'assurer la protection des propriétés contre le vol. Cf. Chapitre 7.

134. Inf. J.Y.

135. Inf. J.Y. Gnerenigmen, Motlav.

136. Cf. Codrington, 1891, pour une description des rites appropriés.

pierres qui servent à la protection, en particulier celles que l'on dresse devant les maisons ou le *gamal* sont supposées « manger les esprits » mal intentionnés. On les nomme *nevet gangan*.

On doit aussi faire entrer dans cette catégorie des rites d'abondance la propitiation des ancêtres par un don symbolique de nourriture, ou de kava accompagné d'un court *tataro*<sup>137</sup>.

### *Les rites de pouvoir*

Je n'en traiterai que brièvement. Les pratiques, en ce domaine ont été décrites avec minutie par Codrington<sup>138</sup> et évoquées en détail par Rivers<sup>139</sup>. Aujourd'hui, elles n'ont plus l'importance d'autrefois, surtout depuis que les Motlav ont abandonné la hiérarchie des grades.

Je voudrais m'en tenir à justifier la place que j'attribue à la sorcellerie et à la magie sous la dénomination de rites de pouvoir. Aux îles Banks, elle est fondée sur une manipulation, à des fins personnelles, du pouvoir, *mana*, concédé par les *vui* à des objets construits, des « paquets magiques ». Une part de l'efficacité tient à l'objet lui-même, à la recette de sa fabrication, une autre part tient à l'utilisation qui en est faite, à la façon dont on le manie, dont on lui incorpore le *mana* des *vui*.

Le manipulateur, le *gismana*, est celui qui sait utiliser l'objet, c'est-à-dire orienter l'action du *mana* avec succès vers telle ou telle finalité. Du point de vue économique et social, la pratique de la magie et de la sorcellerie constitue un artisanat reconnu, valorisé et rétribué qui s'appuie sur un savoir. Sur le plan politique, il est essentiel de contrôler cette « manipulation du surnaturel » à son profit et à celui du groupe sur lequel on étend son autorité, soit à titre personnel, et en ce cas la magie est une stratégie dans la construction du pouvoir, soit en intégrant dans sa clientèle un ou plusieurs spécialistes renommés<sup>140</sup>.

Devenir *gismana* ne dépend d'aucune qualité particulière. On n'est jamais *gismana* par droit ou par naissance. On se construit une réputation de *gismana* parce que, de notoriété publique, on a acquis la connaissance des rites, soit par héritage, soit tout aussi couramment par « achat » auprès d'un *gismana* connu, et que l'on a fait preuve soi-même de réussite. Le statut se transmet dans un rapport d'élève à maître. Le partage, entre deux ou plusieurs individus, des connaissances relatives à la manipulation d'un rite de pouvoir, établit entre eux une relation fraternelle de protection mutuelle : *parmal*, garantie par l'échange symbolique de monnaie. Rompre cette association pourrait justifier le meurtre<sup>141</sup>.

---

137. Cf. Codrington, 1891 : « *A fragment of food ready to be eaten, of yam, a leaf of mallow... is thrown aside, and, where they drink kava, a libation is made of a few drops, as the share of departed friends, or as memorial of them with which they will be gratified.* »

138. Cf. Codrington, 1891.

139. Cf. Rivers, 1914.

140. Cf. Codrington, 1891 : « *As there is no order of priests, there is also no order of magicians or medicine-men. Almost every man of consideration knows how to approach some ghost or spirit, and has some secret of occult practices. Knowledge of either kind can be bought, if the possessor chooses to impart it to any other than the heirs of whatever he was besides.* »

141. Inf. C.G.

Dans sa description, Codrington nous donne un écho de l'importance sociale des *gismana*, de ceux qui détiennent le savoir requis pour manipuler le surnaturel<sup>142</sup>.

L'auteur souligne également le point que j'ai jugé important dans ce contexte, à savoir que le pouvoir du *gismana* ne tient pas à ses qualités propres ou à un attribut de sa personne, mais à son habileté individuelle à orienter l'action du *mana* dont l'évidence tient à la position qu'occupe le *ronio*<sup>143</sup>.

C'est ce savoir qui permet au *gismana*, à travers une forme particulière mais nécessaire d'appropriation de la nature, d'assurer la permanence de sa position au sein du groupe social<sup>144</sup>.

La magie et la sorcellerie sont des rites de pouvoir aux deux sens de l'expression. Ce sont des rites qui manipulent le pouvoir surnaturel aux fins du pouvoir politique.

L'examen des façons de faire permet d'opposer deux formes de *gaqaleva*, de manipulation du *mana* par l'intermédiaire d'un objet fabriqué à cette fin, selon que l'objet est construit autour d'un fragment de nourriture ou de déchet corporel : c'est le *garatai*, ou selon qu'il est une préparation à base de divers ingrédients ayant chacun des propriétés propres : c'est le *talamatai* dont l'action est indépendante d'un contact préalable avec la personne visée. Les *talamatai* prennent aussi la forme de décoctions, aujourd'hui conservées dans de petites bouteilles (rites de protection personnelle)<sup>145</sup>.

Les *talamatai* et *garatai* doivent être distingués de l'empoisonnement proprement dit : *vun* ou *vangan pal*, bien que tout empoisonnement soit le plus souvent lié à l'une ou l'autre des formes de *gaqaleva*, ne serait-ce que pour en accroître l'efficacité attendue. L'empoisonnement, magique ou naturel, joue un rôle considérable dans la sociologie traditionnelle des îles Banks. On lui attribue la dépopulation de l'archipel au début de ce siècle. La notion sert aussi à connoter les groupes avec lesquels on a peu de relations.

Ces deux formes, *garatai* et *talamatai*, agissent par l'intermédiaire de l'ombre, *nini*, de l'individu qui en subit les atteintes. Il est pénétré par le charme et en subit les effets lorsque son ombre entre en contact avec l'objet magique. Le reflet, dans l'eau par exemple, joue ici le même rôle que l'ombre proprement dite ainsi qu'en témoignent les magies d'amour où l'on se mire dans un trou d'eau après avoir fait offrande de monnaie<sup>146</sup>. C'est la même idée de pénétration au moment où l'ombre « rentre dans le corps »<sup>147</sup> qui sert

---

142. Cf. Codrington, 1891 : « *Wizards, doctors, weather-mongers, prophets, diviners, dreamers, all alike, everywhere in the islands work by his power. There are many of these who may be said to exercise their arts as a profession ; they get their property and influence in this way. Every considerable village or settlement is sure to have some one who can control the weather and the waves, some one who knows how to treat sickness, some one who can work mischief with various charms.* »

143. Cf. Codrington, 1891 : « *This is what works to effect everything which is beyond the ordinary power of men, outside the common processes of nature ; it is present in the atmosphere of life, attaches itself to persons and to things, and is manifested by results which can only be ascribed to its operation. When one has got it it can use it and direct it, but its force may break forth at some new point ; the presence of it is ascertained by proof.* »

144. Cf. Codrington, 1891 : « *By means of this men are able to control or direct the forces of nature to make rain or sunshine, wind or calm, to cause sickness or remove it, to know what is far off in time and space, to bring good luck and prosperity, or to blast and curse.* »

145. Inf. M.N.

146. Par exemple près du lieu-dit *abit* à Motlav.

147. Inf. B.

à expliquer la maladie et fonde une part importante du diagnostic et de la thérapeutique<sup>148</sup>.

Sont également à ranger dans cette catégorie des rites de pouvoir toutes les pratiques magiques qui visent à abolir les oppositions : visible/invisible, matériel/immatériel, animé/inanimé, humain/animal... de distance et de temps. Aujourd'hui estompées de la mémoire collective, ces pratiques rituelles tenaient autrefois une place importante, si l'on en juge par les nombreux récits qui y font référence.

C'est aussi, bien sûr, dans le cadre de cette analyse de la manipulation des rapports avec le *roño* qu'il conviendrait, à mon sens, de considérer les notions d'interdit, *tapu*, la chasse aux esprits, *tamate tiqa*, la médecine, la divination, les présages... qui sont tous autant d'exemples de la relation fondamentale que les gens des Banks établissent entre le *marama*, le *panoi*, le *roño*, formes conceptualisées des relations entre *tamaur*, *tamate*, *vui* et en définitive de celles que les hommes instaurent entre eux et avec leur environnement naturel. Ces rapports sont pensés en terme de *mana*, de pouvoir, facteur indispensable de la réussite.



## *La maîtrise de la nature*

Les gens des Banks définissent leur implantation dans le *vanua* non tant en fonction des limites géographiques de leur habitat que par référence à son organisation en fonction de repères toponymiques.

L'espace naturel insulaire, l'environnement géographique sont appréhendés dans leurs composantes morphologiques, à travers une taxonomie descriptive détaillée. Ils sont aussi l'objet d'une partition en catégories conceptuelles fondées sur la nature de l'espace, compte tenu de son utilisation et d'une toponymie qui nomme les lieux par référence à des événements uniques ou cycliques qui s'y sont produits ou sont susceptibles de s'y produire.

Ces nouvelles catégories du discours des Motlav qu'il me faut maintenant envisager, celles qui dessinent leur paysage social, s'organisent non plus en vertu de la nécessaire cohérence d'une structure mentale – logique de la pensée ou logique des valeurs – mais en regard d'un champ d'expériences quotidiennes, reproduites, multiples et complexes, que délimitent et façonnent avant tout les modalités de l'appropriation de la nature qu'elles soient matérielles, sociales ou mentales. Si la volonté de compréhension inscrite dans la pratique de l'observation systématique impose la tentation d'une démarche classificatoire, il convient de rappeler et de souligner combien les expériences technologiques, sociologiques et de connaissance de ceux qui sont concernés se trouvent imbriquées, mises tour à tour à contribution pour penser une totalité qui est la reproduction même de l'existence humaine, en ce qu'elle impose le maintien d'une occupation effective du sol, une cohésion des procès de production, un discours qui s'efforce à la systématique dans l'ordre de l'espace et du temps pour en maîtriser les articulations.

Cette réflexion, bien que philosophique dans sa formulation, me servira de guide pour la construction du chapitre. J'aborderai en premier lieu, pour rendre compte de la façon dont les gens des Banks s'efforcent de maîtriser les données du monde naturel, les conceptions se rapportant à l'espace et au temps, ici d'ailleurs identifiées dans le concept polymorphe de *masaoi*. Je présenterai en second lieu, à partir des procès de production, qui justifient des valeurs que l'on attache ici au temps et à l'espace, les fondements du mode domestique de production ici dominant. En dernier lieu, je fournirai un aperçu sur l'organisation des échanges.

# I – L'ORGANISATION CONCEPTUELLE DE L'ESPACE ET DU TEMPS

## I. LA DOMESTICATION DE L'ESPACE INSULAIRE

Lorsqu'ils parlent du paysage, lorsqu'ils rendent compte de son ordonnance visuelle ou lorsqu'ils y situent l'action des hommes, les Motlav se réfèrent à deux niveaux bien distincts de la réalité environnante. En un sens, le paysage se donne comme le produit de différences morphologiques juxtaposées – apparences, formes, matières... – que la langue reprend à son compte en les opposant, constituant ce que j'appellerai une taxonomie géographique<sup>1</sup>. Par ailleurs, et du fait que ce même paysage est pensé comme lieu où se déroule non seulement l'action des hommes mais celle des esprits, la culture y postule une organisation, un découpage qui ne sont pas terme à terme le corollaire de l'aspect naturel des choses, bien qu'ils en dépendent. On peut ici parler, pour situer la distinction, d'une taxonomie culturelle, ou plus simplement de catégories spatiales. Il est à ce plan une différence essentielle. La taxonomie que j'ai appelée géographique procède par connotation d'éléments perçus comme différents. Elle ne se constitue pas en « système à penser le monde », ce qui n'est point affirmer que la classification qui en résulte ne soit pas elle aussi en quelque manière systématique.

A l'inverse, les catégories spatiales ne s'organisent plus en rapport des différences observées dans l'apparence du paysage, mais comme conscience de la distribution des groupes sociaux dans l'espace écologique de leur action,

---

1. Un court récit décrivant l'arrivée d'une pirogue en vue de la côte de *Valuwa* me servira de prétexte pour illustrer ce premier point : l'existence d'une riche terminologie descriptive pour reconnaître et nommer les différences morphologiques du paysage et leurs connotations.

*« Arrivé en vue de la côte, les premiers récifs coralliens entrevus, puña, décelés par le changement de la couleur de l'eau, indique qu'on est maintenant parvenu au lamasasa. La mer, nawo, agitée par les vagues, lakosa, a rendu la navigation parfois difficile, et les courants, rere, l'ont quelque peu retardée. Il ne reste plus qu'à franchir le récif, ñolmeat ; on sera alors à l'abri des vagues et du ressac, rep. Empruntant une passe dans le récif, salea, la pirogue pénètre dans une sorte de petit lagon, naño, qui est connu comme un bon mouillage, salava ; le flux de marée montante, rue, l'entraîne vers le rivage, panpanlau. Comme le platier, salilina, est recouvert par la mer, que seul n'émerge plus qu'un pâté de corail, ñalo, puisque l'on approche maintenant de l'étal de marée haute, rue makira, l'on n'aura pas à marcher longtemps sur le platier de corail mort, sile, pour gagner la plage, oneone. Il faudra seulement prévoir de ne pas repartir à marée basse, meat. L'île, motu, est proche maintenant, mais le surplomb du récif surélevé, navaisa, masque l'intérieur du pays, uta, et l'emplacement du village, vurea. Le chemin principal, matesala, s'engage entre des blocs de rochers, qasia, laissant à gauche un marécage, puaka. On suit le lit, qaraña, d'un creek, vuravura, et l'on débouche alors sur un terre-plein, tano wawana, qui se prolonge en une sorte de plateau, rata, en pente douce où l'on peut déjà apercevoir, çà et là, quelques jardins. On entrevoit maintenant la montagne, tauwe, dont le sommet, qase tauwe, est un énorme rocher, nua, qui constitue une falaise, malñai, s'élevant à l'à-pic, turñai, des pentes abruptes, parapara, de cet ancien volcan, vuro. C'est là que se trouve la source, matai, des multiples cours d'eau, pei, qui donnent au paysage son aspect raviné de tano gao. On dit qu'anciennement il y avait un lac, tas, qui en occupait le sommet. Sur l'autre versant, taqañtauve, le relief moins abrupt forme de petites collines, vutvut, délimitant des plateaux, vasarta, aisément accessibles par des cols, sola. Il existe entre ces deux versants, panpan, une région qui a bien mauvaise réputation du fait des nombreuses grottes, lia, et trous d'eau, rewu, qui sont tous autant d'habitats pour les tamate et les vui. L'on est enfin au village, vanua, dont on aperçoit déjà les premières maisons, iña, tournées vers le gamal et la place de danse, sara. »*

Adapté de l'enquête lexicale.



et du mode d'aménagement des terroirs ainsi constitués. L'espace ici qualifié est celui dans lequel vivent les hommes, qu'ils ordonnent selon leur vision du monde et dans les termes de leur système de valeur. Se définissant les uns par rapport aux autres, les éléments forment système et s'organisent en fonction de relation de distance, non plus tant physique que proprement structurale<sup>2</sup>.

L'organisation conceptuelle de l'espace se superpose très étroitement à l'utilisation effective du sol. Le modèle de la répartition des types d'occupation s'inscrit dans le schéma qui permet de penser les relations de l'homme avec l'environnement comme un système d'oppositions spatiales, ordonné concentriquement par rapport au site villageois, par rapport à la maison à l'intérieur du site villageois, par rapport à l'individu à l'intérieur de la maison.

L'ensemble du terroir c'est le *vanua*<sup>3</sup>. Le district, l'île ainsi que l'ensemble des îles, c'est-à-dire le *marama*, sont au même titre que la parcelle foncière occupée par la maison, le hameau, le village... des *vanua*. Le concept se segmente selon le point de vue auquel fait référence le locuteur. En ce sens le *vanua*, c'est aussi le « chez soi », l'espace libre et approprié, dominé et connu auquel on appartient et qui vous appartient. Le *vanua* s'inscrit dans le *mot*<sup>4</sup>, qui le contient et s'en distingue comme espace inculte, sauvage, habitat des esprits et des ennemis, opposé à l'espace cultivé, domestiqué, habitat des hommes<sup>5</sup>. Le *mot*, c'est le *vanua gona*, « l'espace clos », le « terroir des esprits ». En ce sens, l'espace maritime et le bord de mer sont aussi des *mot*. Ce point est notamment confirmé sur l'équivalence entre la forêt et la bordure maritime, *lau*, qui est aussi un lieu où habitent les esprits, non cultivé et non approprié. Comme le *mot*, c'est aussi un lieu de passage.

Le *vanua* se divise lui-même en *vanua*, qui est le site villageois que l'on nomme aussi *varea* ou *vurea*, et plus généralement *tano imā* : « l'endroit des maisons », et en *utag* : le système agraire. L'*utag* est lui-même divisé en *tuqei*, qui sont des jardins, et *malatou* qui sont les jachères, c'est-à-dire l'emplacement des anciens et des futurs jardins. Le *malatou* se distingue du *mot* comme espace approprié, *utagina*, opposé à une idée d'espace vierge, inoccupé, *uta*, « l'intérieur montagneux ». Le jardin lui-même est orienté par rapport à la pente, bien que la disposition des cultures y manifeste une organisation selon un modèle également concentrique. On distingue la partie haute : *qat tuqei*, de la partie basse : *kere tuqei* ; les côtés sont *paris tuqei*.

Dans le *mot*, conçu dans son sens le plus large, on distingue selon la pente, la partie supérieure au *vanua*, qui est le *mot*, proprement dit, c'est-à-dire la forêt, la brousse, et la partie inférieure, c'est-à-dire tournée vers la mer : le *lau*, qui est le bord de mer, opposé à l'intérieur. Le *lau* se prolonge par le *lama*, l'océan, qu'il faut inclure dans le schéma, car la majorité des groupes préserve une possibilité d'accès à la façade maritime, mais surtout par son importance comme espace intégré dans le système de production.

Si nous superposons ces catégories conceptuelles au schéma réel d'occupation du sol qui va de la mer vers la montagne et qui passe par le village, nous obtenons une représentation significative qui illustre la

---

2. Au sens où Evans Pritchard utilise ce concept. Cf. Evans Pritchard, 1940.

3. *Napno* en langue de Motlav.

4. *Nemet* en langue de Motlav.

5. Lorsqu'on désigne un village ennemi, on utilise volontiers l'expression : *tano mot*.

structure concentrique que les Motlav et les Mota proposent pour penser l'espace et leurs relations avec l'environnement<sup>6</sup>.

A une altitude de cinquante mètres environ pour les terroirs côtiers, le village, de forme grossièrement circulaire, est à mi-distance du bord de mer et de la falaise rocheuse qui le domine.

Le profil et le plan d'occupation du sol situe la position du village dans son écosystème. Autour du toponyme villageois, que matérialise le *gamal* (aujourd'hui doublé d'une église) et l'espace central : la place de danse, *sara*, se distribuent les maisons d'habitation. Entre chaque groupe de maisons, on trouve l'amorce d'un sentier. Si le village possède un accès principal, celui qu'emprunte le visiteur ou l'étranger, l'ensemble des cheminements se distribue dans toutes les directions, telle une vaste étoile dont le village constitue le centre. Chaque groupe de maisons, domicile et dépendances d'une unité domestique, est en partie isolé des groupes voisins, par un rideau de végétation, donnant l'image d'un certain éparpillement. C'est la place de danse qui commande l'orientation des maisons. Autrefois, cet espace d'habitation était généralement ceinturé d'une murette ou de barrières. Sa place est aujourd'hui marquée par un rideau de végétation, broussaille entremêlée çà et là d'arbres fruitiers, et de petits jardins d'appoint, comportant quelques bananiers, un ou deux pieds de kava, *gea*, *Piper methysticum* qui masquent complètement le village à la vue de l'arrivant. La périphérie est occupée par une cocoteraie de faible superficie, qui laisse progressivement place à une forêt de repousse secondaire, extrêmement dense, surtout composée de *burao*, *Hibiscus tiliaceus*, entrecoupée d'une multitude de sentiers à peine discernables. C'est dans cette zone que l'on rencontre, de part et d'autre des chemins, tantôt un jardin, tantôt une clairière de défrichement, qui se distribuent à travers la forêt en une sorte de mosaïque<sup>7</sup>.

Au fur et à mesure que l'on s'éloigne du village, le nombre des jardins rencontrés diminue, la grande forêt reprend ses droits. Sous le couvert de la forêt, principalement dans les cuvettes humides en bas de pente, on peut encore rencontrer çà et là quelques défrichements, clairières plus ou moins permanentes propices à la culture du taro. Entre la forêt et les jachères, les limites ne sont jamais définitives, tantôt les cultures gagnent sur la forêt, tantôt la forêt regagne sur les cultures. En descendant vers le bord de mer, nous constatons la même transition. La zone domestiquée, horticole, cède le pas à la flore sauvage des bords de mer, dont l'importance est capitale sur le plan thérapeutique et magique.

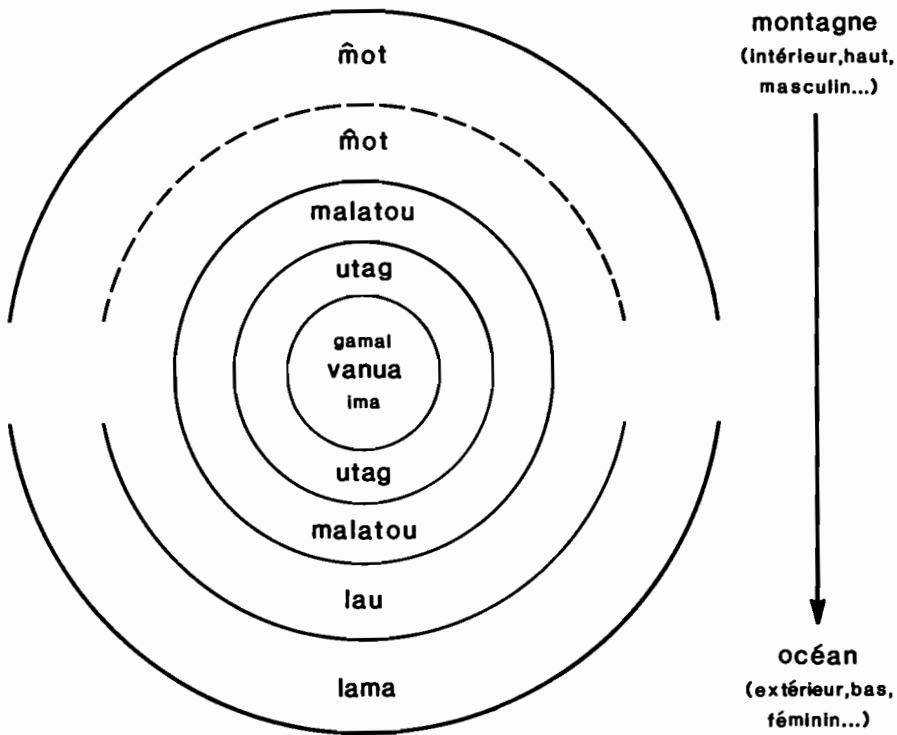
Cette brève description laisse déjà pressentir combien ce mode d'occupation du sol et d'organisation du terroir renvoie à une vision concentrique de l'espace, qui se distribue en anneaux autour du point central privilégié qu'est le village. L'examen de la taxonomie, la distribution dans l'espace des diverses activités, les pratiques et discours qui y font référence apporteront précision et nuance à cette assertion. Cette présentation appelle quelques commentaires d'autant que nous pourrions opposer cette image, sur le plan comparatif, au modèle que propose, dans un contexte écologique similaire, les sociétés « polynésiennes », telles Wallis, Futuna ou Tikopia<sup>8</sup>.

---

6. Cf. Iles Banks : organisation conceptuelle de l'espace.

7. J'en ai effectué le relevé à titre d'exemple dans le secteur nord du village de Valuwa. Cf. Valuwa : disposition topographique des jardins.

8. Cf. Barrau, 1958 ; Panoff, 1968 ; Firth, 1936 ; Firth, 1939.



Organisation conceptuelle de l'espace - (Fig. 12)

Dans cette perspective, l'on peut mettre en rapport l'organisation sociale et l'organisation écologique et montrer notamment que le modèle que nous venons de présenter se transforme en une organisation linéaire de l'espace, lorsque les groupes locaux perdent leur autonomie politique et se trouvent intégrés dans une organisation territoriale qui les dépasse et qui s'exprime dans une « fiction généalogique » ; elle fonde alors le modèle de leurs relations non plus sur l'alliance de mariage mais sur la filiation. Je ne fais, bien sûr, que souligner ici un point d'importance théorique, qui pourrait fournir un élément de réflexion pour une analyse ultérieure des modes de production des sociétés océaniques insulaires.

Notre schéma met, à l'inverse, l'accent sur la position privilégiée, centrale, du village, puisque c'est autour et en fonction de la situation de l'habitat que se développe le terroir. Le *varea* occupe le centre de l'univers écologique, avec d'un côté la brousse, *mot*, de l'autre la pleine mer, *lama*. La territorialité des groupes se justifie par l'occupation effective du sol. Ce principe n'est compatible, et la territorialité n'a pas besoin de se définir plus avant, qu'avec certaines conditions démographiques. Au-delà d'une densité globale critique, les groupes perdent leur autonomie spatiale et les terroirs se trouvent imbriqués, la pression démographique sur les ressources s'accroît, la société est alors confrontée au problème de redéfinir ses relations à l'environnement et par là ses relations foncières. C'est une conjoncture à laquelle doivent aujourd'hui faire face les populations de Mota et de Motlav,

compte tenu de l'importance des surfaces aliénées à la cocoteraie. Pour que le modèle puisse conserver son rendement fonctionnel, les groupes locaux se doivent de maintenir entre eux une certaine dispersion qui est fonction de leur taille par rapport au système de production mis en œuvre et au développement de la technologie. La nécessité qui est faite, pour ne pas épuiser les sols, d'un cycle de jachère de longue durée<sup>9</sup>, délimite l'étendue du terroir que l'on doit non seulement aménager mais aussi contrôler. Dans ces conditions, les groupes locaux tendent vers un optima démographique. Dans le contexte traditionnel des îles Banks, il se situe autour d'une quarantaine de personnes. Rarement inférieure à vingt-cinq - trente personnes, l'agglomération résidentielle ne peut guère dépasser cent à deux cents personnes. Le maintien d'un espace inoccupé, *mot*, entre les groupes, joue le rôle de réserve foncière, nécessaire pour pallier aux fluctuations démographiques et aux variations de productivité.

Le schéma est cependant moins symétrique qu'il n'y apparaît à premier examen. En effet, si j'ai pu assimiler la forêt et le bord de mer dans leur commune opposition au *vanua*, ils ne sont pas fonctionnellement équivalents, en ce sens que le système de production ne les situe pas sur le même plan, ce que traduisent les connotations idéologiques qui s'y réfèrent. Là où le *mot* tend à se définir comme un espace masculin, comme le lieu de rencontre avec les *vui*, comme le lieu de la guerre, le *lau* est lui, un espace féminin, le lieu de rencontre et de passage des *tamate*, le chemin de communication privilégié. Si l'on examine maintenant le statut accordé aux espaces de transition, on retrouve entre la forêt et le bord de mer l'image d'une symétrie inversée. Le passage de la jachère à la forêt s'effectue par une transition progressive – la forêt de repousse secondaire – dans laquelle la classification, en opposant le *mot* au *malatou*, introduit dans la continuité spatiale une rupture arbitraire. Si la forêt secondaire, quand on l'oppose à la jachère, peut être considérée comme *mot*, elle s'en distingue du fait qu'elle est régie par les rapports de propriété. Il y a là une ambiguïté qui tient à la difficulté qu'il y a à faire coïncider une définition écologique de l'espace à une définition sociale. Inversement, le *lau* amalgame sous une même dénomination deux réalités écologiques profondément différentes : d'une part, le récif et le bord de mer proprement dit, c'est-à-dire la zone alternativement couverte et découverte par la marée, *salilina*, d'autre part, le bord de la plate-forme littorale.

Entre l'homme et la nature, entre le *vanua* et le *mot* d'un côté, le *vanua* et le *lama* de l'autre, s'intercale le complexe spatial agricole : *l'utag*. Disposés à la périphérie du village, s'imbriquant à la façon d'une mosaïque, jardins et jachères s'étendent dans toutes les directions le long de cheminements ayant une disposition radiale<sup>10</sup>. L'on passe du site villageois à *l'utag*, en traversant une zone où dominent les arbres fruitiers – cocotiers, arbres à pain, manguiers, nangai... qui constitue un espace livré aux cochons, qui sont élevés en parcs ou laissés à vagabonder. Pour protéger les cultures des cochons, il y avait traditionnellement deux techniques. Soit l'on entourait le village et la zone d'élevage d'une enceinte qui servait en même temps de protection<sup>11</sup>, soit l'on entourait les jardins d'une barrière de protection. Au dire des informateurs, les deux procédés allaient plus ou moins de pair.

9. Traditionnellement de 8 à 15 ans, mesurés par la repousse arbustive.

10. Cf. *Valuwa* : disposition topographique des jardins.

11. Visible par exemple sur le site ancien de *Telmitig*.

Dénommée *av* lorsqu'elle consiste en des pierres amoncelées ou *geava*, lorsqu'elle est faite de bois entrelacés ou de bambou, cette protection a aujourd'hui disparu.

Ces oppositions, quant à l'espace, se retrouvent sous une autre forme, si l'on considère le système des relations de propriété. L'espace du village proprement dit, le *tano imā*, est considéré comme un lieu collectif, bien qu'il soit édifié sur une parcelle en propriété. L'on préserve cependant, vis-à-vis du propriétaire de la place centrale, *tinesara*, ou de ses descendants, certaines marques de respect. L'on effectuera par exemple un don de monnaie d'une valeur symbolique au propriétaire du sol, lors d'un *kolekole* ; ou bien l'on attribuera un ordre de préséance au propriétaire lors d'une distribution cérémonielle de nourriture.

Par opposition, jardins et jachères, mais aussi le lieu même de la maison, sont individuellement appropriés, bien que cette relation soit parfois obliérée quant à l'usage effectif de la terre. L'on cultive bien souvent et ce, pour des raisons de commodité, des terres sur lesquelles on ne détient pas de droits fonciers. Il est à remarquer qu'à cet usage en correspond un autre, qui veut que l'on reste propriétaire des cultures. L'on pourra de ce fait ne pas être propriétaire du sol mais posséder un droit exclusif sur les cocotiers que l'on aura plantés, mais à condition d'en avoir préalablement requis l'autorisation.

Le *lau* et le *mōt*, ainsi que les zones de pêche, tant situées sur le récif proprement dit qu'en pleine mer, ne sont pas appropriés au plan individuel. Chacun y a libre accès, hormis dans certains contextes cérémoniels tels le bain rituel qui suit une prise de grade importante ou une initiation à *tamate liwoa* ou *tamate viov*, qui est suivi d'un interdit de pêche, voire même de passage, concédé au profit de l'initié et qui porte sur l'emplacement où s'effectue le rite. Si quelqu'un veut lever ce *tabu*, il doit payer une somme de monnaie et un cochon à l'initié. De même, s'il y a violation, volontaire ou involontaire, de l'interdit. Le *tabu* est alors définitivement levé. On peut cependant s'approprier des éléments – plantes, arbres, pierres... – appartenant au *mōt* ou au *lau*. L'on placera sur l'objet ses propres marques, *soloi*, celles que l'on a acquises lors de l'initiation aux rites *tamate du salagoro*. La violation de ce *tabu* est considérée comme un vol, et il y aurait là cause ou prétexte à la guerre. Ce vol doit être compensé par une contre-prestation en cochon ou en monnaie, non seulement au propriétaire mais aussi aux membres de cette « société secrète » qui est formée par la commune initiation au même *tamate*. Par ailleurs, ces espaces *lau* et *mōt*, d'autant qu'ils sont à proximité du *vanua*, sont plus ou moins considérés comme des prolongements naturels du terroir villageois et en un certain sens comme une propriété collective du village. Mais hormis d'utiliser une magie qui en interdit l'accès, ou la force guerrière, rien ne permet au groupe de s'en réserver l'usage exclusif, si ce n'est la prudence et le bon voisinage. Ces espaces n'appartiennent à personne hormis aux esprits et, libre à chacun d'y évoluer à ses risques et périls. Si l'on cherche malgré tout à se réserver un certain contrôle de la forêt et du récif, c'est que l'on y prélève une part importante des ressources naturelles utilisées par le groupe. La productivité de cette prédation est très dépendante d'une bonne connaissance du milieu naturel qui représente dans l'économie traditionnelle une réelle force productive. Ce savoir est d'autant plus efficace qu'il s'applique à une région mieux connue parce que proche. L'on évitera autant que possible que les groupes voisins ne viennent à épuiser les ressources de la forêt proche. Ceci

est d'autant plus vrai pour les cheminements qui, dans la forêt, permettent le repérage et la collecte des tubercules sauvages. Les ignames de forêt, *qauro*, constituent un apport important à la diète alimentaire, surtout lors de la préparation des nouveaux jardins. A Mota, on peut observer aujourd'hui une quasi-appropriation des zones de collecte, par village et par famille. Lorsque l'on collecte les *qauro* ou les feuilles de sagoutier, on veille aussi à leur reproduction et au maintien du stock existant.

Si ces catégories spatiales se définissent à l'origine par des oppositions constatées d'ordre écologique, elles prennent leur signification dans la pratique que les hommes ont du milieu naturel. En ce sens les relations entre l'homme et l'espace qu'il occupe sont moins formelles et, par là, moins définies que ne le laisse supposer ce système référentiel. L'espace n'est pas donné une fois pour toutes sous la forme d'un système pensé de catégories. Il reste toujours possible de créer dans le *mot* ou le *lau* des appropriations qui les transforment en les intégrant dans le *vanua*. C'est ce qui se passe lors d'un premier défrichement, qui nécessite d'ailleurs une coopération plus large, et crée la propriété ; l'habitat peut aussi se développer dans le *lau* en bordure immédiate de la zone récifale et l'économie du terroir se centrer sur l'exploitation des ressources maritimes – pêche, monnaie... – donnant lieu à une appropriation des zones récifales. Le développement de l'agriculture commerciale, comme production dominante a, depuis une cinquantaine d'années, favorisé ce mode d'implantation des villages sur la façade maritime, près des mouillages. Agriculture commerciale et agriculture vivrière imposent aux Motlav des impératifs souvent contradictoires quant à la mise en valeur et l'aménagement des ressources naturelles.

Inversement, la jachère peut se transformer en *mot*, soit par extinction des droits de propriété, soit par un non-usage prolongé – c'est le cas par exemple pour l'intérieur de Vanua-lava. C'est aussi une des raisons qui permet de comprendre que les couvertures végétales secondaires, comme par exemple à Gaua, soient, de façon non contradictoire, classées par les gens dans la même catégorie que la couverture forestière naturelle. Pour être ici plus précis, il faut ajouter que lorsqu'il y a nécessité de distinguer, on utilise un qualitatif : grand ou sauvage, *liwoa* ou *uta*... J'ajouterais un détail : dans la zone utilisée et considérée comme le *vanua*, on protège les jardins et les propriétés par les mêmes marques végétales, *solo*, qui servent à les acquérir dans le *mot* et le *lau*. L'usage de ces emblèmes est, comme déjà noté, lié à l'acquisition des *tamate* par initiation au *salagoro*, le « *suqe* de la brousse. »

Cette disposition du paysage n'est pas uniquement contingente aux raisons qui tiennent à une adaptation écologique circonstanciée ou aux rapports de production au sens restreint de ce terme. La structure des relations sociales intervient également pour valider, maintenir et reproduire l'efficacité de ce schéma. Sur le plan social par exemple, l'autorité politique ne dépasse pas le niveau du groupe local, enfermé dans son terroir, même si la reproduction du groupe nécessite, pour des raisons démographiques, que soient établies des relations entre les unités résidentielles, disjointes politiquement. Le maintien au pouvoir d'un *tavusmele*, leader du groupe local, nécessite qu'il garantisse à ses dépendants une protection suffisante pour que le village préserve sa structure démographique et que le groupe social se perpétue en tant que tel, comme groupe organisé et conceptualisé par référence à un modèle de parenté. Cette protection, il se doit de l'assurer, non seulement contre le visible, à savoir les menaces que font peser sur la paix sociale les

autres groupes humains, toujours ennemis, mais fictivement parents, mais aussi contre l'invisible, c'est-à-dire contre le jeu malicieux des *vui* et des *tamate*. Pour ce faire et, en s'en tenant au plan écologique, c'est le *tavusmele* qui choisit l'emplacement du village et décide de l'organisation de l'espace environnant ; c'est lui qui initie le cycle écologique annuel, fondé ici sur la culture de l'igname ; c'est lui qui contrôle le cycle rituel complémentaire, puisque dépendant également de la culture de l'igname : le cycle des rituels de prise de grade. Cette intervention repose sur le pouvoir acquis et le savoir reconnu, et non sur les contraintes du rituel. C'est en tant qu'organisateur, en tant que « manager »<sup>12</sup>, en gérant la coopération nécessaire aux grands défrichements ou aux récoltes, que le *tavusmele* intervient dans l'organisation du cycle écologique annuel. Ce l'est aussi par le contrôle des rites d'abondance au profit du groupe et dans la prévision et la planification économique rendues nécessaires par le cycle des prises de grade, directement sous son contrôle<sup>13</sup>. Le *tavusmele* décidera également des déplacements de l'habitat dans le terroir villageois et, dans une certaine mesure, de la rotation des jachères. D'autant la cohésion politique du groupe est forte, d'autant son adaptation écologique reste fonctionnellement efficace. Ne disposant, pour assurer la permanence de son autorité sur le groupe, que de sa compétence reconnue et de sa réussite non seulement sociale mais surtout économique, le *tavusmele* a généralement intérêt à maintenir cette disposition du terroir, non pas tant par tradition que parce qu'elle s'avère cohérente et efficace. De plus, elle établit entre les hommes et les esprits au pouvoir maléfisant, une distance maximale. Ces *vui* sont rejetés comme les morts qui n'ont pu regagner le *panoi*, en un lieu où ils servent de protection contre les étrangers et les ennemis : *salavano* et *tavalalea*. Reste, bien entendu, à se préserver une possibilité d'entrée et de sortie. C'est le rôle de tout un ensemble magico-rituel, d'ailleurs conçu par les Motlav comme une technologie qui permet une libre circulation à travers le *mot*. Transmises secrètement, rétribuées, donc sous le contrôle possible de *tavusmele*, les rites de protection sont affaire de spécialistes. Un *tavusmele* de quelque envergure doit ou contrôler lui-même ce champ magico-rituel ou s'assurer dans sa clientèle les services de spécialistes reconnus pour leurs compétences.

A contrario, il est frappant de voir avec quelle facilité cette disposition fut souvent abandonnée ou transformée quand intervint dans le contexte des relations hommes/nature, non seulement la garantie de la paix blanche, mais le modèle proposé par l'idéal chrétien, bien que ces transformations réalisées sous la pression extérieure ne fussent guère motivées sur le plan matériel, économique ou écologique. Lorsque l'on restitue cartographiquement le plan original d'occupation du sol et les cheminements qui menaient d'un terroir à l'autre, l'on fait apparaître la présence de ces espaces *mot* entre les différents villages. Si aujourd'hui cette « brousse » a bien souvent fait place à des cultures, les lieux sacrés : les *tano roño*, près desquels il convenait, avant de poursuivre son chemin, de pratiquer ce que l'on pourrait nommer un « rituel d'ouverture du chemin », existent toujours. Ils sont une marque importante du paysage qui rappelle la présence du *roño* ; ils matérialisent une délimitation implicite.

J'ai assimilé comme symétriques le *lama* et le *mot*, l'océan et la montagne,

12. Cf. Burridge, 1970.

13. Cf. Chapitre 7 et chapitre 8.

pour mettre en avant le caractère circulaire et concentrique du modèle de l'occupation de l'espace que je présente comme significatif de l'adaptation écologique des Motlav. On peut en illustrer l'évidence en faisant appel à quelques-unes des représentations et des pratiques des Motlav lorsqu'ils ont affaire à ces lieux. C'est dans les jardins, mais aussi dans le *lau* et le *malatou*, que l'on croise généralement les *tamate*, pour autant du moins que l'on postule une vague parenté avec les vivants ou un intérêt particulier dans les affaires des hommes. La brousse et la mer, le *mot* et le *lama*, sont par contre les domaines privilégiés des *vui*. En cas de rencontre imprévue, on invoquera contre eux l'assistance des *tamate*. Un voyage en mer ou un parcours en forêt sont en quelque sorte similaires et présentent les mêmes risques. L'on retrouve entre les procès de production une telle analogie.

On pourrait, dans le même ordre d'idées, assimiler récifs et jachères en tant qu'espaces ambigus, complexes et dangereux. Ce sont des zones de transitions, des lieux de passage et de rencontre, des espaces transformés, domestiqués. Il s'y déroule des procès de travail qui nécessitent des formes larges de coopération – défrichements, pêche au grand filet, chasse au cochon. Les hiérarchies sociales y sont soigneusement maintenues. Inversement, le *mot* et le *lama* sont des espaces avec lesquels on entretient des rapports individuels. Ce sont des lieux régis par une idéologie de la compétition et du savoir, où les hiérarchies sociales et les normes sont volontiers transgressées. Ainsi, le meurtre pratiqué dans le *mot* ou dans le *vanua* n'ont pas même valeur. Les morts de la forêt n'ont pas à être compensés, et les femmes tuées n'y sont pas enterrées. On se contente de marquer le lieu par un *miele* (cycas sp.). En mer, sur une pirogue, il n'y a plus de « chef ». C'est dans le *mot* que l'on prépare les embuscades, que se commettent les adultères<sup>14</sup>. C'est là aussi que se boit le kava préliminaire à une agression guerrière.

Dans cette perspective, l'on peut examiner cursivement chacun des espaces considérés précédemment et donner un bref aperçu des principaux procès de production qui s'y déroulent.

### *La pleine mer*

Elle commence derrière le brisant du récif, *noimeat*. S'y aventurer nécessite compétence et protection. C'est, à l'égal de la forêt, un lieu de passage nécessaire, une « brousse maritime » qui met à distance les uns des autres les groupes humains. Pour des raisons qui relèvent avant tout du jeu des échanges purement économiques entre partenaires, mais aussi à des fins politiques, cérémonielles ou matrimoniales, les insulaires des îles Banks pratiquaient une navigation à vue pendant la journée, usant d'une connaissance assez précise des vents et des courants. Le commerce est fondé sur des relations inter-personnelles entre partenaires individuels qui, non seulement pratiquent l'échange, mais se garantissent mutuellement hospitalité, assistance et protection. Les embarcations utilisées étaient des pirogues à voile pontées, à un seul balancier, d'assez grande dimension. Celles qu'il me fut donné de voir mesurent six mètres de long, un mètre de large et quatre-vingts centimètres de profondeur. Elles sont creusées dans des troncs

---

14. Les enfants adultérins sont appelés : *intik non nemet* (les enfants du *mot*).



d'arbres et portent généralement le nom de l'espèce dans laquelle elles ont été taillées ou du lieu où elles ont été fabriquées. Le tronc, préalablement brûlé, est creusé à l'herminette. L'arbre abattu dans la forêt est ensuite transporté dans le village et le corps de la pirogue façonné par un spécialiste. La construction de la pirogue requiert la collaboration de plusieurs personnes qui sont rétribuées par une fête. Le pontage est construit en bambou. Le balancier est constitué par un flotteur fait d'un bois tendre, maintenu par trois bras rigides de faible diamètre – ce qui assure au balancier une certaine souplesse – directement enfoncés au travers des bords plats de la pirogue et colmatés à l'aide d'une résine végétale<sup>15</sup>. Le flotteur est relié au bras par l'intermédiaire de trois cavaliers en forme de X enfoncés dans le bois du flotteur et attachés par une ligature en fibre de cocotier tressée. Le mât est maintenu au centre de la pirogue par une butée en forme de fourche, amarré par une ligature à la traverse centrale du balancier. Les voiles étaient faites de fines nattes de pandanus, tressées par les femmes et assemblées par une couture faite à l'aide d'une aiguille façonnée dans un dard de raie.

Il existe également une pirogue de taille plus petite qui n'est utilisée que dans les lagons ou les eaux côtières et dont la forme et le principe de construction sont similaires, hormis le pontage et les voiles.

Toutes ces embarcations sont manœuvrées à l'aide d'une pagaie qui, dans les cas les plus simples, se réduit à un stipe de cocotier. Le bois aujourd'hui le plus utilisé à Motlav pour la construction des pirogues est l'arbre à pain.

Si elles permettaient une navigation en haute mer à peu près sûre, ces pirogues n'ont jamais atteint, sur le plan technologique, une efficacité et un développement qui permettent de les comparer aux embarcations similaires de la Polynésie ou même du nord de la Mélanésie<sup>16</sup>.

Les techniques de pêche utilisées sont conformes au faible développement de la technologie maritime. Je n'ai jamais rencontré, et il n'existe pas, du moins à ma connaissance, de témoin d'un outillage adapté à la pêche en haute mer – ligne, filet ou hameçon, poids de pêche... – comparable à celui décrit pour l'archipel voisin des Santa Cruz. Un seul processus de production d'une certaine importance s'effectue loin des côtes – un ou deux miles nautiques – : la pêche aux poissons volants.

La taxonomie des poissons, très riche et très développée pour la zone récifale, est beaucoup plus pauvre en ce qui concerne le domaine hauturier. Il n'y a pas non plus de tradition en matière de pêche en haute mer et la mythologie n'y fait que peu référence. La plupart des thèmes : pirogue volante ou rapide, arbres qui croissent jusqu'à établir un pont entre les îles, noix de cocotier dans lesquelles on s'enferme..., se bornent à réduire ou à nier l'obstacle qu'offre la mer aux déplacements et aux communications. L'océan est explicitement considéré plus comme un lieu de passage, une distance que de nombreux mythes tendent à abolir, que comme un réservoir de ressources à exploiter.

### *Le platier récifal et la zone côtière*

Une part importante des besoins en protéine est comblée par les produits provenant du platier récifal, sous forme de poissons, d'algues, de crabes et de

---

15. Fabriquée à partir de la sève de *Artocarpus altilis* ou *Canarium sp.*

16. Cf. Hadden et Hornell, 1937.

coquillages. Dans les terroirs d'altitude, l'exploitation des rivières, de façon tout à fait similaire joue le même rôle. L'on y retrouve une adaptation de procès de production comme celui de la pêche collective au grand filet qui est alors remplacé par des barrages. Ces produits, notamment dans les régions où leur abondance donne naissance à un surplus, sont l'occasion d'échanges plus ou moins permanents avec des groupes voisins écologiquement moins avantagés, qui s'effectuent d'une manière générale, sur la base des relations de parenté.

Cette prédation récifale est une activité quasi quotidienne, du moins actuellement, mais il en a été, semble-t-il, toujours de même. Poissons et coquillages constituent l'accompagnement, la « sauce »<sup>17</sup>, qui s'ajoute à la nourriture proprement dite, qui elle, consiste toujours en tubercules, rôtis ou bouillis. Dans ce statut gastronomique, les produits de la mer alternent avec des préparations à base végétale, sous forme de hachis ou plus rarement des gibiers – perruches, pigeons, roussettes... Les fruits, les noix, les baies... qui eux, ne sont jamais consommés au cours des repas, constituent le complément indispensable de cette diète alimentaire. Le cochon est lui, considéré plutôt comme une nourriture à part entière, au même titre que les préparations à base de tubercules, peut-être parce que sa consommation reste liée au contexte cérémoniel.

Le récif fournit également le sel récolté dans les trous de corail et l'eau de mer utilisée dans l'art culinaire et aussi comme ingrédient indispensable de la magie et de la pharmacopée. Si la pêche est essentiellement masculine, la collecte récifale, l'empoisonnement et le piégeage des petits poissons prisonniers dans les cuvettes du récif est un travail de femme. Hommes et femmes se prêtent ici assistance, évoluant le long du platier par petits groupes. Les activités liées à la mer sont surtout le fait des gens jeunes et les enfants y participent. Crabes, sable et coquillages sont les éléments de bien des jeux d'enfants.

Cet espace a une égale importance sur le plan technologique, puisque c'est du platier que provient la matière première d'un grand nombre d'outils, de pigment et de décoration tels coquillages utilisés comme grattoirs, couteaux, racloirs..., bénitiers pour les lames d'herminettes, bois imputrescible, lianes, plantes pharmaceutiques, chaux, corail... C'est le lieu de la collecte des cônes qui servent à la fabrication de la monnaie de coquillage.

Sur le plan rituel, le *lau* est important à divers titres. D'abord, c'est le milieu naturel où croît la plus grande partie des plantes utilisées dans la pharmacopée, les rituels et la magie. Bien plus, c'est le lieu privilégié pour l'exercice de la médecine. La conception de la maladie et, par voie de conséquence, la pratique médicale des Motlav, est liée à l'idée « qu'il faut extraire quelque chose qui a pénétré dans le corps ». Ce quelque chose, qui peut avoir la nature et le pouvoir d'un *vui*, et qui se trouve enfermé dans les résidus de l'acte thérapeutique, doit être neutralisé. Il convient de se débarrasser de son encombrante présence. Tout ce qui a servi à l'extraction doit être rejeté ou enfoui dans un lieu inculte, dans le *mot* ou, ce qui est encore préférable, jeté à la mer où il sera emporté par la marée. Le bord de mer est aussi un endroit privilégié pour établir des contacts plus ou moins permanents avec l'invisible. C'est là, de préférence, que l'on cherchera à s'approprier un *tamaniu*, un animal familier auquel on lie son propre destin.

---

17. *Wota blon hem* (bisl.) : la « sauce ».

Sur le plan social, c'est souvent dans le *lau* que se localise le *salagoro* qui, de toute façon est, théoriquement par rapport au site villageois, situé du côté de la mer, ainsi que j'ai pu le vérifier pour tous les villages actuels de Mota et de Motlav. Il n'est pas étonnant non plus qu'il soit encombré de *tano roño*, et que la toponymie du sacré y soit particulièrement dense.

Cet examen, même rapide, est suffisant pour saisir en quoi la mer constitue une polarité dans la vie sociale des Motlav, même pour ces gens qui restent malgré tout un peuple d'agriculteurs. De façon privilégiée, si les villages sont toujours séparés du bord de mer au point que, lorsque l'on aborde une île, on a du mal à en percevoir la présence, ils n'en sont que rarement très éloignés<sup>18</sup>.

### *La forêt naturelle : le môt*

C'est aussi un espace qui, sur le plan économique, présente une grande importance. Sur le plan écologique, la forêt constitue un milieu caractérisé par une diversité d'espèces représentées par un petit nombre d'individus. Il est aux îles Banks des espèces végétales dont l'on connaît l'existence dans l'une des îles à l'exclusion des autres. Compte tenu de l'extrême importance des représentations symboliques liées dans cette culture à la flore, la pénétration par l'homme de la forêt naturelle s'est faite en profondeur. Il est bien peu d'endroits où l'œil averti ne décèle les traces d'un passage, et chacun connaît peu ou prou les chemins de la forêt. La quête d'une espèce particulière ou un simple goût de l'« exploration » entraîne l'individu à s'enfoncer toujours plus avant dans la forêt, encore qu'il ne le fasse qu'en fonction d'itinéraires connus et repérés.

C'est le domaine de la cueillette et de la chasse, mais dans l'esprit des gens, le *môt* est aussi une garantie contre la famine, *maro*, contre les risques de l'agriculture. A Motlav, on dit souvent : « il y a toujours quelque chose à manger dans le *môt* » et d'ajouter avec une certaine ironie : « Que l'important c'est de le découvrir... et que cela est un difficile travail. » « Malgré l'importance économique du *môt*, les gens des Banks ne sont pas des "hommes de la forêt". » D'une façon significative, l'ethnobotanique du milieu forestier est d'une grande pauvreté en comparaison de celle qui a trait au bord de mer et à la jachère.

La relation qui s'établit avec le *môt* est une relation individuelle, fondée sur la maîtrise du surnaturel – la forêt est le lieu d'habitat des *vui* – et sur le savoir écologique. Dans cette société, c'est presque une « spécialité ». On ne partage pas volontiers la connaissance que l'on a acquise de la forêt qui constitue un avantage productif réel, d'autant que l'on peut négocier son savoir. La chasse et la collecte dans le *môt* sont essentiellement des activités masculines. Les femmes sont toujours plus ou moins conviées à s'en éloigner. De leur présence dans le *môt* il ne pourrait résulter que des avatars. Une part des récits plus ou moins fantasmagoriques qui décrivent les dangers de la forêt n'a d'autres raisons d'être car, contrairement à bien des affirmations, notamment de la part des Européens<sup>19</sup>, les hommes de Banks

---

18. Cf. Montgomery, 1896 : « It is not often that in the Banks Islands any villages are visible from the sea. As a rule they are a few hundred yards inland. »

19. Cf. Larsen, 1951.

n'éprouvent en fait guère de crainte à s'y engager. Bien plus, l'homme qui connaît le *mot* en retire un certain prestige de virilité. L'on engage les jeunes garçons à faire l'apprentissage de la forêt ; les expéditions en forêt par une bande de jeunes gens sont une forme de loisir.

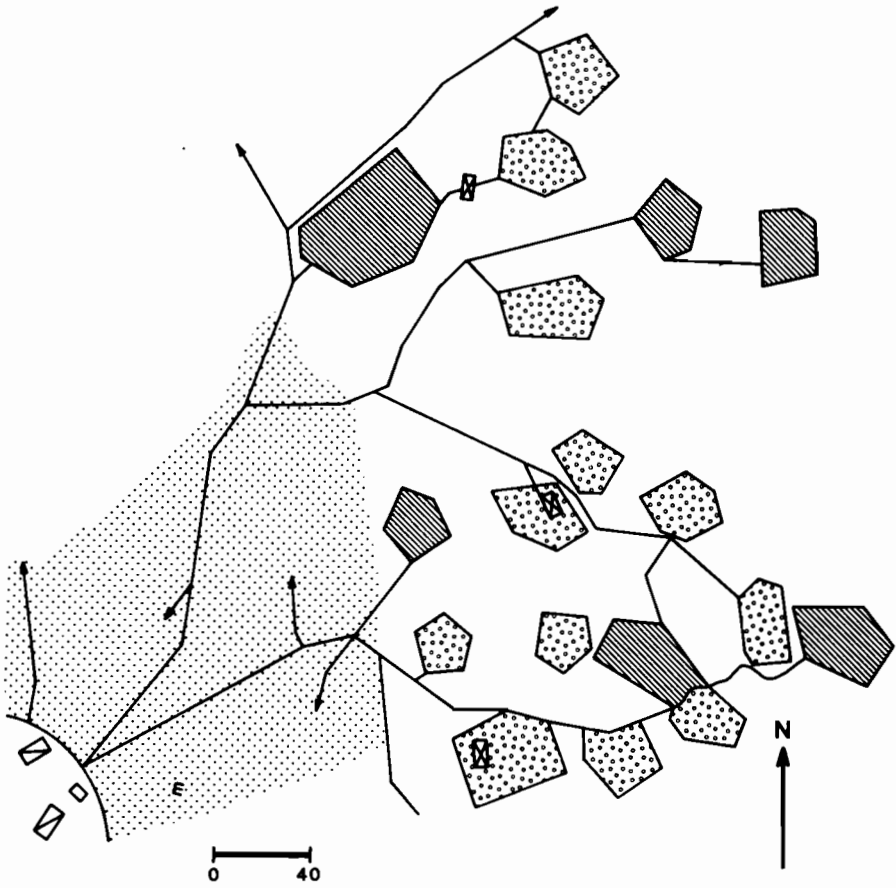
Une part importante des matériaux végétaux utilisés par les Motlav est prélevée sur la forêt. Proviennent de la forêt, les bois pour construire les maisons, les lianes qui servent de cordes, les feuilles de sagoutier pour les toitures, les feuilles de pandanus pour les nattes, les bambous, sans compter les plantes à usage pharmaceutique ou utilisées comme symbole de statut social, les plantes d'importance alimentaire, le bois de chauffage... Dans le recensement que j'ai effectué de la consommation, les ignames sauvages, *qauro*, méritent d'être considérées comme une nourriture de base, puisqu'elles constituent pendant plus de deux mois de l'année l'essentiel de la diète alimentaire.








Bien que la forêt soit un lieu inculte et sauvage, elle est l'objet de certains aménagements écologiques. L'on entretient lors de son passage les cheminements qui permettent de pénétrer dans la forêt ; on préserve et l'on entretient les formations végétales les plus utiles ; enfin, et ceci est une pratique fréquente, à Mota notamment, on ramène et l'on acclimate dans les jardins ou dans les jachères certaines espèces sauvages de tubercules comestibles ou des plantes d'usage courant – feuilles à *lap lap*, crotons, roseaux, bananiers, bambous, etc. Inversement, l'on plante dans la forêt des espèces domestiques pour marquer et rappeler son passage, une rencontre, un événement particulier. Il est relativement fréquent que lorsqu'on repère des endroits favorables, fertilité du sol, irrigation, facilité de défrichage, on défriche de petites clairières où, sous le couvert de la forêt on cultive des jardins d'appoint. C'est particulièrement vrai pour des jardins de taro. Je n'insisterai pas sur l'importance sociale et rituelle du *mot* que j'ai déjà évoqué.

### *L'espace agricole*

Il constitue l'environnement immédiat du village. Remarquons cependant qu'il arrive que le village soit séparé de l'*utag* et ce, principalement pour deux raisons. Soit le site villageois se trouve établi sur un sol dont le peu de profondeur et la nature pédologique ou le relief ne sont guère favorables à la mise en culture, soit les sols avoisinants se sont peu à peu dégradés et ne sont plus utilisés que pour la culture des arbres fruitiers. Dans le contexte contemporain, l'environnement immédiat des villages est généralement occupé par une cocoteraie de plus ou moins grande extension qui ne permet que la culture de petits jardins d'appoint, occupés par quelques plantes d'usage courant – plantes utilisées comme condiments, kava, parfois bananiers et manioc.

Dans l'*utag*, jardins, *tuqei*, et jachères, *malatou*, s'imbriquent en mosaïque selon un désordre apparent. En fait, il n'en est rien. L'*utag* est quadrillé par un réseau dense de petits chemins qui, lorsque l'on en restitue la cartographie, présentent l'image d'une toile d'araignée, et délimitent les parcelles utilisées. Si l'on sait que généralement, les maisons sont situées à la périphérie du village sur une tenure qu'elles possèdent en propriété ou dont elles se sont fait concéder le droit d'exploitation, les défrichements



- 
Jardins plantés en juillet-septembre 1971
- 
Jardins plantés en juillet -septembre 1969 ou juillet-septembre 1970
- 
Cocoterales en plantations à la périphérie villageoise
- 
Jachères ou friches
- 
Maisons provisoires de jardin
- 
Maison d'habitation
- 
Chemin

**Disposition topographique des jardins de Valuwa**  
**Relevé à la planchette du 2.9.71 - (Fig. 13)**

s'effectuent en prolongement de la maison, le long d'un « axe » dont l'origine est la place de danse centrale du village. A chaque cycle de culture, les défrichements s'éloignent du village, selon la stratégie propre à chaque maisonnée et cela, jusqu'à ce que la repousse arbustive sur les sols laissés progressivement en jachère soit suffisante pour que l'on puisse de nouveau défricher à la périphérie du village. C'est surtout à Valuwa que j'ai pu, avec précision, observer cette rotation car, en beaucoup d'endroits, ce modèle est perturbé du fait du développement de l'agriculture commerciale ou de la densité démographique. Il y a en effet un rapport évident dans les conditions de culture traditionnelle, entre l'importance démographique du groupe local et la surface foncière nécessaire à cette rotation, compte tenu de la longueur de la jachère.

Les Motlav pratiquent une agriculture sur brûlis avec jachères à cycle long. C'est en raison de la facilité du débroussaie et de la relative sédentarisation des groupes que la culture sur jachères est largement préférée à l'écobuage.

C'est la repousse arbustive – notamment celle du *burao* (*Hibiscus tiliaceus*) – qui marque la durée de la jachère et non le décompte des cycles annuels de culture. Cela correspond à une durée de huit à douze ans. Après défrichage et brûlis, un jardin de première culture est constitué. Le jardin a une forme grossièrement circulaire qui tient au modèle concentrique selon lequel se répartissent à l'intérieur du jardin les diverses cultures. Plus les cultures sont permanentes plus elles se situent à la périphérie du jardin. On peut en établir le schéma type à partir du relevé précis d'une trentaine de jardins<sup>20</sup>.

Il me reste à noter que cette relation entre l'habitat et les jardins, qui repose sur une rotation des jachères, est moins rigide qu'il n'y paraît. En effet, pour des raisons qui tiennent à l'organisation sociale mais aussi à l'écologie, l'habitat est peu sédentaire. Au bout d'une, deux ou trois générations, mais parfois après seulement quelques années, on procède au déplacement du village. Autour du nouveau site se reconstitue le cycle de culture/jachères. Cette mobilité qui, dans une île comme Vanua-lava, du fait de la très faible densité de la population, prit l'apparence d'un « quasi-nomadisme », est d'autant favorisée, que le village se définit comme une unité politique et que la résidence est fondamentalement optionnelle<sup>21</sup>.

### *L'espace villageois*

C'est celui que définit la présence de la maison commune des hommes, *gamal*<sup>22</sup>, de la place de danse centrale, *tine sara*<sup>23</sup>, et des maisons d'habitation familiales, *ima*<sup>24</sup>. La disposition des maisons par rapport au *gamal* et à la place de danse peut être plus ou moins lâche, formant un village compact ou un noyau central entouré de hameaux satellites. Les villages sont souvent

---

20. Ces relevés ont été effectués en 1970 dans la région sud-est de Motlav. Cf. Valuwa : plan d'un jardin ; Motlav : disposition des cultures dans un jardin.

21. Cf. Chapitre 4.

22. *Nagmel* en Motlav.

23. *Napno laklak* en Motlav.

24. *Neum* en Motlav.

établis sur une faible pente, ce qui permet l'écoulement des eaux tout en évitant un trop fort ravinement.

Les documents, les photos, les descriptions concernant les villages des îles Banks et l'apparence qu'ils pouvaient avoir à l'arrivée des Européens sont malheureusement rares. Les observations font généralement état de villages assez compacts et densément peuplés. On souligne leur aspect propre et entretenu, et l'esthétique ornementale qui y règne<sup>25</sup>.

Les constructions sont longues et étroites, de forme rectangulaire, assez basses, ne comportant comme ouvertures que des portes étroites. Le sol est de terre battue, les murs en roseaux tressés ou en bambous réunis par un entrelacs de lianes. Les toitures sont en feuilles de sagoutier. Parfois, les constructions étaient en totalité ou en partie surélevées sur des murets de pierres sèches. A Merlav, l'on peut encore observer aujourd'hui une disposition remarquable de l'habitat sur des terrasses aménagées à mi-pente. Les maisons sont soutenues par des pilotis.

Vu sous l'angle formel, on peut observer deux schémas types de la disposition spatiale de l'habitat, qui renvoient d'ailleurs à la même structure, une disposition concentrique et une disposition diamétrale<sup>26</sup>.

A l'examen, quelques points restent cependant obscurs. Le village pouvait ou non être entouré d'une murette ou d'une palissade de la hauteur d'un homme. Cette enceinte est visible sur le site de Telmitig à Motlav, et l'on peut encore l'observer dans quelques villages de Gaua. Le village de Vatrata sur Vanua-lava était entouré d'une palissade – d'ailleurs visible sur une photo publiée par Rivers<sup>27</sup> – alors que les villages de Gnerenigmen, Var et les deux villages de Rah, en étaient dépourvus. C'est également le cas pour le village représenté par Brenchley<sup>28</sup>.

Si la place de danse occupe le centre de l'espace villageois, et oppose la maison des hommes : le *gamal*, comme masculin et sacré, aux maisons d'habitation, *ina*, féminin et profane, la disposition des maisonnées par rapport au *gamal*, semble bien avoir suivi soit un modèle diamétral, soit un modèle concentrique. Dans le premier cas, les maisons font face au *gamal* et sont séparées par la place de danse. Le *gamal*, lorsque le terrain comporte une déclivité, se situe toujours en haut de pente. Ce modèle s'apparente à celui décrit par Deacon<sup>29</sup> pour le sud de Malekula, par Durrad<sup>30</sup> pour les îles

---

25. Cf. Wilson, 1932 : « *Somewhere near a garden, there would generally be a village with about twenty houses [soit environ soixante à quatre-vingts personnes] and a long gamal.* » Cf. Palmer cité par Fox, 1958 : « *The villages are pretty, the whole village with a central space which they keep well swept and clear of all rubbish, presents such a nice appearance, so different from a dirty Maori kainga.* »

26. Cf. Disposition spatiale de l'habitat villageois.  
Cf. Schéma de l'organisation de l'espace villageois. Pour présenter ce schéma, je me suis appuyé sur les documents suivants :

- Photos et descriptions dans les archives de la Melanesian Mission.
- Plans de villages établis et publiés par Speiser, 1930.
- Plans de villages actuels et de sites anciens relevés au cours de mes missions aux îles Banks.
- Relevés d'après la couverture aérienne verticale de 1943.
- Commentaires des informateurs...

27. Cf. Rivers, 1914.

28. Cf. Brenchley, 1873.

29. Cf. Deacon, 1934.

30. Cf. Durrad, 1939.

Torrès, et par Guiart<sup>31</sup> pour le nord du Vanuatu. Plus généralement, du moins au dire des informateurs, les maisons d'habitation, au lieu de faire face au *gamal*, se disposent en cercle de telle sorte qu'elles enferment la place centrale et la maison des hommes. Si le *gamal* n'a en fait que rarement une position proprement centrale – comme c'est le cas des églises dans les villages contemporains – il est cependant détaché de la ligne des maisons. A mon sens, il faut considérer que cette ordonnance procède ici plus d'un dualisme concentrique que diamétral avant tout, du fait que la place de danse est un espace public, tant féminin que masculin. Hormis certaines occasions rituelles, mais dans ce cas, l'interdit porte non seulement sur le *tinesara*, mais sur l'ensemble de l'espace villageois, les femmes et les enfants sont libres de s'y déplacer et même de s'approcher du *gamal*, bien qu'il leur soit expressément interdit d'y pénétrer. C'est sur cette même place qu'ont lieu les danses exécutées par les femmes lors de certains *kolekole* ou en toute autre occasion.

Cette opposition d'un espace masculin et d'un espace féminin se retrouve dans la maison d'habitation qui possède une porte réservée aux femmes et aux étrangers et une porte réservée aux hommes et aux familiers, celle qui fait face à la place de danse.

Le village n'est pas orienté par rapport aux points cardinaux ; seule la pente du terrain est de ce point de vue significative.

S'il s'avère que l'apparence extérieure des villages a quelque peu changé, leur organisation spatiale est restée sensiblement la même.

Symbolisée dans son unité par la place de danse qui résume en quelque sorte l'identité du village telle que l'exprime le toponyme qui le désigne, l'organisation de l'espace villageois est dominée par le jeu de plusieurs oppositions. Notons que la place de danse est soigneusement entretenue, désherbée et balayée. Si les villages sont généralement ombragés par des plantations d'arbres, dans certaines prises de grade importantes, on ira jusqu'à les abattre. (*Inf. G.*) Une place de danse mesure environ 70 m sur 40 m<sup>32</sup>.

Nous avons noté l'opposition entre masculin et féminin qui recouvre une opposition entre le sacré et le profane, le feu et l'eau... générale en Mélanésie<sup>33</sup>. Cette opposition rappelle aussi celle entre les moitiés puisqu'un homme et sa femme ne peuvent jamais appartenir à la même moitié, bien que par le fait du caractère optionnel de la règle de résidence, la séparation des sexes ne peut correspondre au sein du groupe local à la division entre les moitiés<sup>34</sup>.

D'ailleurs, Codrington avait déjà noté que les changements d'appartenance résidentielle sont fréquents et qu'il n'y a pas de prohibition envers un mariage au sein du village. Les gens affiliés à des moitiés opposées sont mêlés les uns aux autres et cette division ne se marque pas dans l'organisation spatiale du village si ce n'est sur le plan symbolique puisqu'il est rapporté que les hommes occupent l'un ou l'autre côté du *gamal* selon qu'ils appartiennent à l'une ou l'autre des moitiés. On utilise dans la langue de Mota, l'expression

---

31. Cf. Guiart, 1972.

32. Cf. Speiser, 1923 ; Fox, 1958.

33. Cf. Margot Duclos et Vernant, 1946.

34. Ce point a été développé par Allen. Cf. Allen, 1967 : « *Though moiety affiliation separates husbands from wife, it does not group together all husbands and all wives as opposed to social categories within the local community.* »



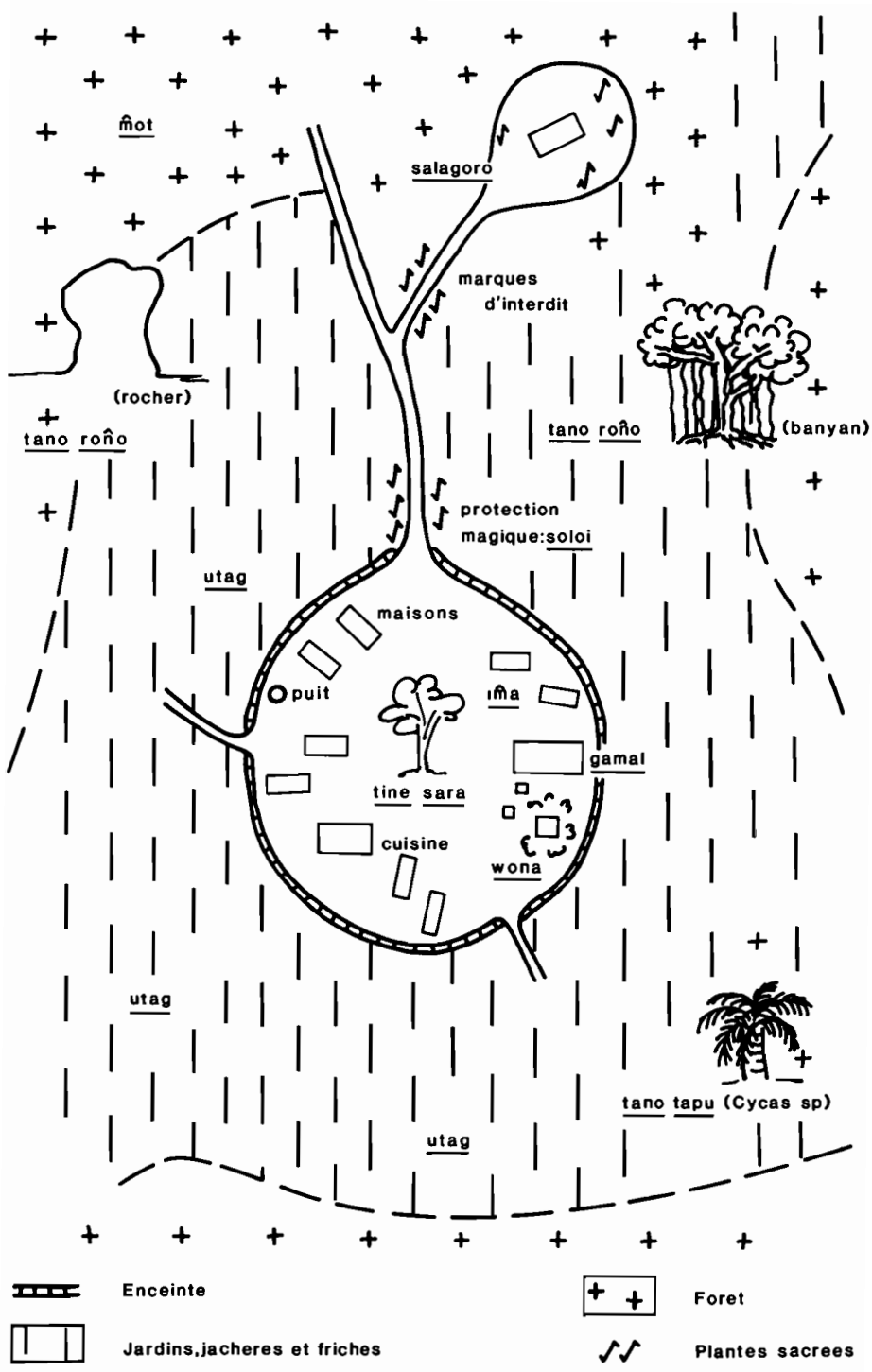


Schéma de l'organisation de l'espace villageois - (Fig. 14)

*tavala gamal*, construite comme *tavala imā*, pour désigner l'ensemble des hommes de la moitié alterne<sup>35</sup>.

Une deuxième opposition domine l'organisation spatiale du village, celle qui oppose le public au secret, le cultivé au sauvage, le collectif à l'individuel, le village à la brousse... Au *gamal* qui est un édifice public, situé à l'intérieur du village et qui est le siège de l'organisation du *suge*, la hiérarchie des grades, fait pendant une construction ou seulement un simple espace débroussé, situé à l'extérieur du village : le *salagoro*<sup>36</sup> qui constitue un endroit *tapu*, strictement interdit aux femmes et aux non-initiés, qui sert de lieu de réunion et de préparation cérémonielle pour les hommes initiés aux rites *tamate*, associés à ce lieu. L'on dit à Motlav que, selon l'ancienne loi, quelqu'un de non-initié, surpris dans le *salagoro*, était immédiatement mis à mort par étranglement. L'approche du *salagoro* est marquée par des décorations végétales qui en indiquent la présence et rappellent l'interdit.

La hiérarchie des grades et les rites *tamate* établissent entre les individus un ordre hiérarchique qui, bien qu'il ne concerne à proprement parler que les hommes, se reflète dans le monde des femmes puisqu'il est fait plus ou moins obligation pour un homme de répercuter son statut sur sa femme. Il paiera alors sous la forme de *kolekole* des objets symboliques – insignes, décorations corporelles, tatouages ou décoration de la maison... – au bénéfice de sa femme qui sera alors *motar*. Si l'on considère que, plus un individu s'élève dans cette hiérarchie sociale, plus sa personne s'entoure d'un certain respect, celui dû aux initiés, il n'est pas étonnant d'en retrouver l'image dans l'organisation spatiale. La maison d'un haut-gradé sera plus à l'écart, entourée des marques symboliques de son statut et l'on ne peut s'en approcher sans avoir préalablement signalé sa présence et y avoir été autorisé. L'on ne peut pénétrer dans le *gamal* que par rapport aux initiations que l'on a subies. L'organisation hiérarchique s'exprime par des interdits touchant à l'espace.

Enfin, à la périphérie du village, les bosquets qui servent de latrines pour les hommes et les femmes, ainsi que les endroits qui, au bord de mer ou près des ruisseaux, sont réservés à la toilette, constituent des lieux publics.

Les relations foncières perturbent la belle ordonnance formelle de ce schéma. Hormis le cas où le village est implanté dans le *mot*, ce qui est rare, il s'établit à l'origine, sur un terrain qui appartient en propriété, soit au fondateur du village, soit à un individu de qui l'on acquiert le droit d'établir un nouveau *gamal*. La transaction s'effectue en cochon à dents, alors que le transfert des droits fonciers, dans le cas de l'héritage par exemple, s'effectue en monnaie<sup>37</sup>.

L'espace villageois devient ensuite « collectif », propriété du groupe, bien que les maisons se disposent en fonction des relations de propriété qui peuvent être d'ailleurs réajustées par des transactions, des donations, des

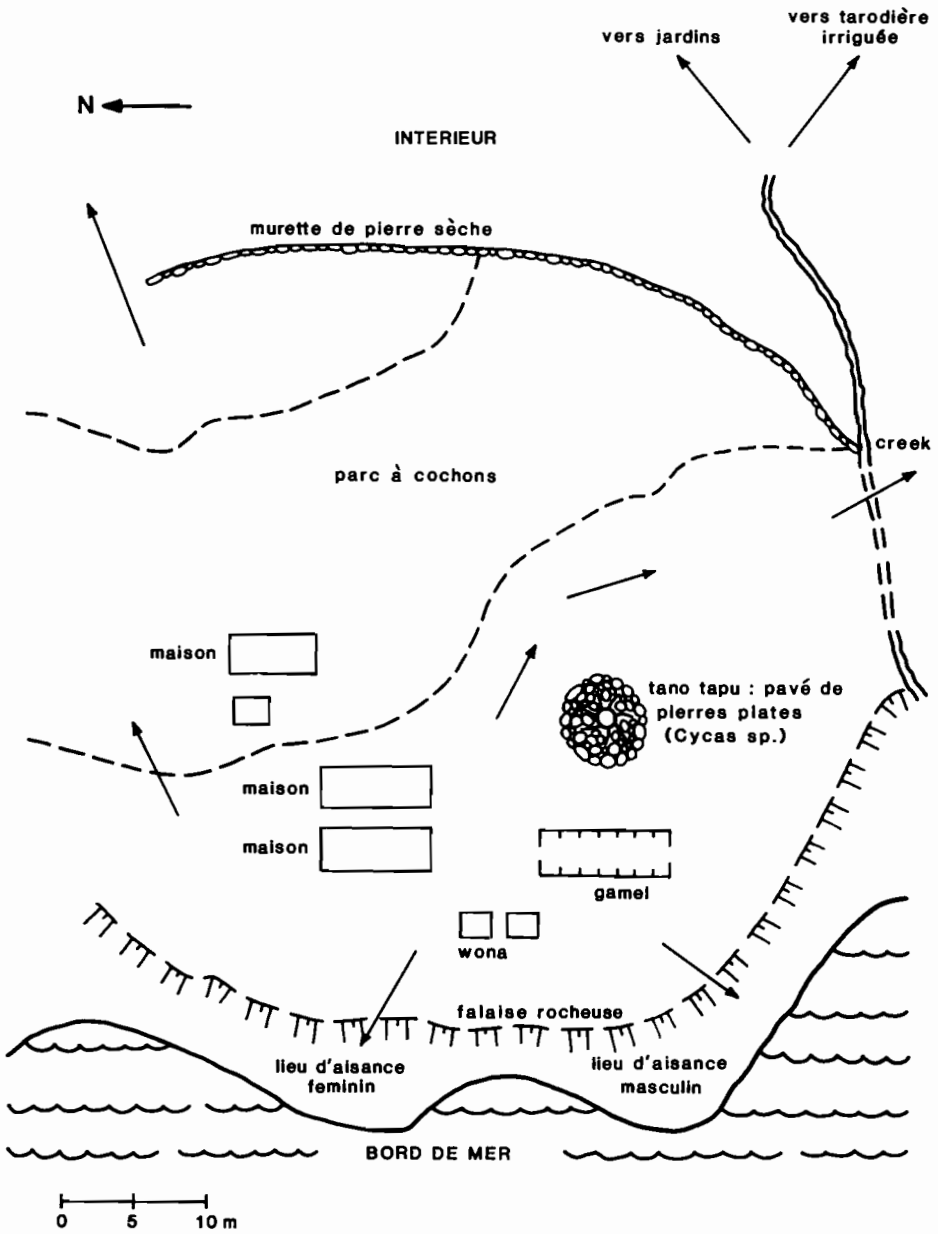
---

35. Cf. Codrington, 1891 : « *The members of these two veve are mixed indiscriminately in the village and have their property equally mixed.* »

36. *Nahalroj* en langue de Motlav.

37. Cf. Codrington, 1891 : « *In the Banks Islands also the town land, the vanua, and the garden grounds, the utag, are so far private property that the owner can be found for each piece ; the owner being the one who has for his life the possession of the portion of the family land which he has inherited.* »

« *...Villages are seldom permanent. When a new village is begun it may occupy an ancient site of late unused, in which case the property in the town lots is well remembered.* »



Relevé du plan de l'ancien village de Gamelvava - (Fig. 15)

concessions provisoires ou des transferts portant sur les droits fonciers individuels. C'est la tenure foncière qui détermine la localisation des maisons et leur situation les unes par rapport aux autres.

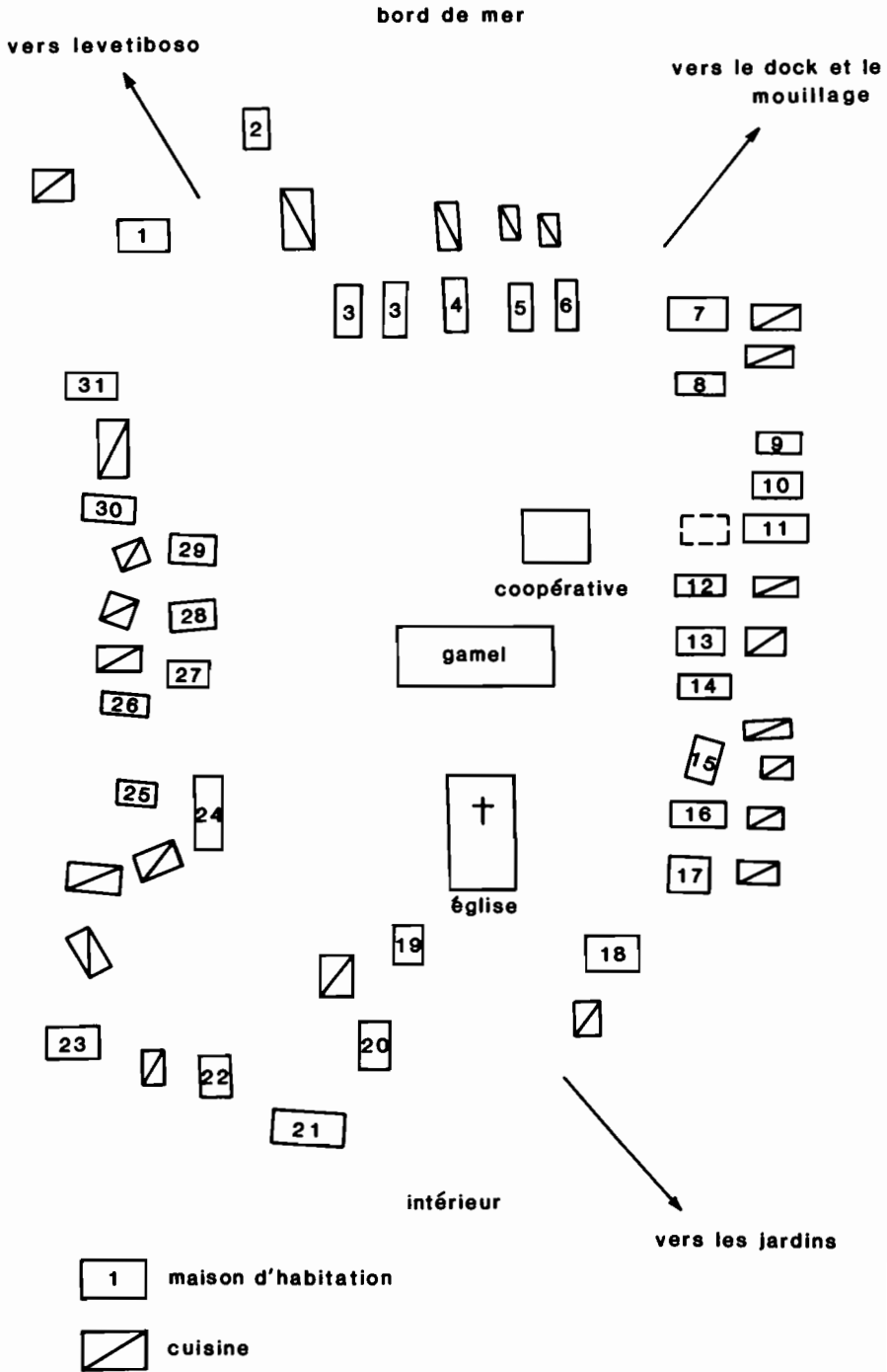
### *L'espace domestique*

C'est l'espace que définit la présence d'une maison d'habitation et ses dépendances. La maison des îles Banks, *ima* est de forme rectangulaire. Ses dimensions sont de l'ordre de 8 à 10 m de long, 5 à 6 m de large et 2 à 3 m de haut. Le sol est en terre battue. Aujourd'hui, la construction sur une dalle en ciment ou un lit de corail mort tend à se généraliser. Pour s'asseoir ou se reposer tout en se préservant de l'humidité du sol, on utilise des nattes en feuilles de cocotier tressées par les femmes, mises à sécher au soleil. Pour dormir, on les recouvre de nattes plus fines tressées à partir de feuilles séchées de pandanus. L'armature de la maison, sa charpente et son faitage sont faits de bois de forêt, durs et réputés imputrescibles.

Les murs sont faits de bambous éclatés et tressés. Une autre technique est aussi couramment répandue. Les murs sont faits, dans ce cas, de petits roseaux plantés dans le sol et ligaturés. Le toit est bi-face, incliné à 30 ou 45 degrés environ. Il est fait de tuiles de feuilles de sagoutier qui se recouvrent partiellement les unes les autres. Elles sont supportées par une armature de bambous fixée à des chevrons en bois dur. On compte par face de vingt à trente bambous latéraux, distants de 30 à 40 cm, pour quatre ou cinq disposés dans le plan longitudinal. Les tuiles sont mises en place du bas vers le haut. L'écart est, en moyenne, de 15 à 25 cm, ce qui représente pour la couverture, une épaisseur de trois à quatre doubles feuilles. Afin d'assurer une bonne étanchéité et une suffisante longévité, évaluée à cinq ou six ans en moyenne, la distance idéale pour assurer un bon recouvrement est la longueur comprise entre l'intersection du pouce et de la main, et le bout des doigts. Les tuiles sont, à l'intérieur, ligaturées aux bambous et maintenues à l'extérieur par trois roseaux parallèles, longitudinaux en bas de pente et un en haut, près du faite. On enlève la nervure centrale du foliole qui est ensuite plié aux deux-tiers de sa longueur, autour de deux petits roseaux ; il est maintenu serré par la nervure qui, piquée dans chaque foliole forme ainsi une « couture ». Une tuile mesure environ 1,20 m × 0,70 m. L'étanchéité du faitage est obtenue par un jeu de tuiles tressées deux à deux, maintenues à cheval par une ligature sur le chevron supérieur. Les liens utilisés sont constitués par diverses variétés de lianes de forêt qui servent également à la fabrication de vanneries ou par des cordelettes de fibres de cocotier tressées.

Le toit dépasse la façade avant de la maison formant une sorte d'auvent ; il en est parfois ainsi pour la façade arrière. Traditionnellement, le toit descendait pratiquement jusqu'au sol ; les murs longitudinaux ne dépassaient guère 50 à 80 cm de hauteur. Aujourd'hui, les murs sont nettement plus élevés et la maison, même de construction traditionnelle, tend vers un mimétisme des proportions du modèle européen : la case coloniale rectangulaire.

Deux portes, l'une sur la façade avant, l'autre sur la façade arrière, donnent accès à la maison qui ne présente pas d'autre ouverture. Actuellement situées au milieu de la façade, à hauteur d'homme, elles étaient traditionnellement décentrées, conformément à l'organisation et à l'utilisa-



Relevé du plan du village actuel de Vatrata - (Fig. 16)

tion de l'espace intérieur. Le linteau de porte était beaucoup plus bas et il fallait se courber en deux pour pénétrer dans la maison. Le pas de porte, lui, était et est toujours surélevé. Un vantaill fait d'une natte ou de bambous tressés ferme la porte.

L'espace interne répond à un double partage qui n'a pas seulement une valeur fonctionnelle. Dans le sens longitudinal, la maison se sépare en un « espace dortoir » et un « espace cuisine ». L'on dort perpendiculairement, du côté le plus large de la ligne idéale qui joint les deux portes. L'on engrange les réserves et l'on cuisine de l'autre côté.

A cette séparation longitudinale répond un partage transversal entre la moitié « masculine » et la partie « féminine » de la maison. A chacune correspond une porte. La porte masculine fait face au *gamal* et à la place de danse, la partie féminine à la brousse. Lors d'une grave maladie, on notera que les pleureuses qui viennent assister le malade dans son agonie entrent par la porte masculine et se tiennent dans la partie correspondante de la maison ; à l'inverse, les thérapeutes, ainsi d'ailleurs que le malade, se tiennent dans la partie féminine. Après la mort, le corps du défunt reposera dans le sens longitudinal, à l'inverse de la disposition pour dormir.

A l'intersection de ces deux lignes idéales qui partagent l'espace intérieur de la maison, se situe le *qaranis*, le foyer utilisé pour la cuisson cérémonielle et dont la pierre centrale, le *nevet roño*, constitue un élément essentiel symbolique de la maisonnée.

L'on range les objets, les outils et les armes entre les tuiles de la toiture ou dans des greniers aménagés sur les solives du toit.

Tel est le schéma type de la maison des Banks susceptible de montrer dans le détail bien des modifications. L'acculturation la plus notable est constituée par la dalle en béton, la surélévation des murs, la présence éventuelle des fenêtres, l'apport de bas-flancs pour dormir, de tables, de tabourets, de coffres et de valises pour ranger les choses précieuses, de lampes à pétrole, de marmites, de couverts... mais avant tout par la présence d'un toit en tôle ondulée qui permet de recueillir l'eau de pluie dans des fûts. Il donne en bislama le terme *haus kava* qui distingue la maison actuelle de son modèle traditionnel, *haus natangora*.

La maison domestique s'oppose en tant qu'espace individuel, privé et féminin, au *gamal* qui lui, est collectif, public et masculin. En tant que bâtiment, le *gamal*, maison commune des hommes du village, est construit selon le même modèle que la maison domestique. Il s'en différencie par sa longueur, réunissant en une seule construction la juxtaposition des « maisons des différents grades du village ». (*Inf. M.M.*<sup>38</sup>) Lorsqu'un membre de la communauté acquiert un rang supérieur dans le *suqe*, on ajoute au *gamal* un espace correspondant. Lorsque le titulaire du grade le plus élevé vient à mourir, on laisse pourrir l'extrémité correspondante du *gamal* en attendant que quelqu'un reprenne éventuellement le grade. Le *gamal* se trouve ainsi compartimenté transversalement selon la hiérarchie effective du village. L'aménagement intérieur reflète la hiérarchie des grades tout comme celui de

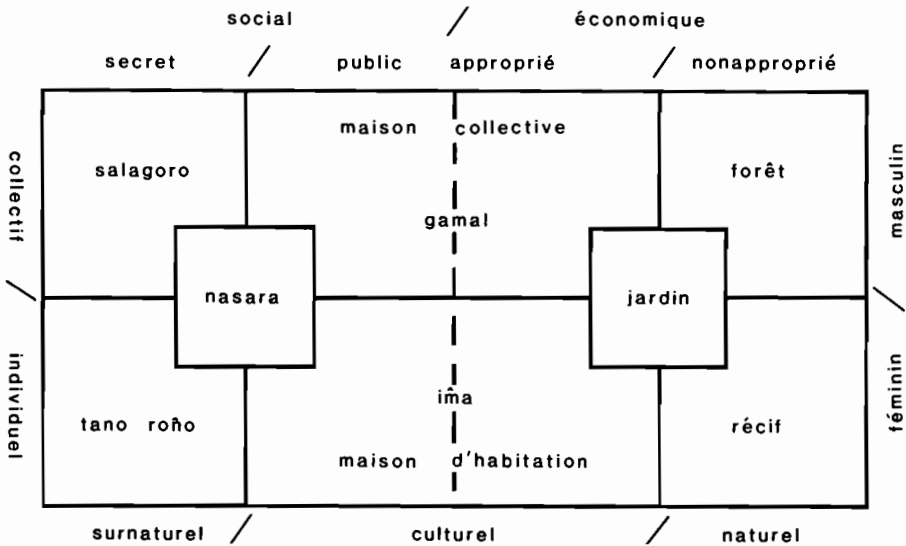
---

38. Dans certaines localités des Iles Banks, il était coutumier de construire un *gamal* spécial pour le tenant d'un grade très élevé de la hiérarchie – particulièrement à Gaua et pour les grades au-delà de *nemel* – Cf. Codrington, 1891 : « *In some of the Banks' Islands again, a visitor on entering a village would see one or more platforms squarely built up of stones, with high, pointed little edifices upon them... these also are gamal ; the little edifice is the eating-place of a man of rank.* »

la maison domestique renvoie à la hiérarchie instituée entre les hommes et les femmes. Le *gamal* reproduit aussi le clivage longitudinal de la maison domestique. Chaque compartiment séparé par des demi-cloisons de roseaux, *iintinav*, des bois couchés ou des pierres dressées, comporte son propre *qarañis*, constituant ainsi une « petite maison ». Il est coutumier aux îles Banks de mémoriser le repas ayant célébré tel ou tel événement en disposant les os des mammifères, les arêtes des poissons ou les carapaces des crustacés dans les tuiles et les solives du toit. On en fait de même dans le *gamal* notamment avec les résidus des racines mâchées de kava qui s'entassent, signe d'orgueil et de prestige.

Cette organisation relative au terroir, au village et à la maison, les oppositions et les complémentarités qu'elle laisse entrevoir, peuvent se résumer dans un tableau<sup>39</sup>.

**Paradigme des oppositions dominant l'organisation villageoise - (Tab. 15)**



## II. - LA GESTION DU TEMPS

J'ai déjà eu l'occasion précédemment de souligner que c'est le même concept *masaoi* qui sert à penser la distance qui sépare deux lieux et à exprimer la durée qui sépare deux événements ; il exprime les deux faces d'une même réalité. Le temps est localité, reflète des relations spatiales, et la pensée conçoit les événements comme les éléments d'une structure identique mais symétrique à celle qui organise les lieux. En termes plus explicites, la conception que les Motlav ou les Mota se font du temps ne procède pas d'un effort à penser le déroulement et la durée tels que les transformations naturelles ou biologiques leur en donne l'expérience, comme le cumul d'une série d'événements uniques ou d'un cycle répété d'événements, mais relève

39. Cf. Paradigme des oppositions dominant l'organisation du village.

d'une démarche qui attribue aux événements une valeur de position dans ce qu'il convient d'appeler un système localisé d'événements en ce sens qu'ils sont déjà donnés, présents en permanence si j'ose dire. Le temps n'est plus alors que l'une des alternatives, un chemin choisi dans un ensemble de parcours donnés.

Tout événement se trouve d'abord repéré et défini par le lieu où il se produit, il est expression d'une tension entre les éléments qui définissent ce lieu dans le système organisé des relations spatiales. En ce sens, il signifie la possibilité qu'intervienne une rupture dans l'ordonnance de l'espace – qui est la nature pensée du monde – toujours envisageable puisqu'elle repose sur un équilibre précaire produit d'une soumission à un « *modus vivendi* » qui n'aliène pas pour autant les antagonismes inhérents à la nature même des éléments et des êtres. L'expression de la temporalité permet alors le repérage et le décryptage de cette oscillation permanente entre les termes des oppositions complémentaires qui définissent les lieux dans leurs rapports avec les êtres et que manifestent leurs changements d'apparence. L'événement, qu'il soit répétitif ou singulier est toujours interprété en rapport à ce déséquilibre dans un jeu d'oppositions complémentaires dont l'agencement hiérarchisé est une condition nécessaire à l'existence même de l'univers dans son ordre actuel. Point de vue d'où se trouve d'ailleurs justifiée l'identité entre le temps historique et le temps mythique.

Sous le même concept de *masaoi* s'exprime plus que l'identification du temps et de l'espace, mais la nécessité même de cette identité qui est de soumettre la compétition – état de nature de toute chose – à la hiérarchie – relation d'équilibre nécessaire à l'existence et à la permanence de toute chose – principe qui, nous aurons l'occasion d'y revenir, vaut tout autant pour l'ordre naturel que pour l'ordre social et dont l'on retrouve dans ce domaine limité de la culture la réflexion attendue. Si penser l'espace était le chemin nécessaire à une appropriation efficace de la nature, penser le temps en est la loi de gestion.

On est en droit de s'attendre à ce que la conception qu'une société se fait du temps soit congrue, généralement parlant, avec sa façon de l'aménager. Comment, compte tenu des prémisses que je viens d'exposer, s'effectue à Motlav et à Mota cette computation des événements qui, en pratique, mesure le temps ? Selon quel système s'exprime la distance reconnue entre les événements ? D'où provient la nécessité calendaire, quelle est son ordre d'apparition dans la vie sociale ? C'est bien évidemment par l'examen de ce décompte de la durée qu'il nous faut commencer pour rejoindre si possible cet ordre de lecture.

### *Le jour et sa durée*

L'écoulement du jour est référé à des événements qui se produisent dans le *tuka*. Ces événements forment une série périodique dont l'ordre est immuable. C'est la totalité de cette série qui tient des déplacements du soleil, mouvement à l'origine de l'état de nuit, que l'on considère dans la dénomination : *qoni*, qui est de ce fait, tout à la fois la nuit et le jour. Ce point est d'importance si l'on veut bien considérer que le *qoni* est pensé comme une relation d'ordre et non comme une série d'unités totalisées. Le terme est aussi utilisé, par analogie, pour exprimer une séquence d'événements coordonnés



ou une série consécutive d'actions localisées dans le temps qui procèdent d'une nécessité telle que définir la première revient à définir l'ordre de la série. Une série temporelle d'événements ou d'actions dont chacun constitue un *tano* – un lieu – si elle est susceptible de se répéter de façon identique, sera un *qon* ; si l'ordre en semble aléatoire, mais qu'elle apparaisse comme constituant une unité, le concept de *maran* est mieux approprié.

*Maran*, la lumière, et *silsil*, l'obscurité, sont les deux états du *vanua*, consécutifs à l'alternance du jour et de la nuit, de la lumière et de l'obscurité. Le concept de *maran* possède pourtant une plus large extension puisqu'il sert à dénoter un moment particulier, un état de chose caractérisé par un événement, comme dans les expressions :

*maran gopae* : le temps de la maladie,  
*maran maliñsala* : le temps de la faim,  
*maran goro* : le temps de la réclusion (dans un rituel).

L'on peut suggérer sans vouloir cependant être trop affirmatif, que *qon* s'associe à la notion d'une transformation progressive et répétée, là où *maran* exprime un changement d'état arbitraire, une rupture d'équilibre. Les notions « d'après aujourd'hui », de « lendemain », de « futur proche » sont pensées comme retour du *maran*, *tavala maran*. Le *maran*, c'est non seulement le jour, mais le retour de la lumière, le matin.

C'est la position du soleil, *lo*, dans le ciel, *tuka*, et les changements d'apparence qui en résultent, qui servent à préciser les divers moments de la journée et marquer son écoulement. Le lever du jour, l'apparition du soleil, la mi-journée, la tombée de la nuit, la mi-nuit, le lever de la lune... sont les principaux événements qui rythment la durée du *qon*. La pensée les conçoit et la langue les exprime comme des actions et, par là, des espaces, des toponymes du *qon* et non comme une nomenclature périodique. Telles sont par exemple les expressions :

*o maran me teve qon* : la lumière a coupé la nuit,  
*tine maran* : le centre du jour.

Si l'on peut concevoir que ces événements soient hiérarchisés, en ce sens qu'ils se produisent selon un ordre défini et reconnu, il n'en résulte pas un découpage du *qon* en « période horaire ». Ce simple repérage des événements est suffisant pour situer dans la durée du *qon* la routine des activités de la vie quotidienne qui s'établit ainsi :

*La « fin de la nuit »*. C'est le moment du réveil.

*L'aube suit immédiatement*. La première activité consiste à réactiver ou rallumer les foyers domestiques que l'on a laissés se consumer pendant la nuit pour éloigner les moustiques, se protéger de l'humidité, mais aussi se prémunir des esprits. C'est aujourd'hui encore une habitude que de laisser pendant la nuit brûler la flamme réduite d'une lampe à pétrole. Cette activité domestique est généralement à la charge des jeunes femmes de la maison. Dans le *gamal*, ce sont les nouveaux initiés qui veillent au foyer.

*Le lever du jour*. C'est le temps du premier repas qui est fait des restes de la veille au soir, actuellement accompagné de thé. De façon générale, on ne cuit pas de nouvelles nourritures le matin, bien que ce soit l'un des repas importants de la journée. Lors des fêtes, c'est au lever du jour que l'on découvre les fours à pierres où la nourriture a cuit durant toute la nuit. L'on fait alors le partage, chacun recevant son dû qui sera consommé ultérieurement dans le cours de la matinée.

*Le tôt matin.* Les premières heures de la journée sont un moment important de la vie collective des familles et du village. C'est à ce moment que seront programmées les activités de la journée, que l'on se répartit les tâches. L'on voit alors se former çà et là des petits groupes d'hommes et de femmes, commentant les dernières nouvelles. Tous ces déplacements sont aussi l'occasion de menus cadeaux.

*La mi-journée.* Entre 9 heures du matin et 4 heures de l'après-midi, chacun se disperse et vaque à ses occupations, selon la stricte division sexuelle des tâches. Hormis quelques malades ou quelques vieillards, il ne reste bien souvent personne au village, d'autant que les femmes ont coutume d'emmenner avec elles leurs jeunes enfants. Cette période active de la journée s'ordonne autour du passage du soleil à son zénith. L'heure de midi ne donne pas lieu à un retour au village ni même à la préparation d'un repas. Pendant la journée cependant, les périodes d'activités sont interrompues par des moments de détente mis à profit pour boire ou manger. Si l'on se nourrit principalement de fruits – noix de coco, *nangai*, *navale*<sup>40</sup>, papaye... il n'est pas rare de voir près d'un jardin, à l'ombre d'un arbre, un groupe d'hommes ou de femmes occupés à faire rôtir des ignames ou des bananes, quand ce n'est pas un poisson ou des coquillages collectés en cours de route pour l'occasion. Cette consommation est capitale dans l'équilibre de la diète alimentaire et les études diététiques n'en tiennent souvent pas assez compte.

*La fin d'après-midi.* C'est le moment du retour au village, de la préparation du repas principal de la journée, qui sera pris à la tombée de la nuit bien qu'il puisse se prolonger tard dans la nuit. C'est aussi en fin de journée que l'on procède aux ablutions corporelles et aux soins. Si les réunions formelles de toute la communauté villageoise, les *miting* (bis), bloquent toute autre activité et se tiennent pendant la journée, c'est le soir que les hommes se réunissent pour discuter des affaires courantes ou boire du kava dans le *gamal*. La chute du soleil à l'horizon, le rougeoiement du ciel, la tombée de la nuit... en sont les moments remarquables.

*La nuit.* Si elle n'est occupée à la préparation de quelque fête, la soirée est une période de détente, de conversation ou d'intimité qui se prolonge souvent tard dans la nuit au gré de chacun. C'est la différence entre le rythme de l'activité sociale souvent intense pendant la soirée et la période de sommeil qui situe le *tineqon* : la mi-nuit.

Le décompte des jours – ou plutôt des nuits – n'est pas une démarche systématique. On ne compte les jours, passés ou à venir, qu'en fonction d'un événement de la vie sociale ou économique : un rituel à accomplir, un soin à prodiguer aux jardins, une échéance, un travail collectif... On comptabilise les nuits qui passent et non les jours. La computation se fait à l'aide d'une feuille de *méle* (*Cycas* sp.). S'il s'agit par exemple d'un rendez-vous entre deux individus, l'un remettra à l'autre une feuille de *méle* dont il aura, sur la partie gauche par exemple, détaché le nombre de folioles correspondant au nombre de nuits à passer. Sur la partie droite, le partenaire détachera alors à son tour les folioles en vis-à-vis, selon le nombre de nuits à passer. Une chaque matin, la dernière étant détachée le jour même du rendez-vous.

La computation des jours ne donne pas naissance à un système calendaire d'unités définies par le nombre des jours écoulés.

---

40. *Nangai* : *Canarium* sp. ; *navele* : *Barringtonia excelsa*.

## Le cycle des lunaisons

Les changements d'apparence de la lune, le moment de son apparition dans le cycle du *qon*, la récurrence des phases lunaires... constituent une série d'événements en fonction desquels se construit un deuxième système de repérage dans le temps. Le concept qui s'y réfère est le terme même qui désigne la lune, *vula*. Si *vula* désigne d'abord la lune dans son objet, c'est aussi le mois lunaire, bien que l'idée que les mois lunaires soient équivalents en durée ou composés de jours est totalement étrangère au système. C'est aussi par extension : la saison, c'est-à-dire la lune où il se passe tel ou tel événement écologique, social ou économique.

### Les phases de la lune

- <i>o vula ti wot ma</i>	: la lune devient visible
- <i>o vula we qulo</i>	: la lune jeune
- <i>o vula ti tavisia</i>	: premier quartier ou croissant
- <i>o vula ti matua</i>	: pleine lune
- <i>o vula ti tavisia kel</i>	: dernier quartier ou gibbeuse
- <i>o vula ti e tagea</i>	: nouvelle lune

Cette nomenclature fait plus état d'événements que de périodes ou de durées. De même que la journée, le cycle des phases de la lune est un système de référence clos. Bien que dénommés, les mois lunaires ne sont pas comptabilisés systématiquement pour former par exemple une année. En pratique, les mois lunaires ainsi définis se recouvrent. En effet, ce sont certains événements écologiques qui permettent de savoir que l'on entre dans tel ou tel *vula*. La coïncidence entre l'apparition de la lune et l'observation de certaines transformations du milieu est la relation établie entre le calendrier lunaire et l'année écologique qui, elle, commande les travaux agricoles. C'est peut-être la raison qui justifie que le mouvement des étoiles, notamment les pléiades, ne soit pas pris en considération pour comptabiliser le temps. Les principales étoiles sont pourtant dénommées et leur déplacement sur la voûte céleste reconnu. On sait que l'apparition des pléiades correspond à l'approche de la saison de maturité des ignames. On distingue aussi les étoiles, *vitu*, des planètes, *masoi*.

Par voie de conséquence, les saisons, *tau*, ne sont pas définies par le cumul des mois lunaires, mais procèdent d'un troisième système référentiel que j'examinerai plus bas. Notons cependant que le cycle des lunaisons est associé aux saisons, si ce n'est sous le rapport de la durée, du moins sous celui de la coïncidence, le *vula* constitue la durée attendue d'une saison sans qu'il y ait de recouvrement strict, ce qui est rendu possible du fait que les mois lunaires sont ordonnés quant à leur succession.

On attribue une certaine importance aux phases de la lune, mises en rapport avec l'accomplissement de divers rituels et de certaines activités économiques. Quelques exemples :

1. On dit que les crises d'épilepsie – fréquentes à Motlav – ou encore certains symptômes de démente, la possession, la catalepsie... sont liés à

l'apparition de la nouvelle lune – (*Inf. B.*). On peut rattacher cette croyance à celle qui fait de la pleine lune une époque propice à la rencontre avec les esprits *vui* et *tamate*, à leurs interférences avec les préoccupations des vivants.

2. On attend souvent que la lune change de phase pour accomplir les brûlis. Sarcler à la lune descendante est considéré comme plus efficace. (*Inf. M.*)

3. Certains traitements médicaux ont une périodicité liée aux phases de la lune – traitements pour les fièvres et les états anémiques, par exemple. De même, les bains de mer rituels qui, à la tombée du jour mettent fin au traitement de beaucoup de maladies, ont lieu de préférence à la lune descendante et à la marée descendante. (*Inf. B. ; Inf. G.*)

4. On dit aussi qu'il faut se protéger de la lumière de la lune pendant le sommeil car alors, l'âme, *atai*, pourrait s'échapper du corps, et un *vui* prendre sa place. Inversement, on attribuera à l'action de la lune une efficacité dans la production magique de la monnaie qui tombe de la chevelure des vieilles femmes, dans les rêves prémonitoires et la divination. (*Inf. M.*)

5. La pêche aux crustacés est suspendue pendant les périodes de pleine lune pour des motivations d'ailleurs plus technologiques que rituelles, bien que ce soit en période de pleine lune que les esprits prennent volontiers l'apparence du serpent *mae* pour séduire les femmes, ou que se cultivent les rencontres avec les esprits familiers, *taniaroa*, *tamaniu*, dont l'action est au bénéfice de l'individu qui sut établir avec eux des relations suivies.

### *Les saisons et les années*

Le décompte des saisons n'est pas comme déjà signalé, consécutif du décompte des mois lunaires. La reconnaissance des saisons est liée à l'observation des transformations du milieu naturel au cours du cycle écologique annuel. Là aussi, ce sont des événements précis qui servent à construire le système de référence.

Les années ne sont pas plus comptabilisées que les mois. Ce sont des séries d'événements qui permettent de se repérer dans le temps écoulé. En premier lieu, sont les moments importants de la vie sociale : les mariages, les naissances, les effets biologiques de la croissance – poussée de la barbe, nubilité, maternité... les morts. Notons en passant que les premières règles d'une jeune fille ne sont pas un événement notable.

Les Motlav, dans leur représentation du monde et dans leur conception des rapports sociaux, mettent peu l'accent sur la filiation, aussi n'attachent-ils que peu de prix à mémoriser la continuité généalogique. La filiation apparaît comme la conséquence de la collatéralité. Si l'on remonte les généalogies, dès la quatrième, cinquième génération, il y a collusion avec le temps mythique qui s'oppose au temps historique en ce sens qu'il n'est pas cumulé. Les événements de la mythologie se situent tous au même niveau du temps. Ils ne forment pas un ordre hiérarchique tel que dans le temps écoulé, l'un procède de l'autre. Le temps mythique abolit la durée mais aussi bien la distance.

Il en va, en apparence, différemment pour le temps historique, lui-même peu différent du temps généalogique tel que le restitue la mémoire du groupe.

L'histoire est marquée comme période de temps écoulé par la localisation d'événements remarquables liés d'ailleurs à l'histoire de la nature comme à celle des hommes. On se souvient alors des rapports de priorité de tel événement par rapport à tel autre. C'est par ce seul système qu'il est possible aujourd'hui de s'informer de l'âge réel ou relatif des personnes.

Les principaux événements qui constituent, pour la période récente, le système de référence des Motlav, peuvent se résumer ainsi :

- l'arrivée de la mission ;
- la construction de la première église à Rah,
- les déplacements des principaux évangélistes autochtones,
- la succession des évêques de la Melanesian Mission,
- la dépopulation du district de Valuwa,
- le recrutement pour les plantations du Queensland en Australie,
- la tentative d'exploitation des soufrières de Vanua-lava,
- l'installation d'un « trader » à Milipi,
- les premières plantations commerciales,
- l'implantation des écoles primaires,
- les grands cyclones qui ont ravagé l'archipel,
- l'ouverture du premier « store »,
- la présence des troupes américaines à Santo,
- les dernières prises de grade,
- la présence successive des divers gérants de la plantation de Sola,
- l'évacuation de l'île de Rowa,
- etc.

La croissance des végétaux sert aussi de point de référence dans le temps. Elle commande l'évaluation du temps des jachères mais aussi de divers événements de la vie sociale. Il est courant de planter un arbre lorsque l'on accomplit quelque chose de remarquable ou dont l'on désire se souvenir ultérieurement. Lors d'une naissance, lorsque l'on débrousse un nouveau jardin dans le *mot*, lors d'une expédition, lorsque l'on déplace un village ou un hameau... un arbre planté en sera, dans le paysage, la marque visible. Cette pratique s'étend d'ailleurs à l'accomplissement de divers rituels mais aussi au meurtre et à l'adultère.

Le temps intervient en tant qu'aspect du paysage, signes cumulés qui restituent la temporalité sur un plan fonctionnel. Les événements marquent l'espace et s'organisent comme relations entre les choses, les lieux, les êtres et non du fait de leur enchaînement. Le temps n'existe qu'en fonction de sa localisation.

### 3. LE CALENDRIER ÉCOLOGIQUE

Bien qu'à cette latitude les variations saisonnières soient de faible amplitude, les Motlav, comme bien d'autres populations, sont étroitement dépendants de leur connaissance anticipée des transformations annuelles de leur milieu naturel. Le problème le plus important auquel ils ont à faire face consiste à faire coïncider au mieux la période des brûlis avec les mois de moindre pluviosité. Nous avons vu que cette très courte période sèche se situait en juin, juillet et août. C'est au mois d'août que l'érythrine est en pleine floraison ; il n'est donc pas étonnant que ce soit autour de sa floraison que s'articule le calendrier écologique des Motlav et des Mota pour qui l'igname est la culture fondamentale. Même si certains groupes de l'archipel

**Le calendrier écologique des îles Banks  
d'après l'exemple de Mota - (Tab. 16)**

Saisons	Saisons	Mois lunaires	Climat	Lunes remarquables	Travaux agricoles	Nourriture de base	Époque de l'année	Mois
	<i>tau rara</i>	<i>nago rara</i>	sécheresse	<i>vule wutwut</i>	plantation	banane +	<i>tau</i>	juillet
		<i>tur rara</i>	sécheresse		tutorage	arbre à	<i>ravravea</i>	août
		<i>kere rara</i>	alizés	<i>vule taur</i>	sarclage	pain séché		septembre
<i>tau rara</i>	<i>tau un</i>	<i>un rig</i>	calme plat		prémisse			octobre
		<i>un lava</i>	chaleur	<i>vule un</i>	récolte	arbre à pain	<i>tau patau</i>	novembre
		<i>un werei</i>	vent ouest	<i>vule gilgil</i>		igname		décembre
.....	<i>tau matua</i>	<i>wot goro</i>	vent nd.ou.	<i>vule goro</i>			<i>tau matua</i>	janvier
		<i>vusi aru</i>	cyclones					février
	<i>tau magoto</i>	<i>tele mavuru</i>	pluies	<i>vule uma</i>	débroussage		<i>tau uma</i> ou	mars
<i>tau magoto</i>		<i>lamasag no-</i>		<i>vule</i>	abattage		<i>tau nam</i>	
		<i>ronoro</i>	alizés	<i>rakasag</i>	arbres	<i>qauro</i>		avril
		<i>magoto qaro</i>	alizés	<i>vule tara</i>	brûlis			mai
		<i>magoto raño</i>	froid		clôtures			juin

principalement cultivateurs de taros<sup>41</sup> paraissent moins dépendants des cycles saisonniers, le calendrier est construit sur cette activité agricole essentielle.

Les deux autres indicateurs écologiques qui déterminent le calendrier des activités sont, d'une part l'apparition du ver marin appelé *palolo, un* (Eunice virinis), d'autre part une graminée appelée *magoto* (sans doute Panicum sp.). L'année est pensée comme partagée en deux saisons : *tau rara* et *tau magoto*, la saison de l'érythrine et la saison du *magoto*<sup>42</sup>.

Si l'érythrine fleurit pendant la saison froide et sèche, le panicum pousse et se répand pendant la saison chaude et humide ; c'est lorsqu'il se dessèche qu'il convient de préparer les nouveaux jardins. Débutant à la fin du *tau rara* et couvrant les premiers mois du *tau magoto*, c'est la saison du *tau un*. L'apparition du *palolo* – fin octobre, début novembre – marque la fin de la période des alizés, responsables de la relative sécheresse et en même temps celle de la fin des travaux dans les champs d'ignames. La fin du *palolo*, c'est l'approche des premières récoltes, c'est le *tau matua*.

Les transformations observées du milieu naturel ne sont que les indicateurs écologiques d'une récurrence des saisons qui commande impérativement le travail des hommes dans les jardins et tout particulièrement celui consacré à la culture de l'igname, la nourriture par excellence.

D'une bonne concordance entre le « cycle de l'igname », du défrichement des jardins à l'achèvement de la consommation des tubercules récoltés et engrangés et le retour périodique des événements reconnus comme significatifs, dépend l'abondance. Assurer cette adéquation, tant sur le plan pratique que conceptuel, c'est se donner une garantie contre le risque toujours angoissant de la famine. Tel est le rôle de ce « calendrier écologique » où les événements de la culture sont sans cesse confrontés à ceux qui se produisent dans la nature. La pratique de l'agriculture impose une forme élémentaire de planification faite d'anticipations, de décisions, de réajustements... se référant à un savoir. Aussi ne faut-il pas chercher ici un calendrier formel, comptable du temps qui passe, mais un système de connaissance partagé, un outil conceptuel dont la cohérence garantit l'efficacité et permet d'asseoir la subsistance du groupe sur l'agriculture<sup>43</sup>.

A cette division on pourrait en faire correspondre une autre, celle qui se réfère à la fructification des principales plantes alimentaires, à la disette ou à l'abondance. On parlera ainsi du *tau nam*, la période des ignames se référant à la mise en culture des jardins, de *tau patau*, la saison de l'arbre à pain, de *tau matua*, l'époque des récoltes, de *tau ravravea*, l'époque de la « soudure »...

Il ne faut pas voir cette division en *tau* auxquels on peut faire

---

41. Par exemple Vanua-lava.

42. Cf. Codrington, 1891 : « *Magoto therefore and rara are names of seasons in native use, and answer roughly to summer and winter.* »

43. Cf. Codrington, 1891 : « *The garden work of the year is the principal guide to the arrangement, the succession of clearing garden ground, uña ; cutting down the trees, tara, turning over and piling up the stuff, rakasag ; burning it, siñ ; digging the holes for yams, nur, and planting, riv. Then follows the care of the yam plants till the harvest, after which preparation for the next crop begins again.* »

correspondre approximativement des *vula*, des mois lunaires, comme une stricte division de l'année<sup>44</sup>.

Ici comme précédemment, c'est une suite d'événements ordonnés, précis et récurrents, dont l'apparition est systématique comme aspect du paysage, donc repérable et significative, qui s'étendent sur la durée d'un cycle écologique annuel, qui sert à repérer le temps qui s'écoule, c'est-à-dire à le situer. C'est sur la périodicité de cette série que se construit le troisième système de repérage dans le temps qui commande les activités productives et, même parfois sociales d'un groupe. C'est autour de ces événements que se construisent les saisons et non par cumul des mois lunaires. Ce sont, en quelque sorte, deux systèmes indépendants. L'on sait seulement que certaines « lunes » caractéristiques se situent dans certaines « saisons » précises ; de même le déplacement de certaines constellations. Le recouvrement entre le calendrier lunaire que l'on pourrait dresser avec la nomenclature des lunes, et le calendrier écologique n'est qu'apparent, toujours approximatif<sup>45</sup>.

Un tableau nous permettra de présenter de façon résumée et claire, dans le cas de Mota, ces diverses articulations sur lesquelles est construit le cycle écologique annuel, qui détermine la nature et le rythme des activités du groupe, son mode de gestion de la nature.

Nous ajouterons quelques brefs commentaires pour rendre plus lisible la signification des termes utilisés.

1. Les qualificatifs appliqués à la saison connotée par la floraison de l'érythrine indiquent le début, le milieu et la fin de la floraison. Ainsi :

*naga rara* = commencement érythrine,

*tur rara* = plein érythrine,

*kere rara* = fond érythrine.

2. Il en va de même pour la saison du palolo :

*un rig* = palolo petit - premières apparitions du ver,

*un lava* = palolo grand - pleine saison du palolo,

*un werei* = palolo dernier (inférieur).

3. Les lunes sont qualifiées par les tâches agricoles :

*vula sin* = lune brûlis,

*vula wutwut* = lune plantation,

*vula taur* = lune attacher les pousses des ignames,

*vula goro* = lune récolter (couper la liane avec un coquillage),

*vula uma* = lune débrousser,

*vula rakasag* = lune sécher un débroussé,

*vula taratara* = lune abattre les arbres.

4. Les divisions lunaires se réfèrent non seulement aux indicateurs écologiques précités, mais également à d'autres événements tels les vents et la dispersion des graines :

*wusiaru* = tuer les bois de fer (*Casuarina* sp.) ; se réfère au vent qui agite les arbres, aux cyclones,

---

44. Cf. Codrington, 1891 : « *The notion of a year as the time from vam to vam, from palolo to palolo has been readily received ; it is very doubtful if such a conception is anywhere purely native. It is impossible to fit the native succession of moons into a solar year, months have their names from what is done and what happens when the moon appears and while it lasts.* »

45. Cf. Codrington, 1891 : « *There is no native notion of a year as a period of fixed time ; the word tau or niulu, which corresponds most nearly to the word year, signifies a season, and so now the space of time between recurring seasons...* »



*tetemavuru* = voler fragments graines de roseaux,  
*lamasag noronoro* = battre, faire du bruit en cognant. Allusion au vent  
qui souffle sur les roseaux secs.  
*magoto qaro* = Panicum vert (immature).  
*magoto raño* = Panicum desséché.

5. Les préoccupations dominantes que l'on retrouve d'année en année partagent implicitement le cycle écologique en *tau* caractéristiques. Le *tau ravravea*, c'est l'époque de la disette, celle où l'on se nourrit, au mieux, de bananes, de fruits séchés de l'arbre à pain ou des produits de la collecte. La fructification toujours bienvenue de l'arbre à pain, l'époque du *tau patau*, qui se produit de une à trois fois l'an, y met fin. L'on en profite les bonnes années pour sécher en vue de leur conservation, les fruits de l'arbre à pain en surplus. Ainsi traités, l'on pourra les garder plus d'un an. Le *tau matua*, c'est l'époque de la récolte, celle où la nourriture est abondante, où l'on entasse les ignames dans les maisons et les greniers, où l'on trie les semences. L'on nomme *tau umā* ou *tau nan* toute la période consacrée à la préparation des jardins et la mise en culture des ignames.

6. On notera un léger décalage entre le calendrier écologique rapporté au mois lunaire et la pratique agricole. On peut observer par exemple que les ignames sont souvent plantées en août, voire en septembre. Puisque l'on plante plusieurs jardins, on s'arrange pour étaler la récolte au maximum, stratégie rendue d'autant plus efficace que l'on mêle les variétés précoces (maturation après cinq à six mois) avec des variétés tardives qui peuvent se conserver en terre après un an et plus.

7. Les nourritures majeures varient en importance et en proportion selon les îles. Le taro que je n'ai pas fait figurer dans le tableau est cependant une nourriture de base pour l'ensemble du cycle annuel puisque la plante n'a pas une période particulière de maturité.

8. Il ne faudrait pas induire de ces indications un modèle qualitatif de la consommation annuelle. En matière de production et de consommation, les échanges inter-insulaires compensent fortement les irrégularités de la production alimentaire domestique ; de même au sein des villages, les disparités de productivité entre maisonnées et de consommation, induisent des échanges qui permettent d'équilibrer les besoins alimentaires et les prévisions de production.

Je n'ai pris en considération, dans cette présentation, que les termes et expressions les plus couramment utilisés dans ce domaine ; un inventaire exhaustif, pour autant qu'il ait un sens, en ferait apparaître bien d'autres. Mon propos se borne à illustrer comment les gens des Banks se réfèrent au temps.

Il convient, sur ce point, d'ajouter une précision. Nous avons noté en effet que, pour faire référence à une « époque », une période de temps l'on utilise selon le contexte les concepts de : *tano*, *maran*, *vula*, *tau*.

J'apporterai, pour finir, quelques observations sur l'usage sémantique de ces concepts qui illustrent plus avant cette analyse descriptive de la notion de temps dans la culture des îles Banks.

On peut partir de l'opposition sémantique entre *tau* et *tano*. Le temps où il se passe quelque chose, le moment requis pour la saison... c'est un *tau*. En ce sens, c'est aussi ce qui revient périodiquement. On l'utilise également comme verbe avec les connotations d'attraper, intercepter comme avec un filet, commencer, arrêter, mettre en place quelque chose. Par opposition, *tano*,

c'est le lieu, l'emplacement, la position, le moment... c'est la place dans le *tano*. Si l'on considère la vie d'un individu comme un *tau*, les âges de la vie seront des *tano* :

*tano lalamèra* = la première enfance,  
*tano natmèra* = l'enfance,  
*tano lumagav* = la jeunesse,  
*tano magatea* = la vieillesse (pour une femme),  
*tano tamaragai* = la vieillesse (pour un homme),  
etc.

Dans ce même contexte, *maran* et *vula* sont aussi utilisés avec le sens d'époque, de période... Ce sont des *tano* qui qualifient un *tau*. Ainsi dans les expressions :

*maran maliñsala* = un temps de famine,  
*vule matua* = une époque d'abondance (de nourriture),  
*maran gopae* = la maladie,  
*maran suar* = une saison où les récoltes sont abondantes,  
*maran mawmawui* = une période de travail,  
etc.

Il existe cependant entre *vula* et *maran* une différence notable. Le concept de *vula* se réfère plus à un événement précis, unique, là où *maran* qualifie le caractère propre d'une période d'un *tau*.

## II - LE MODE DOMESTIQUE DE PRODUCTION<sup>46</sup>

A cette vision organisée de l'espace et du temps qui reflète l'adaptation des gens des Banks à leur écologie, s'ajuste un système de production, fondement d'une organisation économique plus complexe que ne le laisse entendre le faible développement relatif des forces productives.

Le système de production articule entre eux divers procès de travail, dont l'agriculture, la pêche, la collecte et la chasse, l'artisanat... Les rapports de coopération s'organisent en fonction des clivages de l'organisation locale et sociale. Les échanges sont codifiés en raison de la circulation d'une monnaie de coquillage, *som*<sup>47</sup>.

### I. L'ORGANISATION SOCIALE DE L'ÉCONOMIE

Ce préalable étant établi, il faut cependant, pour la clarté de l'exposé, compléter le tableau des relations entre l'homme et son environnement par un aperçu cursif sur le système de production, l'organisation sectorielle de l'économie, les relations de coopération, la monnaie et les échanges, dont les

---

46. Je réserverai dans ce travail une place limitée à l'étude de cette économie. D'une part, la présentation de ce secteur pourtant essentiel de l'activité humaine, dépasse largement le propos limité auquel j'ai choisi de m'en tenir. D'autre part, j'envisage de décrire ultérieurement l'organisation économique de façon détaillée dans un travail complémentaire centré sur l'économie politique des Motlav et les problèmes relatifs à la logique du mode domestique de production, à la lumière des confrontations imposées aux sociétés des Iles Banks au cours de plus de cent ans de domination coloniale.

47. *Nesem* en langue de Motlav.

articulations suggèrent comment et en quoi la formation économique et sociale des Motlav est dominée par la logique d'un mode domestique de production<sup>48</sup> qu'il faut distinguer d'un mode cynégétique<sup>49</sup> ou lignager<sup>50</sup>.

Relativement au faible développement atteint par les forces productives, l'économie de l'archipel des Banks est complexe. Son système de production repose sur l'articulation de trois procès de prédation sur le milieu naturel, la cueillette, la chasse, la pêche, avec deux procès de domestication, l'agriculture et l'élevage. Enfin, les procès de travail qui aboutissent à une transformation technologique des matières premières et qui combinent divers facteurs de production dont le savoir, font de cette activité l'objet d'une spécialisation. En ce sens, il faut considérer l'artisanat comme un procès de production consécutif du mode de production et non plus comme une activité accessoire de celles « engendrées » par l'activité agricole, la chasse ou la pêche. L'artisan, même dans le contexte traditionnel, tire une part importante de son avoir – dans certains cas la totalité – de l'exercice de sa spécialité ; en outre, son autorité et le prestige qu'il peut acquérir au sein de la société en dépendent. Cette situation est rendue possible du fait de l'existence d'échanges fondés sur la valorisation d'une monnaie de coquillage inter-échangeable contre tout autre produit ou service.

J'ai déjà eu l'occasion, dans un rapport antérieur<sup>51</sup> auquel je renvoie pour plus de précision, de donner une description empirique des procès de production, de la division du travail et des formes de coopération. Je n'en reprendrai présentement que les acquis pour souligner combien l'exploitation du terroir relève dans ce mode de production de l'économie domestique fondée sur une exacte complémentarité des tâches réparties entre les sexes<sup>52</sup>. Du strict point de vue de la production matérielle et de sa reproduction, l'unité domestique que forme la maisonnée sur le modèle de la famille se suffit entièrement à elle-même. De ce fait, dans cette société, le célibat est une position peu enviable, d'autant que la division sexuelle des tâches repose sur un symbolisme qui oriente toutes les valeurs sociales du groupe. Même si l'on tient compte du système d'échanges internes très développé, puisqu'il est possible « d'acheter » de la nourriture avec de la « monnaie », un homme ou une femme seul(e) cherchera à s'adjoindre à une famille constituée. Anciennement, l'on pratiquait même le meurtre des vieillards<sup>53</sup> dès lors qu'ils ne pouvaient plus subvenir de façon autonome à leur besoin. Le lévirat et l'adoption tempèrent considérablement la rigueur de cette organisation économique, comme la coopération sur la base des relations de parenté ou de voisinage en atténue la rigidité.

Inversement, l'aménagement du terroir et l'habitat reposent sur des formes élargies de coopération, le village fonctionnant dans ce contexte comme une véritable unité de production, bien que toujours soumise à la répartition des tâches entre les sexes. Le défrichement, la construction des barrières, des murettes, des maisons... certaines formes de pêche et de chasse... mettent en jeu la solidarité interne du groupe villageois.

---

48. Cf. Sahlins, 1962 ; Sahlins, 1972.

49. Cf. Meillassoux, 1967.

50. Cf. Rey, 1969.

51. Cf. Vienne, 1969.

52. Cette répartition vécue comme une complémentarité entre les sexes fondée sur la réciprocité de l'échange n'est, pour partie, que le masque idéologique d'une « exploitation » de la femme par l'homme.

53. C'est du moins ce qu'affirme Speiser 1923.

L'artisanat, la médecine, la magie, le commerce... sont des activités individuelles, même si dans ce contexte il peut se former des associations fondées sur une relation contractuelle à terme entre deux ou plusieurs individus. C'est, par exemple, le cas pour l'exploitation d'une pirogue ou la confection d'une parure rituelle. Si pour une part l'artisanat appartient à la sphère de l'économie domestique, le savoir technologique étant alors partagé par tous – le tressage des nattes par exemple, ou la confection des filets et des nasses... – la plupart des activités que l'on peut classer sous cette rubrique constituent une réelle spécialité et fournissent des produits ou des services qui sont acquis contre paiement.

Dans cette société, la richesse s'exprime à travers une accumulation individuelle de cochons mais surtout de monnaie. Ce sont les femmes qui fabriquent la monnaie, ce sont elles aussi qui ont la charge de nourrir les cochons, opération rendue d'autant plus difficile que la valeur des cochons dépend du développement des défenses qui est facilité par l'ablation des canines supérieures. Il devient impossible pour ces cochons de se nourrir par eux-mêmes. La monnaie et les cochons sont convertibles sur la base d'ailleurs variable de trente brasses de monnaie pour un petit cochon, quarante à cinquante brasses pour un cochon adulte, cent à cent cinquante brasses pour un cochon dont la dent fait deux tours.

L'ablation des canines supérieures est effectuée par un spécialiste ; l'opération se nomme *nasaksak* en Motlav, et le paiement, *nesem saksak*. On distingue deux types de cochons, le cochon ordinaire, *qoe*, et un cochon hermaphrodite, *rawe*, beaucoup plus prisé et d'une valeur supérieure. Selon le degré de développement des dents, on distingue :

- *we ana* : la dent commence à sortir,
- *we olo* : la dent est sortie d'un quart de spirale,
- *we pul* : la dent a accompli un demi-tour,
- *we war* : la dent a fait un tour,
- *we warwar (arua)* : la dent fait deux tours.

Cette nomenclature n'épuise pas bien entendu la taxonomie qui a trait au cochon et à son élevage. C'est celle qui est prise en considération dans les échanges. La valeur des cochons double d'un terme à l'autre. Dans le système de crédit qui a cours dans l'archipel, on rend un cochon emprunté par un cochon de rang supérieur, quel que soit le temps écoulé, c'est-à-dire, comme pour la monnaie, avec un taux d'intérêt de 100 %.

La monnaie, elle, est fabriquée par les femmes pour être thésaurisée et utilisée par les hommes. On la conserve en vrac dans des vanneries. Elle n'est montée en cordelettes de valeur déterminée qu'en fonction des besoins. La monnaie des îles Banks est fabriquée à partir de la partie supérieure d'une variété de cône très abondante sur les récifs (*Conus Ceylanensis*). Le procès de fabrication permet d'obtenir de petits disques perforés de 1 à 2 mm de diamètre que l'on enfle sur des fibres d'écorce d'*Hibiscus tiliaceus*, pour constituer des unités de compte. C'est la longueur de la cordelette de monnaie qui détermine sa valeur, à l'exclusion de tout autre facteur. Notons cependant qu'en vieillissant, la monnaie tend à perdre de sa valeur<sup>54</sup>.

---

54. Cf. Rivers, 1914 : « *People often like to have new money and in order to obtain it will give double the quantity of old, and it would appear that the Rowa people [les principaux fabricants de monnaie] profit by this custom to obtain a larger number of yam than they would get for old money.* »

Le décompte de la monnaie est fonction de sa quantité et s'effectue selon le système numéral – à base dix – de la langue. On distingue plusieurs unités de compte. La majorité des paiements est effectuée en *rova* ou *tal*<sup>55</sup> qui est une cordelette de monnaie dont la longueur est d'une brasses. Pour les transactions plus importantes, comme dans les prises de grade, on compte en paniers de vingt brasses chacun environ. Pour les petits paiements, il existe des unités de compte inférieures au *rova*. Elles sont constituées de longueurs fixes mesurées par rapport aux parties du corps : la main, le bras, l'avant-bras...

Toutes ces unités inférieures au *rova*, sont considérées comme des monnaies courtes, des petites brasses. En cas d'emprunt, on rendra toujours une pleine brasses, quelle que soit la longueur initiale.

Il n'y a pas de dénomination individuelle se rapportant à telle ou telle monnaie ; par contre, la transaction elle-même est dénommée, par exemple *nesem saksak*, *nesem legleg* ; la monnaie donnée pour le mariage, *nesem nabak*, *nesem wujau*... la monnaie donnée pour acquérir *nabak* ou *wujau* dans les rites du *suqe*.

Il n'y a qu'une seule monnaie<sup>56</sup>. Celle signalée par les auteurs comme *som ta rove*, d'une fabrication plus soignée, n'est en fait qu'une parure acquise d'ailleurs par des paiements en monnaie ordinaire. (*Inf. J.Y., Inf. G.*)

Cette monnaie a cours dans tout l'archipel<sup>57</sup> tant dans le contexte cérémoniel où elle sert notamment à payer les grades du *suqe*, les rituels *tamate*, les chants, les danses... les services d'un spécialiste, que dans le domaine social où elle intervient dans le mariage, les rites mortuaires, l'adoption... que dans le contexte économique le plus ordinaire, puisqu'elle est utilisée pour rétribuer le travail, comme pour payer des produits d'usage alimentaire, tels les ignames, les poissons, les plantes de collecte... Par exemple, une grande igname du clone *malin* vaut environ deux brasses ; dix noix de cocotier sèches valent une brasses, etc. Dans le contexte social, la cession d'un droit foncier valait traditionnellement entre dix et vingt brasses de monnaie si la transaction avait lieu entre deux « parents », c'est-à-dire deux individus qui sont « dans la terre ». En pratique, les parités, même et y compris dans le domaine cérémoniel, ne sont pas fixes ; elles s'établissent par accord mutuel autour d'une norme fixée plus ou moins par tradition. Dans le contexte des échanges ordinaires, la monnaie est également utilisée par les femmes qui en ont la libre disposition, bien que cette circulation, qui s'établit par les femmes, soit de moindre importance. Les femmes peuvent aussi contribuer aux paiements cérémoniels.

Ce système de production s'ouvre ainsi sur un système d'échange d'autant plus complexe que ses formes en sont diversifiées, et s'interpénètrent, allant de l'échange immédiat à l'échange par achat et vente, en incluant la transmission par dons à réciprocité obligatoire, et un système de crédit/dette à taux d'intérêt fixe – 100 % – indépendant du temps écoulé. La monnaie

---

55. *Norov* en langue de Motlav.

56. Speiser, 1923, rapporte l'existence probable d'une monnaie concurrente faite de plumes. Il s'agit plus probablement d'une spécialisation dans la production et la vente de plumes utilisées dans la fabrication des masques.

57. Pour une analyse détaillée du rôle de la monnaie dans les échanges sociaux et économiques, je renvoie à mon article : « *Political economy of shell money exchange : the Banks' Islands case.* » (à paraître), dans lequel l'organisation du système d'échanges dans les sociétés des Iles Banks fait l'objet d'une description et d'une analyse approfondie.

en constitue la valeur de référence. Sa circulation est « inter-tribale » et ce, d'autant qu'elle est articulée à la structure politique et matrimoniale.

Les rapports de coopération s'établissent généralement sur la base d'une relation contractuelle entre individus et entre maisonnées. Sur le seul plan de l'économie, peu d'obligations sont imposées de façon impérative du seul fait de l'âge, de la parenté et du voisinage. Les enfants, même jeunes, bénéficient d'une réelle autonomie, cultivant leurs propres jardins sur des terres qui leur sont dévolues ou qui leur appartiennent en propriété – transmission de vivo des droits fonciers –, passent d'un groupe de commensalité à un autre au gré du moment. A son niveau premier, la coopération s'organise entre l'homme et sa/ou ses/femme(s) sur la base d'un partage complémentaire des tâches. A la femme va la responsabilité de l'approvisionnement domestique, de l'éducation des filles, de tout ce qui touche à la naissance et à la première enfance. Elle a aussi la charge de l'entretien des jardins, de l'élevage des cochons, de la fabrication des vanneries et de la monnaie, de la médecine obstétricale – à l'exclusion des pratiques d'infanticide. Débrousser, brûler, clôturer les nouveaux jardins sont des activités d'hommes, ainsi que la pêche, la chasse, l'éducation des garçons et tout ce qui relève de la vie politique et cérémonielle. Les activités de collecte sont partagées entre l'homme et la femme ; à celui-ci le domaine de la forêt, à celle-là le bord de mer et le platier récifal. La relation contractuelle qui sous-tend cette complémentarité et fait du couple l'unité de production fondamentale est manifeste. C'est, entre autres, ce que laissent apparaître les jugements de valeur réciproques entre hommes et femmes, les querelles ménagères et les justifications d'une séparation provisoire ou définitive des conjoints. Au sein de l'unité domestique, si chacun se doit d'assumer les tâches qui lui sont coutumièrement dévolues, en cas de manquement, chacun est aussi en droit d'obtenir de l'autre réparation, quitte, pour ce faire, à s'appuyer sur la pression sociale de son groupe de parenté. En comparaison d'autres sociétés du Vanuatu, Malekula par exemple, la femme des îles Banks jouit, dans la société, d'un statut relativement élevé, même si l'unité domestique et familiale reste en théorie sous l'autorité de l'homme. Dans la mesure où il fait face à ses obligations productives, il a, en ce domaine, pouvoir de décision. Les présents de mariage rappellent symboliquement cet équilibre économique de la cellule familiale.

Les enfants participent aux tâches domestiques en fonction de leur sexe bien que leur intervention soit plus éducative que productive. La solidarité de l'unité domestique s'exprime, dans la vie quotidienne, par une attitude dominante de « réciprocité généralisée ». Ce comportement volontaire est loin d'être normatif et bien des échanges, au sein même de l'unité domestique, entre conjoints, entre parents et enfants, font l'objet, de façon quelque peu inattendue, d'une stricte « réciprocité équilibrée » qui est de règle entre partenaires et même entre parents. Il faut sans doute y voir un effet induit par la distance hiérarchique qui sépare dans la vie communautaire l'homme de la femme et de ses enfants. Le rapport entre ces deux formes de réciprocité est un indicateur de la stabilité matrimoniale du couple.

Les unités domestiques d'une même communauté résidentielle se prêtent assistance pour des activités d'intérêt commun telles la guerre, la défense de la communauté, la préparation des prises de grade, les mariages, et d'une façon générale, toutes les activités cérémonielles. Cette coopération qui, en aucun cas, n'annihile les droits individuels, exprime la solidarité du groupe

en tant que communauté politique. Après confrontation des divers points de vue, la direction et l'organisation des activités sont confiées au *tavusmele* et chacun, selon les décisions prises en commun, mais aussi selon son point de vue propre, s'acquitte de son dû.

La forme la plus commune d'organisation des relations de coopération élargie au sein de la communauté villageoise procède d'une façon ou d'une autre d'un rapport contractuel entre individus. Soit l'on charge quelqu'un de travailler pour soi (*rowovag* : travailler pour quelqu'un) moyennant un don en retour (*rusai* : donner pour un travail fait), soit plusieurs personnes s'associent pour faire un même travail au bénéfice, alternativement, de chacun d'eux, ce qui est la formule couramment utilisée par exemple entre parents pour le défrichement d'un nouveau jardin, la construction d'une maison, certaines formes de chasse ou de pêche... Ce type de coopération, contrat limité d'association pour une tâche précise ou un objectif déterminé, est encore aujourd'hui la pratique courante<sup>58</sup>.

Cet aspect contractuel qui domine les rapports de coopération et d'assistance mutuelle, est largement induit par la valorisation de l'individualisme qui s'attache aux rapports juridiques de propriété, à l'autorité et au pouvoir politique.

Ce système de production, avec ses sphères d'activités, sa division du travail et ses modes de coopération, engendre un système économique global qui présente trois sphères, trois niveaux distincts d'organisation bien qu'en partie inter-dépendants, ayant une rationalité et des finalités propres. Chaque secteur possède ses valeurs de référence ; telle attitude, tel comportement, judicieux dans le cadre de l'économie inter-tribale, seraient inconcevables dans le cadre domestique.

Du point de vue de cette « économie politique » sous-jacente, il faut distinguer :

1. L'économie de la maisonnée où est prise en charge l'auto-subsistance alimentaire.
2. L'économie du *gamal* (et/ou communauté résidentielle villageoise) où se gèrent les rapports nécessaires de coopération et où l'unité domestique trouve l'assurance de son accès aux moyens et aux instruments de production.
3. L'économie « inter-tribale » où se perpétue, au travers des échanges et de l'alliance de mariage, l'équilibre des conditions naturelles et sociales de la reproduction.

Les rapports élargis de coopération assurent l'interdépendance des secteurs domestiques et villageois là où, sur un plan économique, la diversité de la spécialisation artisanale crée les conditions d'une interdépendance entre les communautés locales.

Cette organisation de l'économie, tant au niveau du maintien de la complémentarité des secteurs qui la constituent qu'à celui des rapports sociaux de production qui la caractérisent, trouve son équilibre et les conditions de sa reproduction dans un système d'échange complexe fondé sur la circulation comme « objet le plus précieux et le plus valorisé » de la monnaie de coquillage. A travers le procès d'accumulation et de redistribution auquel cette circulation donne lieu, la « richesse sociale » se convertit en prestige, fondement de l'autorité puis du pouvoir politique et,

---

58. Cf. Vienne, 1969 ; Vienne, 1972.

enfin, d'une stratification sociale qui intègre les individus dans une structure hiérarchique<sup>59</sup>.

## 2. LES PROCÈS DE PRODUCTION

Dans un but pratique, j'adopterai une classification descriptive où il ne faudrait pas voir d'implication théorique particulière.

### *L'horticulture*

Le système agraire est articulé autour de la culture de l'igname qui, au moins, sur le plan symbolique, est sous la responsabilité des hommes et de la culture du taro qui, pour les îles où l'igname constitue la culture dominante, est confiée aux femmes.

Les travaux agricoles sont à l'entière charge du groupe domestique. La coopération des hommes et des femmes est nécessaire. Elle se traduit par une stricte division sexuelle des tâches; le défrichage et la construction des clôtures qui parfois séparent les jardins de la brousse nécessitent une forme plus élargie de coopération qui s'appuie sur les relations de voisinage, la parenté et la communauté politique.

Les principaux procès de travail se répartissent entre les hommes et les femmes de la façon suivante :

– Le défrichage : c'est essentiellement un travail d'homme. Les hommes s'assistent mutuellement soit, sur la base de leur lien de parenté soit, principalement, comme co-résidents. La coopération s'établit selon la formule du contrat. L'on constituera une équipe et l'on défrichera successivement les jardins de chacun. Celui au profit de qui s'effectue le travail doit fournir la nourriture. L'on peut également composer une équipe de travail sur la base d'un rapport « salarial », c'est-à-dire que l'on rétribuera le travail en monnaie de coquillage ou en contractant une dette qui sera remboursée par exemple lors des prises de grade. Cette forme de coopération impose nécessairement le don de nourriture sous forme d'un repas.

– Le brûlage : l'exécution des brûlis qui précède la mise en culture est un travail d'homme, bien que l'on observe couramment des groupes mixtes coopérer au cours de la phase préliminaire qui consiste à retourner les déchets végétaux que l'on étale sur le débroussé pour les faire sécher.

– L'ensemencement : ce sont les hommes qui préparent les trous où seront placées les semences, mais ce sont les femmes qui préparent la terre – on enlève les pierres soigneusement et l'on émiette les mottes de terre. Ce sont les hommes qui préparent les semences et s'acquittent des magies requises, mais ce sont les femmes – ou souvent les jeunes garçons – qui referment les trous et façonnent les monticules.

– L'installation des tuteurs : ce sont les hommes qui préparent les tuteurs faits de roseaux disposés en tonnelle de 1 m de haut sur 1,50 m de large.

– Le sarclage : l'entretien du jardin et de ses accès est confié aux femmes sous la direction et la responsabilité des hommes.

– La récolte et le portage : ce sont des tâches le plus souvent accomplies

---

59. Cf. Chapitre 7.



par les femmes car c'est à elles qu'incombe la responsabilité de l'approvisionnement quotidien, dans le partage des tâches domestiques. Lors de la récolte principale des ignames, il est fréquent de voir coopérer le groupe domestique dans son ensemble. L'homme déterre alors les ignames et la femme les engrange après les avoir triées en trois parts : les ignames d'importance – qui pourront éventuellement servir à des fins cérémonielles – les ignames ordinaires, les semences.

– Certains jardins sont entourés d'une barrière de protection contre les cochons ; édifier la barrière est un travail d'homme. Hormis la culture annuelle des jardins on peut considérer trois autres activités agricoles :

– L'arboriculture : les arbres sont individuellement possédés de façon indépendante – du moins sous l'angle juridique – des droits sur la terre. Les arbres sont la propriété des hommes comme des femmes qui les ont plantés ou en ont la charge.

– Les plantes cérémonielles : on ne peut pas dire qu'il y ait à proprement parler une « culture des plantes cérémonielles » – crotons, cycas, cordyline... On leur prête cependant un certain intérêt agricole : bouturage, greffe, transplantation, repiquage... A ce secteur d'activité essentiellement masculin, correspond une pratique similaire dévolue aux femmes et qui concerne les plantes de collecte d'usage courant – feuilles à *lap lap*, pandanus, etc.

– Les jardins d'appoint : près de toute maison d'habitation, on rencontre généralement un minuscule jardin où il est d'usage de regrouper certaines espèces, notamment les plantes utilisées comme condiment ou qui servent de nourriture d'en-cas.

La taille des jardins varie en fonction des modalités de coopération des groupes domestiques.

La culture d'un jardin est une tâche sous la responsabilité et au bénéfice du groupe domestique familial et procède d'une division sexuelle du travail. Cependant, et c'est une pratique fréquente et ancienne, plusieurs unités domestiques, celles principalement qui ont coopéré lors du défrichement, décident de faire un jardin en commun. Dans ce cas, les cultures sont différenciées à l'intérieur du jardin selon qu'elles appartiennent à tel ou tel groupe familial. Chacun met ses propres marques devant ses propres lignées d'ignames et ses arbres et arbustes. S'il y a coopération des groupes pour la mise en culture et l'entretien, le produit n'est jamais mis en commun.

Les prévisions de consommation des unités familiales, par exemple la nécessité d'une surproduction lorsque l'on prévoit une prise de grade, n'influent guère sur la taille du jardin ; par contre, elles conditionnent le nombre de jardins qui seront mis en culture.

Dans l'organisation agraire que j'ai observée et qui me paraît conforme à la tradition des Motlav, une famille type met en culture chaque année trois jardins. Les travaux sont, si possible, effectués à quelques semaines d'intervalle. Un exemple : en 1969, M. débroussa un premier jardin en juillet qui futensemencé au début du mois d'août. Deux autres jardins furent débroussés dans le courant du mois de juillet – dernière semaine de juillet, première semaine d'août – qui furent mis en culture l'un vers la fin du mois de septembre, l'autre, le plus petit, au début d'octobre, juste avant les pluies. Il espérait ce faisant, étaler sa récolte d'ignames de décembre à mai.

L'horticulture des Motlav s'organise autour de la culture des ignames. Les lignées d'ignames occupent d'ailleurs le centre du jardin. Notons à ce propos

une pratique, quelque peu étonnante, mais je pense rendue possible à cause de l'humidité du climat, qui consiste à planter dans le même jardin des ignames et des taros de culture sèche. Il existe aussi des plantations de taros séparées des jardins proprement dits. Autour des lignées d'ignames on rencontre bananiers, papayers, « cabbage », « water-melon », manioc... A la périphérie du jardin se situent les cultures plus permanentes que sont les arbres fruitiers : cocotiers, arbres à pain, *nangai*, etc.

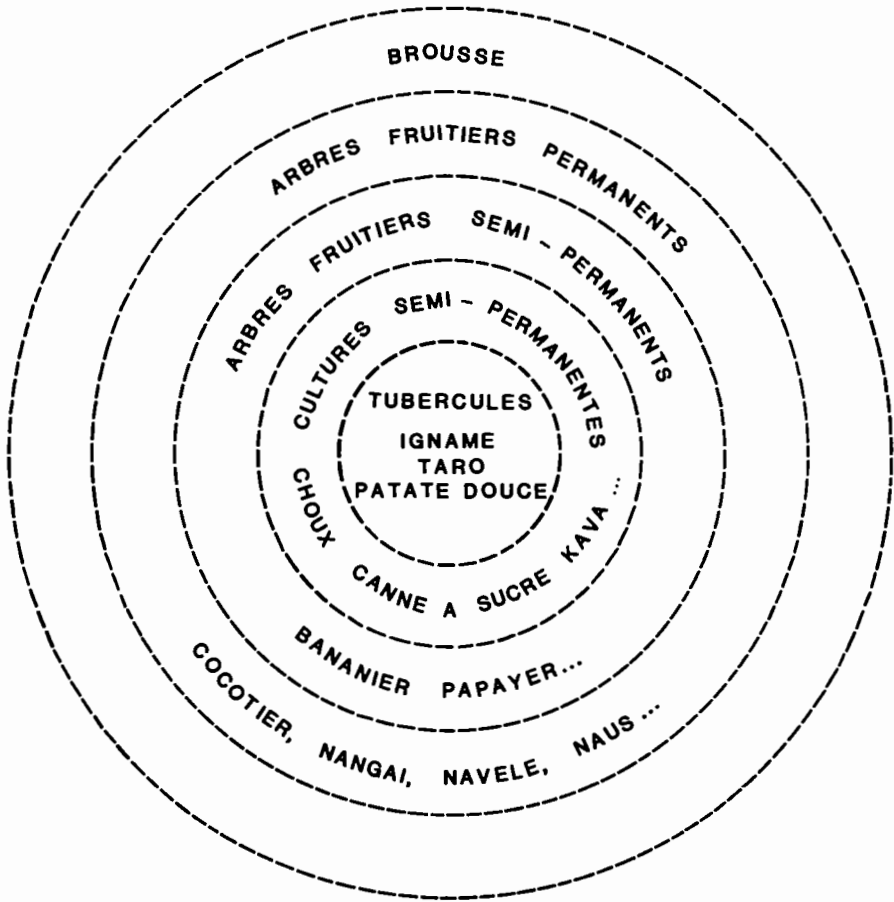


Schéma de la disposition des cultures dans un jardin - (Fig. 17)

D'un point de vue juridique, l'arboriculture est nettement distinguée de l'horticulture. S'il est de pratique courante de cultiver un jardin sur un terrain pour lequel on ne possède pas de droits fonciers, il faut un accord plus précis pour y planter des arbres car ceux-ci restent en tout état de cause propriété de celui qui les a plantés. On peut considérer un tel préjudice comme une violation de propriété. Celui qui a subi le préjudice est alors autorisé à détruire les arbres. Plus généralement, un arrangement intervient. Ces

arbres, lorsque le sol est laissé en jachère, seront les marques reconnues des droits fonciers. Après la récolte d'un jardin de première culture, on utilise le sol pour un second, voire un troisième cycle de culture. On ne replantera pas des ignames mais des bananiers et des cannes à sucre, aujourd'hui du manioc et des patates douces. On laissera ensuite progressivement la terre en jachère. Dans une première période, on continue à entretenir les chemins d'accès à la parcelle et l'on continue à y prélever les fruits et les plantes oubliées lors des récoltes précédentes ; puis on abandonne définitivement le site – de deux à trois années après la première mise en culture – et on laisse la brousse tout recouvrir, y compris les chemins d'accès.

A ces pratiques correspond dans la langue une nomenclature. Un tableau nous permettra d'illustrer concrètement ce passage du jardin à la jachère.

**Du jardin à la jachère,  
le cycle des cultures vivrières - (Tab. 17)**

Mise en culture	Dénomination	Durée	Cultures associées
1 <sup>re</sup> mise en culture	<i>natanqei</i>	6 mois	<i>Culture principale</i> : ignames <i>Cultures associées</i> : taro, cabbage, bananiers, papayes, tomago, kava, arbres fruitiers...
2 <sup>e</sup> mise en culture	<i>netiqi</i>	12 à 18 mois	<i>Cultures dominantes</i> : patates douces, taro, wovile... <i>Cultures associées</i> : cabbage, courge, pastèque, ananas, bananier, ... maïs
3 <sup>e</sup> mise en culture	<i>nototvieg</i>	1 an et plus	<i>Cultures dominantes</i> : manioc, canne à sucre <i>Cultures associées</i> : arbres fruitiers
1 <sup>re</sup> mise en jachère	<i>namaltow</i>	jusqu'à fin d'exploitation	<i>Cultures dominantes</i> : arboriculture sur jachère Glâne
2 <sup>e</sup> phase de jachère : friche	<i>namaltow</i> <i>juju</i>	8 à 12 ans	Mise en friche

### *La collecte*

C'est une activité essentiellement individuelle, du moins est-elle conçue comme telle. En pratique, si les hommes se déplacent généralement seuls, les femmes sont toujours accompagnées soit par une autre femme, soit par des enfants. En effet, il est inconvenant pour une femme jeune de se déplacer seule hors du périmètre d'habitation, car l'on préjugerait d'une liaison. Aussi voit-on le plus souvent les femmes se mouvoir par petits groupes de deux ou trois personnes lorsque, par exemple, elles ramassent les coquillages sur le récif.

Dans l'économie des Motlav, la collecte est une activité extrêmement importante, on pourrait même dire essentielle à la survie du groupe. Non seulement une part non négligeable de l'alimentation provient des produits de la collecte, mais la majeure partie des matières premières qui entrent dans les procès de fabrication est obtenue par la collecte. Le temps qui lui est consacré équivaut presque à celui imposé par l'agriculture.

Comme déjà noté, une division sexuelle des tâches régit les activités de collecte par l'intermédiaire des connotations symboliques attachées aux espaces où on la pratique. Le récif et le bord de mer, le *lau*, ainsi d'ailleurs que les anciens jardins et les jachères, sont l'apanage des femmes par opposition à la forêt, le *mot*, qui est plutôt un lieu dévolu aux hommes.

Les lieux où se pratique la collecte, *mot* et *lau*, ne sont pas régis par les rapports de propriété. L'on est cependant toujours en droit d'apposer ses marques de propriété, *soloi*, sur tout arbre, emplacement, objet... dont on désire se préserver l'usufruit. L'apposition d'un *soloi*, sur un arbre par exemple, constitue un interdit que garantit la collectivité des membres de la « société » rituelle dont le *soloi* est le symbole.

### *La chasse*

C'est également une activité essentiellement individuelle. Elle est le privilège des hommes. On utilise aux îles Banks le bâton de jet, l'arc et la flèche, mais surtout le piégeage.

Il existe une forme de chasse collective qui est au *mot*, ce qu'est au *lau* la pêche collective au grand filet qui a lieu sur le récif. C'est une chasse au cochon sauvage qui groupe les hommes d'un village et se pratique à l'aide d'un filet, disposé en travers du chemin repéré comme lieu de passage habituel des cochons<sup>60</sup>.

La chasse aux îles Banks n'a, et n'a toujours eu, qu'une importance limitée. Elle constitue, comme la pêche, une sorte de spécialité individuelle ; mais être un bon chasseur n'est pas nécessaire pour être pleinement reconnu comme un « homme complet ».

### *La pêche*

Il faut ici distinguer la pêche côtière en pleine eau d'une importance comparable à la chasse, de la pêche pratiquée à marée basse dans les cuvettes du récif qui est une activité beaucoup plus quotidienne.

La première, qui nécessite souvent l'usage d'une embarcation, est réservée aux hommes. La seconde forme est surtout pratiquée par les femmes.

Sur le plan de la technologie culturelle, on peut distinguer :

- la pêche à la ligne : ligne de fond, ligne flottante et ligne traînée ;
- la pêche à la sagaie ou à l'arc qui est la forme la plus courante ;
- la pêche par empoisonnement des trous d'eau ;
- la capture à la main : petits poissons mais surtout crustacés et poulpes ;
- la capture, à l'aide de barrages de *Cassitha filiformis* traînés au fil de

---

60. Cf. Speiser, 1913.

l'eau ou mis au travers des courants de marée pour capturer les bancs de mulets ou de sardines ;

– la pêche à l'aide de trappes et de nasses, aujourd'hui pratiquement disparue hormis une technique dont l'usage est propre aux femmes et qui consiste à enrouler des toiles d'araignée autour d'une branche taillée en Y, avec laquelle on drague les trous de récif, et l'utilisation, en rivière, des nasses à chevrettes ;

– on peut aussi signaler la plonge qui existait traditionnellement plus comme technique rituelle que comme technique de pêche et qui s'est considérablement développée avec l'introduction du fusil sous-marin, et son adaptation technologique locale ;

– la pêche des tortues de mer avec des filets de lianes tressées.

Parmi toutes ces techniques, seuls l'empoisonnement, la capture manuelle, le piégeage par trappe et nasse sont utilisés par les femmes.

Il faut signaler une forme collective de pêche – alors que les procès précédemment décrits sont, soit individuels, soit le fait de petits groupes – que l'on pratique à l'aide d'un filet, ou plutôt d'une « herse » faite de feuilles de cocotier, torsadées et attachées entre elles autour d'une liane d'une longueur de plusieurs centaines de mètres. On entoure le récif à l'aide de ce filet. On emprisonne alors les poissons en resserrant le filet ; ils sont ensuite fléchés ou sagayés.

### *L'élevage*

Dans ce système économique, le cochon (*Sus papuensis*) jouait un rôle fondamental, non pas tant sur un plan alimentaire que sur le plan social. Le cochon, convertible d'ailleurs en monnaie, représente une réserve de valeur. Si la valeur de la monnaie s'accroît par sa mise en circulation, la valeur du cochon croît en fonction de son âge selon d'ailleurs un taux d'intérêt équivalent. Ce qui donne sa valeur au cochon, c'est la dimension de la défense. Dès que les défenses atteignent une certaine taille, les cochons doivent être nourris : cette tâche est dévolue aux femmes, alors que la reproduction des cochons, l'ablation des canines supérieures, la castration... sont sous la responsabilité technique et rituelle des hommes.

Le cochon est élevé en symbiose avec l'homme, dans l'enceinte du village ou à sa périphérie. La relation est si étroite que l'interdit porté par la mission sur cette promiscuité eut comme conséquence la quasi-disparition du cochon dans l'économie d'aujourd'hui. Les populations des îles Banks ne se sont pas adaptées à la promotion des nouvelles techniques d'élevage. Il faut bien entendu y voir aussi une confirmation de la position qu'occupe en réalité le cochon dans ces cultures. La désaffectation pour l'élevage du cochon est concomitante de l'abandon des rituels de prise de grade et du déplacement des fonctions de la monnaie de la sphère économique au plan symbolique.

Les Motlav pratiquent également l'élevage des volailles, mais sur une petite échelle. Elles sont élevées en liberté, en propriété personnelle. Les soins apportés aux volailles sont également à la charge des femmes, bien que ce soit les hommes qui ramènent de la brousse les nids de termites qui constituent avec les résidus de coco râpé, l'une des principales nourritures des volailles.

La langue qui différencie les espèces locales des espèces importées fait état de l'existence de cet élevage antérieurement à l'arrivée des Européens.

### *L'artisanat à usage domestique*

Le savoir technologique nécessaire à la production des outils, des récipients, des divers objets indispensables à l'économie domestique de la maison est généralement partagé par tous, qu'il s'agisse de la construction des maisons, de la confection des plats ou des pilons, des nattes ou des paniers... Il n'y a pas dans ce contexte de spécialisation contrairement aux deux autres formes d'artisanat. Hormis la construction de la maison, cette production se réalise dans le cadre de l'unité familiale domestique.

Ici comme ailleurs, on retrouve une stricte complémentarité des hommes et des femmes. Sans entrer dans le détail, disons que tout ce qui est travail du bois relève des hommes – construction de la maison, plats, pilons... – tout ce qui est travail de vannerie est effectué par les femmes – nattes, paniers, préparation des fibres végétales... Les pierres qui servent à confectionner le foyer et celles que l'on utilise pour cuire les aliments à l'étouffée sont une prestation de l'homme à la femme, comme le seront, mais de façon inverse, les fibres de pandanus qui servent à faire les voiles des pirogues.

La construction des maisons donne lieu à des formes élargies de coopération.

### *La fabrication des outils et des armes*

Les outils et les armes, et de façon générale, tous les instruments de production sont fabriqués par les hommes. Bien que l'on observe ici un savoir-faire partagé, il y a place pour des spécialistes reconnus qui exécutent les commandes contre rétribution. C'est surtout le cas pour la fabrication des lames d'herminette, des pirogues, de certaines armes.

L'outillage traditionnel se compose principalement de :

- herminettes à lames de bénitier,
- couteaux en bois et en bambou,
- coquilles tranchantes (partie d'un bivalve),
- bâton à fouir, bâton de portage, perches pour la récolte des fruits...
- arcs, flèches et sagaies...
- pierres magiques, chants, rites et récitatifs...
- lignes de pêche et filets,
- trappes, pièges et nasses.

Les armes se limitent à l'arc, la massue, le pieu, les pierres et bien entendu le poison et la magie.

### *L'artisanat à usage cérémoniel*

Il est essentiellement affaire de spécialistes. La production des parures et objets cérémoniels implique des obligations bien précises. Il convient, avant tout, de connaître en détail et parfaitement la technique de fabrication. Il faut aussi avoir connaissance des rites qui lui sont associés. De plus, la confection, par exemple des masques, s'entoure d'un certain nombre d'interdits dont le plus important est que tout objet cérémoniel doit être confectionné hors de la vue des femmes et des non-initiés et dans un espace *mot*, c'est-à-dire dans la brousse. Souvent, mais pas nécessairement, l'on peut en même temps que le

rituel acquérir la technique de fabrication, ce qui demande un paiement particulier qui vient en supplément. Inversement, il est possible, du moins pour certains objets rituels, mais non pour tous, d'acquérir la technique de fabrication sans être soi-même initié<sup>61</sup>.

Ceux qui confectionnent les masques, qui taillent les statues symboles des grades, comme ceux qui fabriquent les instruments de musique, ou effectuent les tatouages... sont rétribués en monnaie et en nourriture. Il est en ce sens cohérent de classer ces activités comme de véritables métiers<sup>62</sup>.

### *Les services*

Tout ce qui touche à l'économie domestique : les soins du ménage, l'approvisionnement en nourriture et en eau, le stockage du bois mort pour le foyer... l'éducation des jeunes enfants, est à la charge des femmes, par opposition à tout ce qui concerne la sécurité : la guerre, la magie, la médecine... qui est du ressort des hommes.

En fait, le partage est moins net et une certaine collaboration s'instaure ici. Ce sont les hommes par exemple qui coupent dans la brousse les arbres morts mais ce sont les femmes qui ramèneront le bois mort préparé. Si la médecine générale est plutôt l'apanage des hommes, il est au moins un domaine qui est strictement réservé aux femmes : la gynécologie et l'obstétrique. Les femmes participent également du rapport avec les esprits. Divination, voyages au *panoi*, transes... sont propres aussi bien aux hommes qu'aux femmes, mais l'on doit se rappeler que c'est surtout le fait des vieilles femmes qui, dans ces cultures, sont souvent assimilées à des hommes.

Il existe un métier féminin, d'ailleurs payé en monnaie, le métier de sage-femme.

---

61. Compte tenu de l'importance de la vie cérémonielle et de la multiplicité des parures et des masques associés aux rituels initiatiques du *salagoro* et de la hiérarchie des grades, il serait fastidieux d'en fournir ici l'inventaire. Le *chapitre 7* permet de se faire une idée suffisamment précise de l'importance relative de ces activités.  
Cf. Rivers, 1914.

62. Cf. Guiart, 1951.





## *L'interprétation dualiste des rapports sociaux*

Les structures sociales du Vanuatu, du moins telles que nous les connaissons, posent à la théorie anthropologique de difficiles problèmes d'interprétation. Il me suffira ici d'évoquer les systèmes sociaux de Pentecôte<sup>1</sup>, d'Ambrym<sup>2</sup> ou de la région centrale d'Efate et des Shepherds<sup>3</sup>.

L'archipel des Banks, quant à lui, n'échappe pas à la règle. A la suite des travaux de Codrington et Rivers<sup>4</sup> on a beaucoup spéculé sur la nature du système social des îles Banks en général et de Mota en particulier. Une difficile controverse s'en est suivie portant sur la structure matrimoniale ou lignagère du système de parenté qui organise la société<sup>5</sup>.

Même si la part faite à la spéculation donne à cette discussion les allures d'un débat quelque peu académique, il faut souligner que la question est d'importance puisque les faits semblent bien nous convier dans ce cas à un nouvel examen des présupposés et des enjeux d'une « théorie générale des structures de parenté »<sup>6</sup>, ou du moins à réévaluer l'antinomie de principe entre la « théorie des groupes d'unifiliation » et « la théorie de l'alliance de mariage »<sup>6</sup>.

### I - L'ORGANISATION SOCIALE DES ILES DU NORD

Pour situer brièvement les termes de la polémique, disons que les sociétés des îles Banks manifestent une singulière ambiguïté par la présence simultanée de caractères spécifiques à des structures antithétiques. La règle de résidence est optionnelle. Néolocale en principe, elle peut être virilocale

---

1. Cf. Seligman, 1927 et 1928 ; Tattevin, 1926 et 1928.

2. Cf. Rivers, 1915 ; Deacon, 1927 ; Radcliffe-Brown, 1927 ; Barnard, 1928 ; Lane, 1956 ; Guiart, 1956.

3. Cf. Guiart, 1964 et 1973.

4. Cf. Codrington, 1891 ; Rivers, 1914.

5. Cf. Murdock, 1949 ; Needham, 1960 ; Lane, 1961 ; Keesing, 1964 ; Allen, 1964.

6. Cf. Dumont, 1971.

ou uxori locale, patrilocal ou avunculocal, ou résulter des multiples combinaisons de ces déterminations parentales<sup>7</sup>. Bien que l'unifiliation<sup>8</sup> soit sans conteste matrilineaire, ses conséquences fonctionnelles sont masquées en ce qui concerne la formation et la reproduction des groupes sociaux par le principe indifférencié selon lequel se transmettent les droits fonciers. La lignée matrilineaire, la famille, la parentèle sont, en pratique, confondues sous la même dénomination générique de *veve* ou sous celle toponymique du groupe local où elles sont dominantes<sup>9</sup>. La société est conçue comme partagée en moitiés matrilineaires exogames mais ces moitiés ne sont ni dénommées ni subdivisées en matrilignages ; elles ne constituent pas des unités discrètes de l'organisation sociale, des groupements solidaires de parenté. Elles ne fonctionnent qu'au plan matrimonial et s'intermarient selon un modèle d'échange symétrique et réciproque – mariage dit par échange de sœurs – ce qu'indique clairement la terminologie de parenté qui, par ailleurs, distingue cependant les consanguins des alliés. S'il y a prescription d'alliance, obligation de se marier dans la moitié alterne, la relation de parenté entre les conjoints n'est pas stipulée alors que la parenté est censée englober la totalité de la société. La terminologie de type « Crow »<sup>10</sup>, en distinguant les cousins croisés en « parents » et « enfants » présente un caractère Ego-centré et fait état d'équations linéaires que contredit par ailleurs l'identification terminologique, sans distinction de sexe ou de collatéralité, entre « grands-parents » et « petits-enfants », *tupui*. Le système social des îles Banks présente ainsi en apparence une structure ambivalente qui permet de l'apparenter tantôt à des systèmes dualistes à prescription d'alliance – systèmes à deux sections avec mariage symétrique – tantôt à des systèmes lignagers de type « Crow » désarticulés ou en voie d'évolution – systèmes à groupes d'unifiliation intégrés en deux phratries exogames, impliquant en principe un mariage asymétrique. Cette ambivalence est fonction du point de vue adopté pour analyser les données.

Notons en premier lieu, à la suite de Needham<sup>11</sup>, que sur un plan comparatif ce mode particulier d'organisation n'est pas unique tout comme n'est pas nouveau le problème qu'il pose en tant que « théâtre où se rencontrent échange restreint et échange généralisé, tantôt pour s'opposer et tantôt pour se combiner. »<sup>12</sup>

Il convient en second lieu de rejeter définitivement la tentation de toute reconstruction hypothétique, contrevenant aux faits, substituée à des fins d'interprétation aux informations ethnographiques telles qu'elles ont été reçues et transmises. S'il est certes justifié de faire la part critique des

7. Cf. Goodenough, 1955 et 1956.

8. Dans le sens de l'anglais, « descent » distingué de « filiation ».

9. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

10. Cf. Murdock, 1949.

11. Cf. Needham, 1960.

12. Lévi-Strauss, 1967 : préface de la 2<sup>e</sup> édition

Cf. Lévi-Strauss, 1949 : « *Dans un sens strict, les systèmes à six classes du type Ambrym-Pentecôte [et par analogie le système à deux classes de type Banks qui s'y rattache : Lévi-Strauss, 1958] relèvent de l'étude des structures élémentaires... Un examen même superficiel y montre le résultat de la combinaison de deux règles de réciprocité, l'une dualiste et l'autre tripartite, qu'on a voulu faire coïncider. On y est parvenu au prix de difficultés extrêmes d'application et de nouvelles contradictions, désormais inhérentes à ces systèmes. Comme la combinaison des principes de l'échange restreint et l'échange généralisé nous paraît être la base des systèmes américains dits Crow-Omaha* ». Souligné par moi.

conditions dans lesquelles furent rassemblées les informations livrées par les auteurs, certaines inférences et extrapolations me semblent, de ce point de vue, illégitimes et sans fondement car hors de nécessité. Non seulement ce que disent de leur système social les acteurs d'aujourd'hui est largement conforme à ce qu'en a dit autrefois Codrington, mais le fonctionnement des structures sociales est beaucoup moins bouleversé en profondeur qu'il n'y paraît ou qu'on a bien voulu le laisser entendre<sup>13, 14</sup>.

Ce n'est pas avec l'intention de prendre fait et cause dans ce débat théorique que je propose ces quelques remarques préliminaires. J'ai acquis la conviction que le problème, pour trouver sa solution doit être posé dans des termes quelque peu différents. Ce rappel me permet cependant de préciser l'objet propre de ce chapitre, son champ d'application, la méthode et la démarche suivies. Partant de l'étude de Mota, l'enquête nous conduira à Motlav pour enfin s'achever à Vanua-lava, chaque île apportant pour sa part une contribution nécessaire à une analyse d'ensemble. Au niveau de l'observation empirique, les situations de fait ne se conforment que de façon idéale à tout modèle qui se propose d'en rendre compte. Si la grande homogénéité de l'archipel, souligné par tous les observateurs, est un fait que l'on peut tenir pour acquis, il n'en reste pas moins vrai que chacune de ces micro-sociétés qui le constituent infléchit dans un sens qui lui est propre le schéma général tout en se référant aux mêmes valeurs et à la même armature conceptuelle. Telle interrogation laissée en suspens à Mota trouvera à Vanua-lava, du fait d'un éclairage nouveau, les éléments d'une réponse.

Les gens de Mota donnent au dualisme toute son importance ; ceux de Motlav privilégient le niveau des rapports interindividuels de parenté ; ceux de Vanua-lava avancent une formalisation d'apparence lignagère de leur réseau matrimonial. Ces trois dimensions de la structure sociale sont néanmoins partout à l'œuvre.

Je me propose d'élaborer par approximations successives un modèle global d'interprétation, valable pour l'ensemble des îles du Nord, fondé sur des données contemporaines d'investigation et d'observation, tel qu'il puisse rendre compte au mieux, non seulement de la situation actuelle mais de l'ethnographie antérieure prise cette fois au « pied de la lettre ». S'il est possible, par cette quête d'un niveau de stabilité dans l'organisation sociale, d'aboutir à une image intégrée où les raisons de la situation observable aujourd'hui renvoient de façon cohérente à ce que nous savons par ailleurs de la société pré-européenne, il devient justifié d'inférer de cette homologie la permanence des structures qui commandent en profondeur l'organisation sociale au-delà des ajustements nécessaires dus à l'histoire récente. Qu'il y ait dans cette démarche un risque d'erreur et une perte inévitable d'information, cela est certain et, dans la mesure du possible, j'essaierai d'y remédier par l'exhaustivité des données de référence. Par contre, si tant est que le modèle ainsi construit soit congru avec les autres dimensions de la formation économique et sociale à l'étude, sa valeur heuristique devient probante et justifie une telle tentative.

Pour des raisons de méthode, il faudra ici comme précédemment s'en tenir à la perspective d'une synchronie restituée, ce qui ne veut pas dire pour

---

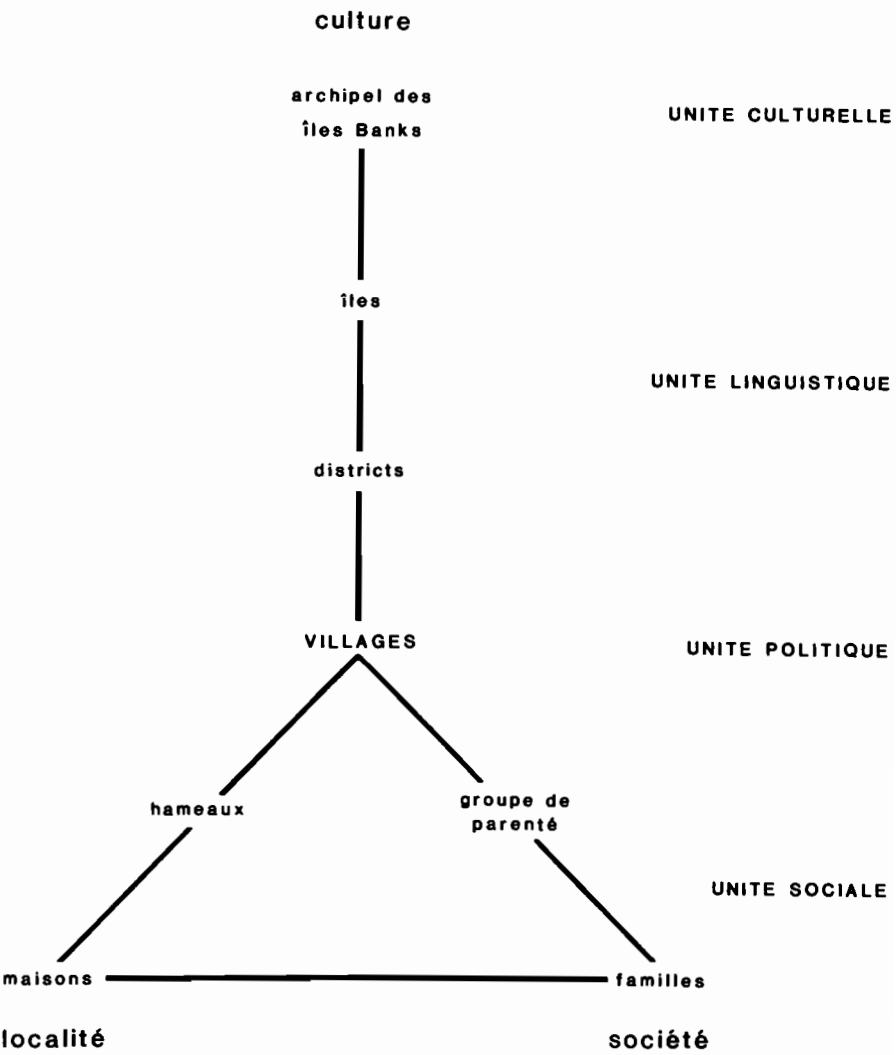
13. Cf. Lane, 1956.

14. Pour les îles Banks du sud, Guiart fait d'ailleurs une observation qui va dans le même sens : « *En attendant, il est satisfaisant d'avoir pu mettre en évidence la stabilité, pour un siècle dit d'acculturation, d'une institution dualiste de caractère aussi classique* ». Guiart, 1974.

autant que cette société n'ait fait l'objet d'aucun bouleversement ni d'aucune transformation notable. C'est un ordre de lecture des faits que je me propose de suivre dans ce chapitre et qui est fonction du problème posé. L'analyse se limitera en outre à n'être qu'une étude de cas ; le recours au comparatisme, pour n'être pas seulement illustratif déborderait par trop les limites de ce livre.

En dernier lieu, il est indispensable de recentrer le problème par rapport aux lignes générales du schéma d'intégration de la « société tribale »<sup>15</sup>, sur lequel il faut revenir brièvement.

**Organisation sociale et organisation territoriale - (Tab. 18)**



Le niveau d'intégration le plus large est celui de l'unité culturelle de l'archipel. Elle se traduit par l'unicité du *panoi*, le monde des morts, la collectivisation des ancêtres, l'unité des traditions cosmogoniques, la reconnaissance en tout lieu du statut individuel dans la hiérarchie des grades du *suqe*, la permanence de relations d'échanges inter-insulaires. Cette unité culturelle est par ailleurs prise en compte par l'idéologie du système de parenté qui étend de façon idéale son modèle d'organisation à l'ensemble de l'archipel censé n'être qu'une société de parents.

A cette unité affirmée du champ de la parenté s'oppose une segmentation rigoureuse de la localité. Chaque île se partage en grands districts dénommés qui coïncident peu ou prou à des aires linguistiques – oppositions de langues ou de dialectes. L'île elle-même n'est pas une unité locale ; elle n'est pas reconnue en tant que telle à moins qu'elle ne forme une unité de langue vis-à-vis d'unités du même ordre. Cette communauté de langue ne traduit qu'exceptionnellement une unité tribale ; ce niveau d'intégration sociale fait ici défaut. C'est encore la localité qui désigne les divers niveaux reconnus dans l'organisation sociale. Le plus élémentaire est constitué par la maison, indissociable de la parcelle foncière qui la supporte, dont les occupants constituent la maisonnée qui forme le groupe domestique. A quelques exceptions près elle se compose toujours d'un homme, de sa femme et de ses enfants non mariés. La maisonnée assimilable ici à la famille conjugale est clivée par une opposition homme/femme qui renvoie à plus d'un titre à l'organisation concentrique de l'espace villageois, le domestique s'opposant au politique sous les rapports du masculin et du féminin, du rituel et du profane, du central et du périphérique<sup>16</sup>. Les maisons peuvent se grouper en hameaux et/ou quartiers de village sur la base d'une communauté foncière mais aussi parentale et/ou matrimoniale. Un troisième niveau est constitué par le groupement de résidence dont les maisonnées constituent les segments. Il présente une forme d'habitat concentrée ou à l'inverse dispersée, allant du « village » à la « paroisse »<sup>17</sup> où chaque maison est implantée au milieu de ses terrains de culture. Ce sont pour l'essentiel des considérations foncières et politico-économiques qui président à l'une ou l'autre forme de groupement dans l'espace. Le groupement résidentiel se définit par référence à une maison commune des hommes, *gamal*, un champ cérémoniel collectif, *sara*, comme une communauté sociale, politique et rituelle, au sein de laquelle la guerre est exclue comme mode de règlement des conflits internes et dont les membres coopèrent de façon relativement permanente. Son mode d'intégration dominant procède de la reconnaissance des liens de parenté (au sens large) qui unissent nécessairement les individus qui le composent. On le conçoit comme le produit d'un inter-mariage répété entre deux *veve*, moitiés matrilineaires non dénommées, entre deux groupes de « germains » qui du point de vue d'Ego, partage sans exception les individus qui le composent en *sogoi* et *tavala ima*, les alliés, *qaliga*, étant inclus avec les paternels dans les *tavala ima*.

Le schéma d'intégration tribale reconnaît implicitement un quatrième niveau de l'organisation sociale et locale, celui que délimite l'interdépendance fonctionnelle des groupes locaux. Au plan institutionnel il se traduit

---

15. Cf. Sahlins, 1968.

16. Cf. Chapitre 3.

17. Hogbin et Wedgwood, 1953.

par un renvoi à l'instance politique : l'appartenance individuelle au *suqe* et au *salagoro* qui, en tant que hiérarchies de statuts, constituent les seules modalités de groupements qui transcendent les clivages de localité, créant entre *gamal* et du point de vue du maintien de l'ordre social et moral un jeu d'obligations réciproques, fondées sur leur solidarité au plan du rituel<sup>18</sup>. Cette interdépendance se trouve néanmoins relayée dans le champ propre de la parenté par le biais d'échanges matrimoniaux dont nous verrons plus loin la nécessité. Ils instaurent entre les *gamal* un tissu de liens inter-personnels de parenté qui sert d'assise à la constitution et au maintien des « sociétés initiatiques » du *suqe* et du *salagoro*.

L'unité de la parenté, au-delà du cadre local et sa relative autonomie sont rapportées au même modèle conceptuel que précédemment l'unité du groupe local. Cette extension d'un même modèle dualiste d'organisation parentale à tous les types de groupement et toutes les modalités de relation sociale forme ce que je propose d'appeler désormais, du terme utilisé à Motlav, la « Théorie sociale du *nevep* ». Ainsi la maison, le *gamal*, le district, l'île, l'archipel... en un mot le *vanua* forment un « système tribal » intégré, du seul fait de cette identité morphologique, dont la structure relève des propriétés d'un dualisme concentrique<sup>19</sup>. Chaque terme est le centre du terme qui l'englobe. L'organisation sociale s'inclut alors dans le symbolisme cosmogonique<sup>20</sup>.

A ce schéma d'intégration horizontale de la « société tribale » par la localité et la parenté, se superpose une stratification verticale des individus par le « politique ». A chaque niveau de la localité – et de l'organisation sociale – les individus se situent les uns par rapport aux autres dans une relation hiérarchique qui est l'expression de leur pouvoir relatif de décision. Au niveau de la maisonnée, la prééminence de l'homme sur la femme et les enfants contrevient à l'image du strict équilibre de la complémentarité économique<sup>21</sup>.

Cependant, l'autorité institutionnelle de l'homme sur la femme est liée au contexte local. Il est fait obligation à un homme de rang d'assumer au bénéfice de sa femme les dépenses nécessaires pour promouvoir son statut ; la femme se doit d'occuper ainsi un rang au sein du groupe, similaire à celui qu'occupe son époux. Il arrive à l'occasion que certaines femmes occupent un rang supérieur à bien des hommes.

Au niveau du groupe local de résidence, *gamal*, hameau ou village, c'est la hiérarchie des grades du *suqe* et accessoirement la séniorité qui opèrent cette intégration politique par le biais d'un ordre hiérarchique reconnu, d'une

---

18. Cf. Chapitre 7.

19. Lévi-Strauss, 1958.

20. Cf. Chapitre 2.

Cf. Codrington, 1891 : « *In the native view of mankind... nothing seems more fundamental than the division of people into two... classes, which are exogamous and in which descent is counted through the mother... Speaking generally, it may be said that to a man all women of this own generation at least, are either sisters or wives, to a woman all men are either brothers or husbands... The knowledge of it forms probably the first social conception which shapes itself in the mind of the young Melanesian of either sex and it is not too much to say that the division is the foundation on which the fabric of native society is built up. There are no tribes among the natives ; if the word tribe is to be applied as it is to the Maori people... No portion of territory, however small, can be said to belong to any one of these divisions.* »

21. Cf. Codrington, 1891 : « *The house of the family is the father's, the garden is his, the rule and government is his ; it is into the father's house that the young bridegroom takes his wife, if he has not one ready of his own.* »

stratification des individus qui dépasse même le cadre local puisque aux plus hauts niveaux elle concerne la société dans son ensemble<sup>22</sup>.

L'organisation des sociétés des îles Banks balance entre une intégration horizontale par la parenté – habituelle dans les sociétés sédentaires – et une intégration verticale par le politique (incluant la politique matrimoniale) – plus spécifique des sociétés nomades. L'expansion de l'une se fait soit au bénéfice, soit au détriment de l'autre. Elles forment les éléments indissociables et interdépendants d'un « continuum politico-parental » qui sert de schéma d'intégration global à chaque niveau de la localité. Au niveau de la maisonnée, la morphologie du groupe et son organisation sont totalement régis par la parenté, alors qu'au niveau des relations inter-districts et inter-insulaires c'est la confrontation entre leaders en termes de renommée et de prestige qui commande les orientations et les formes de la communication sociale.

Au plan intermédiaire, le principe politique équilibre le principe de parenté dans la formation et la reproduction des groupes locaux.

Si l'on revient, pour conclure, au problème posé par l'interprétation des structures sociales des îles Banks, il faut essentiellement retenir, pour la suite, le point suivant : dans les sociétés du nord des îles Banks, les structures sociales ne procèdent pas de l'expression juridique et/ou mythique d'un équilibre segmentaire (parental et/ou territorial, politique et/ou rituel) des unités sociales, mais de l'interprétation de la dynamique même des relations sociales comme équilibre de stratégies nécessaires mises en jeu par le procès de formation et de reproduction des groupes locaux. A l'idée que la société est divisée en moitiés et les moitiés en matrilineages, l'on oppose ici l'idée que c'est l'alliance de mariage qui crée les moitiés lesquelles à leur tour engendrent, par le biais de la parenté, les lignées matrilineaires dans le cadre de groupes locaux constitués. Par voie de conséquence, le dualisme n'est effectif que dans le procès de la vie sociale, lorsque les individus et les groupes sont effectivement en relation et dans les limites mêmes de ces relations. Les lignées matrilineaires (et toute autre forme de pseudo-groupe de descendance) n'ont d'existence en tant que telles que pour autant qu'elles sont incluses ou qu'elles s'identifient totalement ou pour partie, à des unités locales ou fonctionnelles. C'est d'ailleurs cette particularité qui permet de comprendre pourquoi il n'est pas nécessaire que les moitiés soient ici dénommées et pourquoi les unités parentales ne procèdent pas de la subdivision des moitiés<sup>23</sup>.

L'examen de l'organisation sociale de l'île de Mota formera le premier des trois dossiers consacrés à l'étude des structures sociales du nord des îles Banks. Il nous permettra d'en établir le modèle général. Cette île présente pour l'observation une situation privilégiée, pour ainsi dire unique dans l'archipel. Quelles qu'aient pu être les variations de la démographie de l'île, son organisation territoriale, locale et sociale est restée stable durant ce siècle malgré les effets non négligeables de la christianisation et de la colonisation. Pour s'en apercevoir, il suffit de comparer la distribution actuelle des villages avec la carte dressée en 1891 par Codrington. Elle relativement isolée du fait de conditions naturelles peu favorables au développement des communica-

---

22. Cf. Chapitres 7 et 8.

23. Cf. Codrington, 1891 : « *The lo sepere family of Vanua-lava is the same with the tupueviga of Gaua and the anamele of Mota... These family groups lie within the veve, but do not take in all the veve ; neither side of the house is exhaustively divided into family groups.* »

tions avec l'extérieur, Mota vit renfermée sur elle-même, a le taux d'émigration le plus faible et son économie est la moins engagée dans l'agriculture commerciale. Sa population fait preuve d'une résistance évidente aux projets administratifs de développement et d'amélioration des conditions de vie, rejette encore plus vivement les initiatives privées, au nom d'un conformisme coutumier, parfois quelque peu idéalisé mais que traduit bien une attitude xénophobe vis-à-vis de tout apport extérieur.

## II - L'ORGANISATION RÉSIDENTIELLE ET TERRITORIALE

Le territoire insulaire est divisé en districts qui, ici, coïncident avec des ensembles résidentiels formant des communautés politiquement et administrativement indépendantes et autonomes. Je les désignerai indifféremment dans ce travail par les termes de village, communauté résidentielle, groupe local selon le point de vue et le contexte, étant entendu que j'ai montré dans le chapitre qui précède ce qu'il faut comprendre par là et sous quelle forme les unités locales se projettent dans l'espace géographique.

Les six agglomérations villageoises de l'île se situent les unes par rapport aux autres sur un même plan, en ce qui concerne leur importance tant démographique que sociale ou politique. Il n'existe aucune organisation supra-locale en dehors du cadre villageois, si ce n'est la communauté de culture et de langue - qui donne lieu à un dualisme dialectal - et, réserve faite pour certaines charges instituées plus ou moins récemment, mais toujours sous la pression administrative ou ecclésiastique, qui de notre point de vue demeurent manifestement étrangères à la réalité sociale de l'île. C'est le cas pour le « prêtre » et l'« assesseur », le « chef » de l'île et les « chefs coutumiers », l'« infirmier » et le « maître d'école. »

L'unité et l'autonomie de chaque village s'affirme par la présence de son *gamal* et de son *tine sara*, aujourd'hui doublés d'une église dédiée à un saint patron qui, parfois même, sert de dénomination à la communauté. Chaque village possède également en bord de mer un mouillage et un passage dans le récif qui lui sont propres.

La communauté villageoise s'administre en se référant au consensus de l'assemblée des hommes du village selon une répartition des fonctions qui reflète sensiblement la confrontation permanente de l'autorité et du pouvoir relatif de chacun, tels qu'ils ressortent de la compétence qui est reconnue à l'individu et de sa place dans la hiérarchie sociale.

Ces villages ne s'inscrivent pas dans les limites d'une définition territoriale qui leur pré-existe, en ce sens qu'ils ne disposent pas, en tant qu'entité et indépendamment des individus qui les composent, d'un « espace reconnu, revendiqué par le groupe et objet de ses activités économique »<sup>24</sup> comme c'est habituellement le cas dans les sociétés d'agriculteurs<sup>25</sup>.

---

24. Meillassoux, 1964.

25. Cf. Codrington, 1891 : « *Nor as far as I am aware, do the natives fix any limit up to which they consider the bush to belong to the particular district or group of villages in which they lives... It is important also to observe that the property, whether in the villages or in the gardens does not lie in large divisions corresponding to the divisions of the people for marriage purposes into two or more kins or clans.* »



L'emprise territoriale d'un groupe local, de quelque niveau qu'il soit, se résume à l'ensemble juxtaposé, continu ou discontinu, des appropriations foncières familiales et/ou individuelles.

Dans le système de tenure foncière du nord des îles Banks, la dévolution des droits fonciers s'effectue au niveau des individus ou plus exactement à celui des maisonnées familiales, des groupes domestiques, en fonction du droit des personnes. Pour la famille conjugale, le mariage crée un droit d'usage non restrictif sur les terres de l'homme comme sur celles de la femme. Cette exploitation en « copropriété » est rompue en droit lors du décès de l'un des conjoints. C'est le défrichement d'origine sur des terres vacantes ou considérées comme telles, c'est-à-dire celles dont la propriété a cessé de se transmettre, et la mise en valeur qui s'ensuit, qui initie ce droit « individuel » de propriété sur la terre. Le défricheur en a la libre disposition et peut notamment « choisir » qui de ses fils, frères ou neveux lui succédera dans ses droits. Hormis ce cas, les droits sur la terre se transmettent en ligne indifférenciée selon le principe qu'un individu, homme ou femme, dispose à titre personnel d'un droit reconnu, non seulement d'usage mais de propriété – en tant que descendant de telle ou telle terre – sur les terres de ses quatre grands-parents, à savoir : FF, MF, MM, FM<sup>26</sup>. Ce principe simple en apparence s'accompagne d'un corollaire qui fait de chacun le « transmetteur » des droits fonciers des pères et mères aux fils et filles. Les droits fonciers se transmettent en générations alternées. Si l'assimilation collatérale des germains à la génération des grands-parents peut jouer, c'est de façon restrictive et limitée puisque, en principe, c'est à ce niveau généalogique qu'intervient la segmentation des groupes de descendance comme je le préciserai ultérieurement. Cette collusion généalogique, toujours envisageable, est néanmoins une cause assez fréquente de querelle foncière.

Cette règle de transmission des droits fonciers se complique en pratique du fait de la prise en compte de considérations annexes. En premier lieu intervient une hiérarchie entre les ayants droit potentiels tels qu'ils sont définis par l'enveloppe généalogique du groupe de descendance ainsi formé. Les parents en filiation matrilinéaire ont un droit d'antériorité sur ceux en ligne paternelle. En cas d'héritage, ces derniers doivent « racheter » leurs droits aux premiers. La distance structurale entre parents est considérée comme supérieure lorsque la consanguinité procède de l'alliance de mariage, ce qui n'est que la conséquence logique du dualisme concentrique et de la prééminence attachée à l'unifiliation matrilinéaire. Cette opposition dans la parenté entre consanguins, parents parce qu'alliés de consanguins, et alliés n'est pas conçue en terme d'oppositions mais en tant que distance progressivement hiérarchisée.

En second lieu les modalités selon lesquelles, en pratique, s'opère le partage du domaine foncier interfèrent avec la règle successorale. Un individu est en droit de partager de son vivant, entre ses héritiers naturels, ceux définis précédemment, ou de céder à un tiers contre paiement, les terres sur lesquelles il détient un plein droit de propriété. S'il ne détient qu'une part des droits fonciers, cette transaction requiert impérativement l'accord effectif de tous ceux qui se trouvent concernés. Il n'est pas possible d'en user ainsi

---

26. Pour des raisons de commodité, j'emploie ici la symbolique anglaise, à savoir : F = père, M = mère, S = Fils, D = fille, B = frère, Z = sœur, W = épouse, H = époux, C = enfants. La composition des termes s'effectue de droite à gauche, par exemple MBD = la fille du frère de la mère.

pour des tenures sur lesquelles on ne dispose que de droits résiduels ou de concessions d'usage en vertu soit de relations collatérales, soit d'une indivision foncière, soit d'un accord particulier. Les droits fonciers des femmes sont exclus de ces dispositions de transfert ; elles ne sont que les dépositaires provisoires des droits fonciers qui leur sont reconnus et qu'elles ont pour charge principale de transmettre. La segmentation du domaine foncier est toujours rapportée à la relation généalogique de *tupui* (grands-parents/petits-enfants) qui, en matière de terre, est le seul fondement généalogique justifié des droits de propriété.

La segmentation des groupes de descendance qui, en pratique, du fait de leur caractère Ego-centré, n'est pas toujours conforme au modèle attendu se répercute sur la situation foncière. L'interdépendance étroite que l'on postule entre le partage des terres et le clivage des groupes de descendance, puisqu'ils sont censés se définir l'un par l'autre, permet de spéculer sur leur plus ou moins grande concordance.

Ajoutons encore un point. Le transfert des droits fonciers qui met en jeu le groupe de descendance en ligne indifférenciée diffère de la transmission des propriétés mobilières et du produit des cultures, qui elle, opère dans les limites du groupe domestique et sous son contrôle. Du point de vue de la parenté, si les droits sur les terres sont acquis en générations alternées, les biens, dont les arbres fruitiers, se transmettent en générations successives.

Cette analyse permet d'apporter une précision importante. La propriété foncière n'est pas du strict point de vue juridique un droit individuel de propriété. L'individualisation foncière n'est que fonctionnelle ; elle opère dans le cadre d'une propriété éminente du groupe de descendance et ne se présente sous cet aspect que compte tenu de l'instabilité de ce groupement. Cet état de fait tient aux mêmes raisons que précédemment évoquées. Le territoire insulaire n'est pas plus partagé exhaustivement en unités foncières que le corps social ne l'était en clans et lignages. Cette discontinuité est fondamentale : les catégories sociales sont toujours rapportées lorsqu'on les oppose entre elles à une distinction de rang supérieur qui les englobe. C'est ainsi qu'il faut comprendre les relations foncières et territoriales dans l'enveloppe des relations entre le *vanua* et le *mot* : l'espace approprié en position centrale et l'espace non approprié, si ce n'est par les esprits, en position périphérique.

Si le système des relations foncières peut apparaître comme anormalement individualisé c'est que l'organisation sociale ne définit pas en tant que groupement permanent l'unité des descendants en filiation indifférenciée qui n'est pas conceptualisée comme groupe de descendance et ne reçoit pas de dénomination propre si ce n'est par son référent foncier, que codifie la toponymie<sup>27</sup>.

L'organisation territoriale procède directement de cette organisation foncière qui dépend exclusivement de la dynamique des groupes locaux, et inversement. Le partage des terres concorde avec les fusions et les

---

27. Cf. Codrington, 1891 : « *In the Bank's Islands... the garden grounds, are so far private property that the owner can be found for each piece ; the owner being the one who has for his life the possession of the portion of the family land which he has inherited... The children dividing it into separate lots do not in any way hold the property in common... There is no right of primogeniture. Daughters inherit of right equally with sons, but in fact they rather transmit the inheritance to their children... It is common to make arrangements by which a man's children succeed him with the consent of the heirs at law [les enfants de la sœur].* »

segmentations qui s'opèrent dans le cadre de la localité. La politique territoriale des groupes locaux, en réciprocity de perspective, est contrainte de s'exprimer par le canal d'une stratégie foncière, élément dominant des politiques sociales et matrimoniales. C'est cette interdépendance fonctionnelle entre le territoire et la tenure foncière qui rend compte de ces deux traits remarquables que sont la dislocation spatiale du parcellaire du terroir des communautés locales, et les échanges portant sur la terre, ces cessions contre monnaie entre individus où l'on a pu voir des transactions analogues à nos « ventes » de terre<sup>28</sup>.

En complément de la politique matrimoniale, de telles transactions permettent de réajuster les limites du domaine foncier en usage à celles du territoire occupé. Le relevé que j'ai effectué en 1970 du parcellaire de l'îlot de Rah à Motlav, montre de façon très claire les effets de cet ajustement, puisque sur près de deux cents parcelles aucune n'échappe, pour ainsi dire, au contrôle foncier des résidents de l'îlot, soit environ une trentaine de familles. Cette disposition facilite également la mobilité potentielle des individus et des familles ainsi que l'émergence de nouveaux groupes locaux<sup>29</sup>.

En ce qui concerne l'analyse de l'organisation sociale, ce préambule est essentiel puisqu'il pose par principe que c'est la dévolution des droits fonciers qui commande en fait l'appartenance au groupe local, à la communauté villageoise, et non l'inverse. Pour inscrire son terroir dans un ensemble territorial suffisamment homogène, préserver ainsi son unité et garantir les conditions minimales de sécurité compatibles avec une mise en exploitation, la communauté locale est contrainte de maîtriser sa politique foncière à travers ses stratégies matrimoniales. Vu le contexte d'insécurité permanente, cette obligation qui commande la dynamique sociale était certes, autrefois, plus impérative qu'aujourd'hui, rendant plus rigide l'organisation matrimoniale et résidentielle. Elle continue néanmoins à sous-tendre la réalité contemporaine même si les considérations relatives à la « rente foncière » naissante prennent le pas sur les problèmes de sécurité et d'intégrité.

L'organisation résidentielle se fonde de façon similaire sur la tenure foncière. Elle fait apparaître trois niveaux spécifiques de la localité : le village, le hameau et/ou quartier, la maison. La coexistence de plusieurs maisons sur une même parcelle foncière dénommée forme un hameau ou un quartier de village, le rattachement des maisons et des hameaux au même *gamal* forme le village. Signalons que le hameau n'est pas un relais fonctionnellement nécessaire, certains villages ne sont que la réunion de maisons indépendantes.

La maison est la pierre angulaire de cette organisation. Dans le champ des rapports de localité elle se définit par son identité foncière, par la reconnaissance des droits fonciers de la « famille » qui la compose sur la parcelle où elle est érigée. Sur ce seul plan la maisonnée est un groupe local autonome : chaque maison coïncide avec une parcelle délimitée et

---

28. Cf. Codrington, 1891 : « *Before the coming of Europeans the sale of land was not unknown though certainly not common... In a true sale the consent of all who have an interest in the property must be had, and the exact boundary of each parcel of land defined : then the value of each piece and of each fruit-tree has to be ascertained, and the claim of every single individual discussed and satisfied.* »

29. Le village de Qaňlap à Vanua-lava fournit un exemple contemporain de cette dynamique qui sera évoquée plus loin.

dénommée. Il arrive, c'est d'ailleurs le cas le plus général, que deux ou plusieurs maisons se regroupent sur une même parcelle. Les occupants mettent alors souvent en commun tout ou partie de leurs aménagements domestiques : cuisine, puits, séchoir à copra... Ils font preuve d'une solidarité particulière : assistance mutuelle dans la vie quotidienne, exécution commune des tâches domestiques, commensalité... Cette unité souvent instable constitue le hameau, autre forme locale du groupe domestique. Sa taille ne dépasse guère deux ou trois maisons sans qu'intervienne une segmentation foncière répercutée aux plans local et social. Rapporté au village, le hameau se situe sur un même plan que la maison proprement dite, celui de l'indivision foncière. Le rattachement des maisons et des hameaux à un même *gamal* qui constitue le village, exprime sur le plan local les liens communautaires qui existent entre familles résidentes. Ils peuvent être le fait aussi bien du voisinage, que de la parenté, que du pouvoir d'attraction d'un *tavusmele*.

Les rapports d'inclusion entre maisons, hameaux, villages sont peu stables. Si les cadres locaux du système foncier sont rigides, les règles qui y répartissent les individus font preuve d'une grande plasticité. On constate dans ces sociétés du nord des îles Banks une forte propension à la mobilité des individus et des familles qui n'est pas récente, ainsi qu'en attestent les généalogies. Elle est autorisée par l'éclatement de la tenure foncière et favorisée par la forte autonomie des unités domestiques.

### III - L'ORGANISATION SOCIALE DES GROUPES LOCAUX

A cette organisation locale correspond une morphologie sociale commandée par la parenté. La correspondance entre ces deux plans est établie par le biais de la Théorie du *nevep*, du modèle d'organisation dualiste qui se fonde sur le processus de formation des groupes locaux en groupes de parenté.

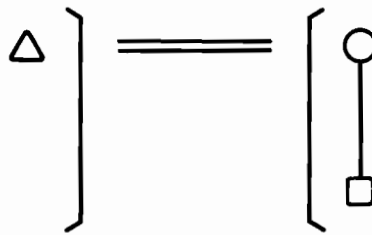
La maison est la forme locale de la famille conjugale qui est le noyau de l'unité domestique. Elle comprend un homme, sa femme et ses enfants non mariés. Dans le cas d'une cellule familiale polygamique - ce qui aujourd'hui n'existe plus - chaque femme dispose en principe de sa propre maison où elle habite avec ses enfants, hormis les garçons initiés au *suqe* qui logent habituellement dans le *gamal*. Les informateurs signalent également un autre arrangement : chacune des femmes dispose d'un espace qui lui est attribué dans une maison commune.

Le mariage des enfants entraîne impérativement leur séparation résidentielle d'avec leur famille d'origine et la construction d'une nouvelle maison, le plus souvent érigée sur un nouvel emplacement. Cette segmentation des unités familiales est rigoureuse. Elle se traduit par une tendance néolocale dominante du choix résidentiel, optionnel par ailleurs.

Il arrive que, en fonction de son développement, la composition du groupe domestique diverge momentanément de ce modèle familial. Certains individus, célibataires, veufs, parents, étrangers... peuvent se trouver provisoirement rattachés à une famille conjugale en attendant de se réintégrer dans une structure similaire. On recense aussi des maisons

construites et occupées par des célibataires qui acquièrent ainsi, par anticipation, un statut d'homme adulte et une place correspondante dans la communauté des hommes du village. C'est aussi le cas pour certains vieillards qui s'adjoignent un ou plusieurs « petits-enfants » sur la base d'une relation d'adoption réelle ou fictive pour les assister économiquement en contrepartie d'une dotation foncière.

En tant que groupe local et de parenté, la maisonnée est conçue comme résultant du mariage qui lui donne naissance. C'est un groupe exogame que la filiation matrilineaire partage en « deux côtés » : *tavala im̃a / tavala im̃a*. A la solidarité matrilineaire fait contreponds l'autorité paternelle.



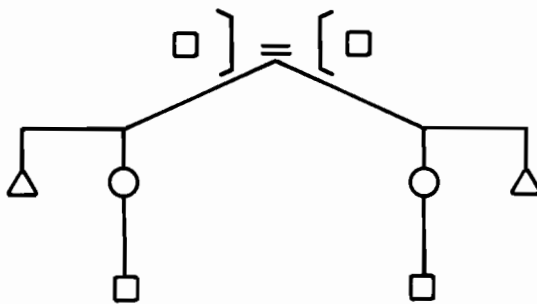
La maisonnée - (Fig. 18)

Le hameau, qui sur le plan local se définissait par son autonomie foncière, se distingue du village, sur le plan de la parenté, par son exogamie. Il constitue un groupe local de parenté exogame bien que de ce point de vue sa composition soit variable, reflet des liens généalogiques existant entre les maisonnées qui le composent.

Le processus de formation du hameau en prise directe sur la logique du système foncier, rend compte de cette variabilité formelle. Le hameau est la localisation d'une partie du groupe de descendance non unilinéaire et non dénommé évoqué précédemment, en vertu de quoi il constitue un groupe local de descendance exogame qui peut, par analogie, évoquer un patrilignage, un matrilignage ou un lignage cognatique<sup>30</sup>.

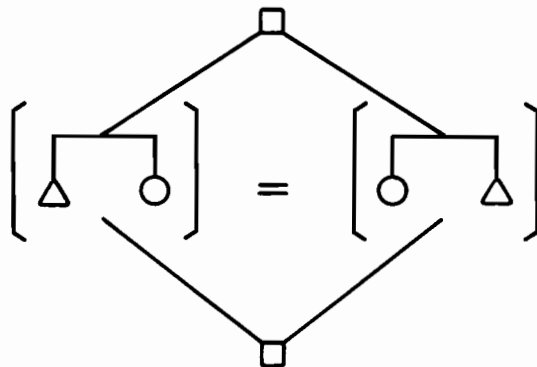
Le hameau en tant qu'il constitue un groupe de parenté est également conceptualisé comme le produit de l'alliance de mariage. Il constitue lui-même une « maison » que la filiation matrilineaire sépare également en deux côtés : *tavala im̃a / tavala im̃a*, un groupe de parenté partagé en « parents » et « alliés. »

30. Cf. le document : Organisation du hameau en groupe de parenté, ainsi que les exemples concrets apportés pour les villages de Lotawan et de Gnerenigmen.



Le hameau - (Fig. 19)

Le village, outre sa nature de communauté politique, constitue aussi un groupement structuré par la parenté. Il se distingue du hameau essentiellement sous le rapport de l'endogamie et de l'exogamie qui fait pendant à son hétérogénéité foncière. Non seulement le village ne constitue pas une unité exogame mais à l'inverse, il tend vers l'endogamie de localité maximale compatible avec les prohibitions et les prescriptions de mariage. Partagé lui aussi en deux côtés d'une « maison », en deux *veve* non dénommées, *tavala gamal / tavala gamal*, assimilés à des groupes de germains, *sogoi*, le village est le produit d'une alliance de mariage répétée entre les deux moitiés. C'est en ce sens qu'il constitue un groupe de parenté où les consanguins par unification sont distingués des consanguins par alliance, en tant que « parents » ou « alliés » d'Ego. Ce même clivage opère aussi une coupure de la parenté en générations puisqu'il oppose, sous le même rapport, Ego à son « père » et à son « fils ». L'unité et la continuité du village, dans la mesure où il forme selon cette ordonnance un groupe de parenté, sont assumées par l'identification absolue des « grands-parents » et des « petits-enfants » sous le terme de *tupui*<sup>31</sup>.



Le village - (Fig. 20)

31. Cf. Codrington, 1891 : « Take the present generation, tarangiu, of young married men and women ; they are brothers and sisters ; the generation above them are their fathers and mothers ; the generation below them are their children ; the generation below that will be their grandchildren, to whom again all who come before their parents are grandparents and ancestors. »

Cette organisation sociale du village, en regard de la parenté, coïncide avec une situation limite d'endogamie locale qui permet d'atteindre le degré maximal de solidarité interne et d'intégration sociale. Cependant, un village ne peut se perpétuer selon ce mode d'organisation, qu'en s'ouvrant vers des communautés similaires. L'endogamie idéale qui fait du village une unité de parenté se suffisant à elle-même qui, remarquons-le, correspond d'un point de vue formel au groupe de descendance non unilinéaire exogame précédemment évoqué, contient en elle-même sa propre négation : la nécessité impérieuse d'élargir l'aire des échanges matrimoniaux.

C'est sur cette alternance de la politique matrimoniale rapportée à la localité, cet équilibre entre endogamie et exogamie, que reposent les conditions de la reproduction sociale de la communauté résidentielle en conformité avec son modèle d'organisation. Nous montrerons en quoi elle implique des cycles d'échanges matrimoniaux qui intègrent au-delà du cadre local l'ensemble des villages et justifient ainsi la fiction d'une société de parents qui englobe, à la limite, tous les groupes de l'archipel. Qu'il n'y ait là qu'une fiction tient au fait que c'est l'alliance de mariage effective qui engendre la parenté et non l'inverse. Il faut prendre acte de ce renversement de point de vue qui, ainsi que le souligne Needham, permet seul d'échapper au dilemme que pose le choix du conjoint<sup>32</sup>.

#### IV – LE PROCESSUS DE FORMATION DES GROUPES LOCAUX EN FONCTION DE LA PARENTÉ

Le groupe local de résidence se construit dans un premier temps autour d'une unité domestique, produit de l'alliance de mariage entre deux groupes exogames de descendance, et dont l'implantation locale nouvelle traduit l'autonomie foncière par rapport aux groupes d'origine.

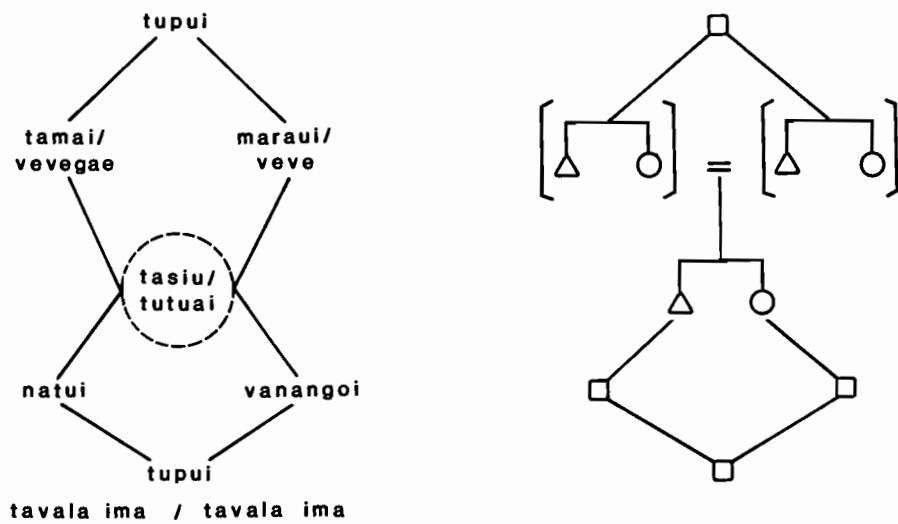
Le processus de formation d'un nouveau groupement résidentiel est induit par le développement de cette unité domestique<sup>33</sup>.

A partir de la famille conjugale d'origine, se forme un groupe de descendance non unilinéaire exogame, par l'établissement de relations matrimoniales avec des groupes extérieurs, qui peuvent ou non être les groupes dont est issue la famille conjugale elle-même. A ce stade, chaque individu détient, au moins sur le plan théorique, des droits fonciers équivalents. Ce groupe local constitue une « maison », *tano imā*, que la filiation matrilineaire partage en deux *veve* (du verbe *veveg* : distinguer, diviser) les deux côtés de la maison, chacune étant partie d'un tout, *tavale*, que la parenté à son tour segmente en trois générations.

---

32. Cf. la controverse entre Needham et Keesing évoquée précédemment.

33. Cf. le document : Développement du groupe domestique et formation des groupes locaux.



Organisation par la parenté du groupe de descendance - (Fig. 21)

Le stade suivant de développement conduit, par scissiparité, à la reproduction dédoublée de ce groupe de descendance, rendue effective par la rupture concomittante qui intervient, d'une part sur le plan foncier, d'autre part sur le plan matrimonial. En effet, les droits fonciers se transmettent des grands-parents aux petits-enfants dans les deux lignes et l'exogamie parentale se limite au deuxième degré de collatéralité. Chacun de ces deux groupes constitue une nouvelle « maison » partagée en deux moitiés. Le processus même de formation permet en principe d'identifier deux à deux les moitiés, de superposer l'une à l'autre les maisons. En fait, cette fusion sera fonction des mariages ultérieurs, de leurs orientations.

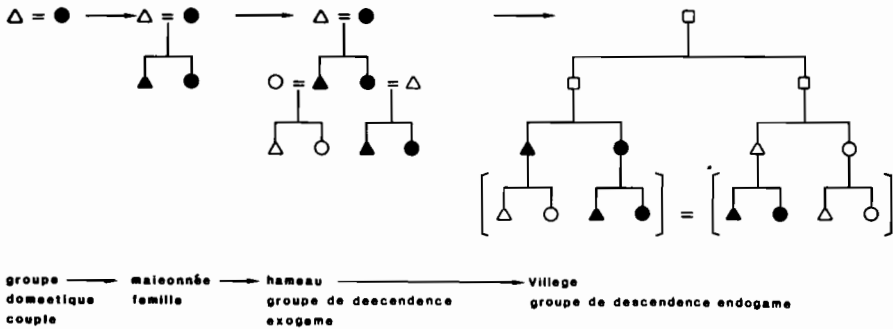
Le dernier stade de formation résulte du mariage entre ces deux nouvelles « maisons » qui fait de la communauté résidentielle, considérée sous l'angle de la parenté, le produit de l'alliance de mariage entre deux groupes de « germains », résultant de l'intermariage entre deux groupes de descendance non unilinéaires exogames apparentés, d'une profondeur généalogique de deux générations. Ce procès de formation équivaut, quant aux structures de parenté au mariage systématique avec la MMBDD et/ou MFZDD dans le cadre d'un échange restreint, réciproque et symétrique entre descendants de frère et sœur.

Cette structure s'apparente, quant à ses propriétés, à une formule développée et stabilisée du « mariage patrilatéral »<sup>34</sup>. L'on dit aux îles Banks que « l'on se marie dans la maison du père », ce qui laisserait entendre l'existence de cycles courts de réciprocity. Le mariage avec la FZD, en principe prohibé, est cependant attesté dans les généalogies, notamment dans un contexte de déséquilibre démographique, et les informateurs le considèrent comme une forme limite, bien qu'incorrecte, de leur système matrimonial<sup>35</sup>.

34. Cf. Lévi-Strauss, 1949 ; Lane, 1958 et 1960 ; Needham, 1958 et 1960.

35. Cf. Codrington, 1891 : « *It is into the father's house that the young bridegroom takes his wife if he has not one ready of his own.* »





**Développement du groupe domestique  
et formation des groupes locaux - (Fig. 22)**

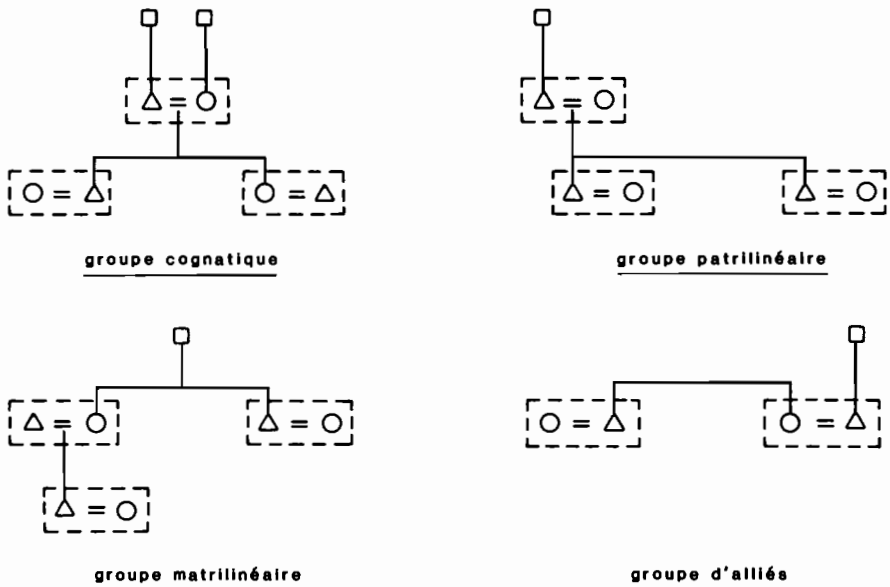
Ce processus de formation des groupements résidentiels que je viens de décrire est à l'évidence une abstraction de processus empiriques plus diversifiés. Il en est le dénominateur commun et permet d'en comprendre la logique. En pratique, il se complique du fait de considérations démographiques et politiques qui s'interposent à la logique du développement du groupe domestique de production en groupe de parenté organisé par l'alliance de mariage. Il faut en particulier tenir compte du pouvoir d'attraction du groupe local en cours de formation sur des individus appartenant à des communautés voisines. Cette attraction peut être consécutive à des relations de parenté antérieures proches ou lointaines qui permettent à ces individus leur rattachement au couple fondateur, ou due au rayonnement politique du leader du groupe local, indépendamment de tout lien de parenté. L'histoire généalogique montre d'ailleurs que les nouveaux *gamal*, les nouvelles communautés villageoises, sont toujours le résultat de l'action concertée d'individus disposant à la fois d'un grand prestige personnel et d'appuis sur le plan de la parenté. Soulignons aussi que le mariage implique des prestations économiques importantes dont le contrôle est une condition indispensable à la maîtrise de la bonne orientation des échanges matrimoniaux.

Il me faut encore revenir et insister sur l'interaction entre parenté et localité, sur la corrélation étroite entre le processus de formation des groupements résidentiels aux différents niveaux de la localité et les aspects morphologiques de l'organisation sociale. A chaque stade du développement du groupe domestique, correspond sur le plan de la localité un type de groupement identifié dont il constitue la modalité essentielle d'organisation. Ainsi la maisonnée analogue à la famille conjugale, s'identifie aisément au premier stade. L'organisation du hameau (et/ou quartier) renvoie elle au deuxième stade, ce qui rend plus explicite sa diversité formelle en tant que groupement de parenté. Comparable par analogie avec les sociétés lignagères tantôt à un groupe de descendance cognatique, tantôt à un patrilignage, tantôt à un matrilignage, il peut aussi s'articuler sur un simple chaînon matrimonial, une relation entre beaux-frères<sup>36</sup>. On observe dans l'aire plus au

36. Cf. le document : Organisation du hameau en groupe de parenté.

sud, à dominance patrilinéaire, une situation de fait similaire à celle décrite ici<sup>37</sup>.

A ce stade, le groupe local ne constitue pas, sauf exception, un groupement résidentiel politiquement indépendant et autonome, une communauté identifiée par son *gamal*, un village. C'est seulement au dernier stade que le groupe local atteint les conditions de son autonomie, c'est-à-dire qu'il peut se reproduire en tant que tel sur le plan social comme territorial. Cette mutation du hameau en village est consécutive à la possibilité d'une relation matrimoniale d'endogamie locale qui permet au groupe de se perpétuer tout en maintenant et renforçant son unité territoriale. Dans ce cas les conjoints appartiennent au même groupe local, disposent de droits fonciers sur des tenures adjacentes et selon l'expression consacrée : « se marient dans la terre », ce qui entraîne la fusion ultérieure des droits fonciers individuels comme expression d'une domination territoriale. Pour ne pas enfreindre les prohibitions d'inceste, un homme dans ce cas ne peut qu'épouser une femme en position de MMBDD (et/ou MFZDD qui est généalogiquement la forme la plus attestée). Les mariages avec FFZSD et FMBSD sont des formes symétriques des précédentes, également possibles mais qui nécessairement entraînent l'intermariage entre deux groupes locaux. La prescription de classe matrimoniale (se marier dans la moitié alterne) positive lorsqu'on la rapporte au cadre local, donne effet à une prescription négative implicite de la relation généalogique entre les conjoints<sup>38</sup>.

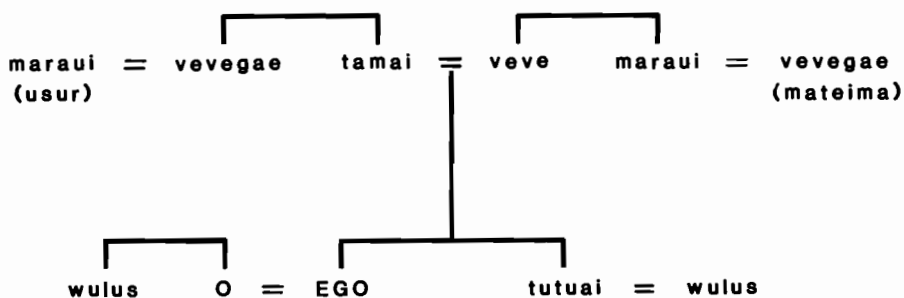


**Organisation du hameau en groupe de parenté - (Fig. 23)**

37. Cf. Allen, 1967 et 1969.

38. Cf. Allen, 1964 : « The marriage rule is simple and like that of east Aoba. A man may marry any tupuok of the opposite moiety, which necessary includes. MMBDD/ et MFSDDD/ . »

Dans ce processus de formation des groupes locaux l'accent est mis sur une reconnaissance de la continuité de l'alliance de mariage qui assure la possibilité et la réciprocité des échanges, au détriment de la filiation qui n'opère, dans cette structure d'organisation, qu'au travers de groupements déjà constitués. Dans la terminologie, ce caractère est nettement affirmé.

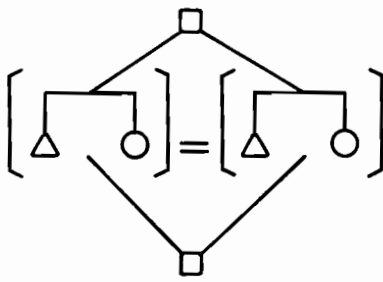


La réciprocité des échanges matrimoniaux reflétée par la terminologie de parenté - (Fig. 24)

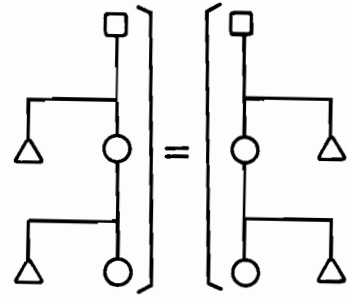
C'est cette reconduction de l'alliance de mariage et non la qualité de membre d'un groupe de parenté défini qui conditionne l'appartenance individuelle à tel ou tel segment local d'une lignée matrilineaire, à l'une ou l'autre des moitiés et le destin matrimonial qui en résulte. Si comme on a pu le suggérer et comme cela semble être le cas pour le Nord Pentecôte, nous étions en présence d'une organisation segmentaire, en phratries, clans et lignages, c'est la relation inverse qui serait effective dans le processus de formation des groupes sociaux ; auquel cas les groupements fonctionnels de parenté seraient selon toute vraisemblance (comme à Pentecôte) dénommés ou qualifiés symboliquement. De même les grands-parents seraient distingués en quelque façon comme dans l'est d'Aoba par exemple<sup>39</sup>.

On peut résumer schématiquement la distinction que j'utilise ici, qui oppose un mode matrimonial d'organisation du groupement des descendants à un mode lignager.

39. Cf. Allen, 1964 : « In east Aoba, north Raga and south Meawo, there are also a large number of dispersed matri-clans... On Mota Island, as in the rest of the Banks group there are smaller named divisions... more closely correlated with named localities... They are not dispersed exogamous matrilineal clans such as are found further south. »  
*Unlike the east Aoba the Vanua-lava permit and approve of sister-exchange marriage... I could find no evidence that the Vanua-lava make a terminological distinction between tupuok/mota : tupui / of the same and opposite moiety. »*



alliance > filiation



filiation > alliance

Organisation matrimoniale et organisation lignagère - (Fig. 25)

Sur un plan plus général, cette analyse devrait conduire à distinguer une organisation hiérarchique (à structure concentrique) d'une organisation segmentaire - lignagère (à structure diamétrale), si tant est que l'on puisse les mettre en relation avec une disparité équivalente ou symétrique de l'organisation du mode de production<sup>40</sup>. Il va sans dire que distinguer n'est pas nécessairement opposer et que dans certaines circonstances, compte tenu de son instabilité constitutive, un tel système social pourrait bien, sous l'action conjuguée de divers facteurs de développement, aboutir à un renversement radical de perspective. Peut-être conviendrait-il mieux de le considérer comme le chaînon intermédiaire d'un schéma d'évolution de certains systèmes sociaux.

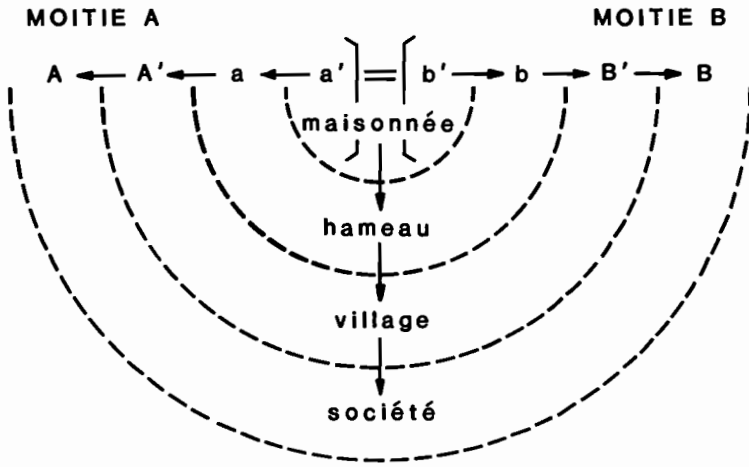
C'est le champ des relations sociales délimitées par cette dynamique constitutive des groupements résidentiels qui sert d'univers de référence à la terminologie de parenté. L'intégration dans la terminologie de parenté d'un individu généalogiquement éloigné, voire étranger, *salavano*<sup>41</sup>, s'effectue par référence à l'alliance de mariage ou par une « parenté » avec le lieu. Dans le champ sémantique de la parenté, l'individu se voit identifié au statut que lui confère par analogie sa situation ou sa position matrimoniale par rapport à la communauté ou à un Ego. C'est sur la base d'une similitude de position dans le cadre local que s'effectue l'incorporation des parents éloignés et non pas en vertu du principe d'une identification lignagère des germains comme ce pourrait être le cas plus au sud<sup>42</sup>, encore que Deacon ait pu noter pour Malekula l'ambiguïté des « chemins » qui au Vanuatu servent à retracer les relations généalogiques entre individus<sup>43</sup>.

40. Cf. le document : Organisation hiérarchique et organisation segmentaire.

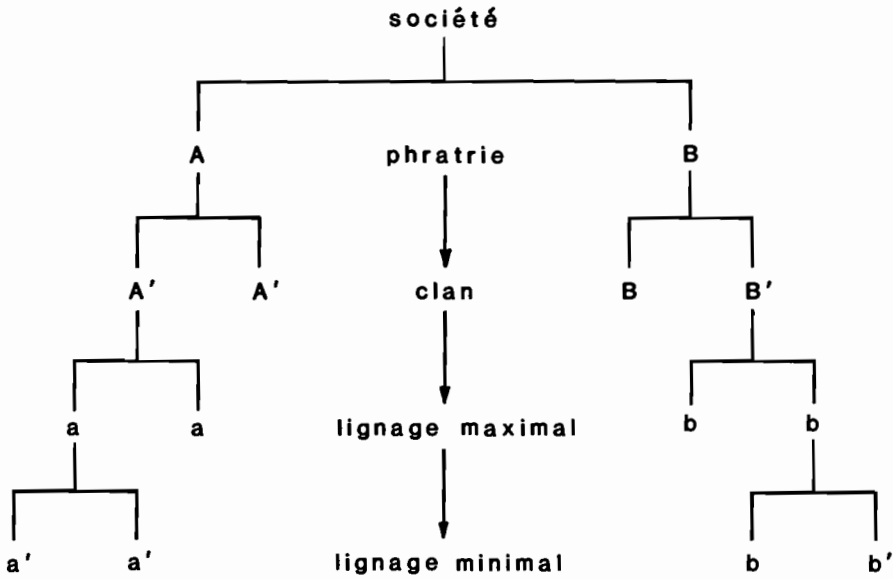
41. Littéralement : « Chemin aller/venir ».

42. Cf. Allen, 1964.

43. Cf. Deacon, 1934 : « From this we can see that two individuals may trace their relationship to each other along different paths, and that the selection of the path depends very largely on the history of each person concerned. »



organisation hiérarchique



organisation segmentaire

Organisation hiérarchique et organisation segmentaire - (Fig. 26)

Les fluctuations de la politique matrimoniale, l'alternance entre endogamie et exogamie et la régulation empirique qui en résulte sont en phase avec le processus de formation mais aussi de fission, qui se renouvelle continuellement au sein des villages. Le graphe des échanges matrimoniaux entre les communautés locales de Vanua-lava en offre un exemple révélateur<sup>44</sup>. Nécessairement exogame quant à la localité dans un premier temps, la politique matrimoniale tend vers l'endogamie totale qui trouve ultérieurement ses limites dans l'exogamie de parenté en vertu d'un processus inéluctable, inverse du précédent, qui dans le cadre de l'endogamie de localité, transforme les « alliés » en « parents ». Pour rester en équilibre et se perpétuer tout en maintenant une organisation parentale en conformité avec le modèle dualiste, le groupe local est condamné, en tant qu'unité sociale et territoriale, à un équilibre conjoncturel entre deux politiques matrimoniales divergentes et complémentaires, tout comme en tant que communauté politique il se doit de mettre en œuvre les stratégies correspondantes ; renforcer par la « parenté » les solidarités internes de la communauté, élargir par le « mariage » ses alliances extérieures, ses possibilités de communication, sa sécurité. C'est bien cet état de fait que traduit le discours des informateurs quand ils émettent l'opinion que se « bien marier c'est se marier dans la terre ou se marier outre-mer ». *Inf. G.* C'est sans doute aussi par rapport à ces contingences qu'il faut évaluer le pouvoir discrétionnaire que détient la FZ de disposer du destin matrimonial d'Ego. Les intérêts du groupe local priment sur ceux de la lignée matrilineaire. Antérieurement à la christianisation les mariages étaient toujours « arrangés » par les familles des conjoints, parfois même dès la naissance.

## V – LE DUALISME MATRIMONIAL DE LA THÉORIE SOCIALE DU NEVEP

L'organisation des groupes locaux et/ou de parenté se conçoit ici par référence à un modèle homogène simple, celui qu'offre à l'expérience l'organisation d'une « maisonnée », unie par l'alliance de mariage qui la constitue, et partagée en deux « côtés », en deux *veve*, par l'unifiliation matrilineaire. L'extrapolation de ce schéma à tous les groupements constitués, dans un premier temps, puis à toutes modalités de relations sociales d'ordre morphologique, forme ce que j'ai convenu d'appeler : la Théorie sociale du *nevep*, en ce sens qu'il s'agit plus d'un principe d'interprétation de l'organisation sociale que d'un agencement normatif des relations sociales qui la constituent.

J'ai été amené, à plusieurs reprises, à évoquer la conception de ce modèle structural qui se fonde sur deux idées essentielles :

– L'unité composite de l'espace social de la maisonnée qui s'appuie sur l'opposition complémentaire des sexes, la prééminence de l'alliance de mariage, l'unifiliation matrilineaire, la hiérarchie des fonctions, et dont

---

44. Cf. le document : Relations matrimoniales entre les villages de Vanua-lava.

l'autonomie économique et foncière fait du groupe domestique de production le pivot de l'organisation sociale.

– L'identité de structure qui est postulée entre toutes les formes de groupements quelles que soient par ailleurs leurs extensions, leurs compositions et leurs modalités d'existence, et qui, nous l'avons vu, ressort des propriétés d'un dualisme concentrique<sup>45</sup>.

L'unité composite de la maisonnée et le dualisme qui l'organise sont étendus à la composition des groupements fondés sur la localité, qui se voient ainsi eux-mêmes assimilés à des « maisons » partagées en deux « côtés » par l'alliance de mariage et l'unifiliation matrilinéaire. Chacun des deux côtés de la maison ; *tavala imā/tavala imā*<sup>46</sup> est la partie, *takelei*, d'une totalité indissociable qui n'existe que de l'opposition complémentaire nécessaire entre les *sogoi* « les membres d'Ego », les *tur ga puto* « ceux vraiment d'un même nombril », et les *tavala imā* « l'autre côté de la maison »<sup>47</sup>. Cette totalité qu'est la « maison » ainsi conçue constitue aussi la parenté, les *tanun lalagi*, « les gens liés », distingués par rapport à Ego en consanguins par filiation, *sogoi*, et consanguins par mariage, *tavala imā*. L'alliance et la filiation sont désignées par le même concept, *lalagi* « ce qui est lié ». Les alliés des parents d'Ego sont alors dits *ape mateima* « ceux qui se tiennent à la porte de la maison. »<sup>48</sup>

L'unité des groupements, comme celle de la parenté, est conçue comme résultant de l'alliance de mariage perpétuée entre deux groupes de germains en filiation matrilinéaire, *tasiu*, qui crée la « maison » et par ce biais la parenté elle-même.

L'univers de parenté, que ce soient les relations de consanguinité et de mariage elles-mêmes ou leurs désignations dans une nomenclature de parenté, est conçu selon le même modèle d'organisation. Cette nomenclature de type classificatoire a une organisation Ego-centrée qui fait une distinction entre la terminologie de la consanguinité et celle de l'alliance. Les parents par consanguinité – on reconnaît ici la filiation par le père comme par la mère – sont partagés en *sogoi* et *tavala imā* selon que la filiation est établie directement en ligne matrilinéaire ou indirectement par le biais d'un mariage. La parenté se partage ainsi en deux moitiés, tout du moins en ce qui concerne les générations  $G + 1$ ,  $O$ ,  $G - 1$ , les seules pour lesquelles soit effectivement opératoire et pertinente une telle distinction, puisque la catégorie *tupui*

---

45. Du point de vue de la parenté cette identité de structure s'appuie sur une double équation : l'équivalence d'Ego avec ses grands-parents d'une part, son oncle maternel et son neveu utérin d'autre part. Cette identification est modulée par une notion de rang relatif, exprimée ici sous le rapport aîné/cadet. Cette relation renforce en fait l'identification structurale puisqu'elle est conçue non comme une opposition mais comme une continuité, un « chemin à parcourir », qui est le « remboursement d'une dette envers les ancêtres ». On retrouve sur ce plan des notions parallèles à celles que véhicule la hiérarchie des grades.

46. On dira aussi bien dans le même ordre d'idée : *tavala gamal* ou *tavala vanua*.

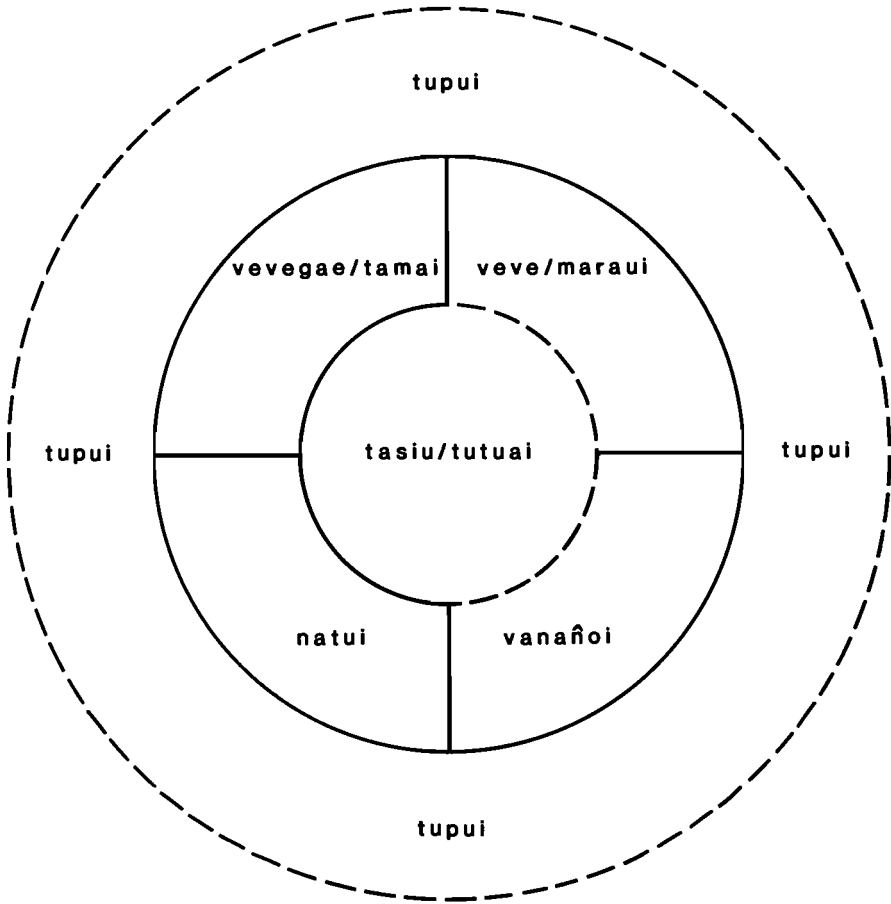
47. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

48. Cf. Codrington, 1891 : « *In neither of the Bank's Islands... is there a name to distinguish the division or kindred ; nor is there any badge or emblem belonging to either, in their small communities every neighbour is well known. Each of the divisions is in Mota called a veve... Those who are of one veve are said to be tavala ima to the others, that is « of the other side of the house ». A woman who marries does not come over to her husband's side of the house ; she is said to be ape mateima, « at the door », the doors being at the ends of the native houses ; nor does the husband go over the wife's side ; the children belong to the mother's side. All of the same « side of the house » are sogoi to one another... There is no account seriously given of the origin of the two divisions in the Bank's Islands. »*

comprend des parents qui logiquement appartiennent, tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces deux moitiés. Le système des catégories de parenté, si on cherche à les définir les unes par rapport aux autres, a pour référence, dans ce cas, le groupe exogame de descendance non unilinéaire dont j'ai souligné l'unité et l'importance, notamment au plan foncier. Si on laisse provisoirement de côté le problème posé par l'extension éventuelle des termes primaires de parenté à la catégorie des « parents » généalogiquement éloignés, l'univers de référence de la terminologie de parenté doit être limité à ce groupe Ego-centré, dont les contours dessinent le cercle de l'exogamie parentale, qui se limite à cinq générations de profondeur et à deux degrés de collatéralité et qui est construit autour d'un mariage réciproque et symétrique selon le modèle dit par « échange de sœurs ». C'est en fonction de la nature des relations entre les individus au sein de ce groupe, et seulement par rapport à elles, que s'ordonnent, les unes par rapport aux autres, les diverses catégories de parenté, qui peuvent avoir cependant, en vertu d'un raisonnement analogique, une compréhension plus large sur le seul plan généalogique. En ce sens, le champ d'application de la terminologie de parenté ne coïncide pas nécessairement avec le champ des relations sociales dont les rapports définissent de façon nécessaire et suffisante la structure propre. C'est le cas ici, où la structure de parenté se définit par opposition à une catégorie zéro implicite, celle des non-parents, tout en visant à l'extension illimitée de son champ d'application. On notera à ce propos dans la terminologie de Mota, mais aussi à Motlav et Vanua-Lava, l'indétermination remarquable des termes qu'il convient d'utiliser pour désigner les « parents à la porte de la maison. »

Les catégories de la parenté se distribuent selon un modèle concentrique autour d'un couple de germains. On peut en donner la représentation suivante dont la structure fonde la Théorie sociale du *nevep*.

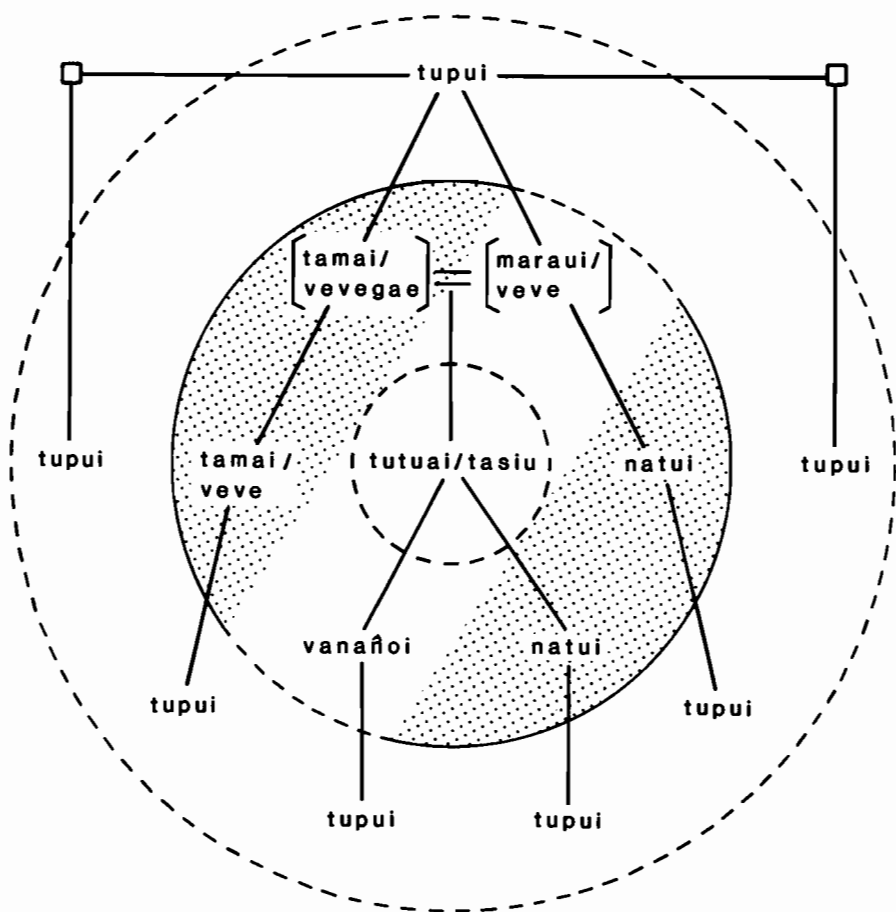




**Organisation des catégories de parenté - (Fig. 27)**

Le cercle extérieur en pointillés matérialise la limite conceptuelle de la parenté et l'opposition de principe : parent/non-parent. Le cercle médian est celui de l'exogamie parentale. L'axe horizontal est celui qui signifie l'opposition de génération alors que l'axe vertical indique l'opposition dualiste.

On peut éclairer ce paradigme par une représentation généalogique partielle qui met en relief la concordance entre l'axe de la génération et celui de la collatéralité en fonction de l'alliance de mariage qui est au centre du développement de cette architecture.



Représentation généalogique du système des catégories de parenté - (Fig. 28)

L'axe du dualisme, en position oblique, opère dans cette représentation une tripartition, en raison du caractère concentrique et Ego-centré du modèle.

On aura remarqué, dans ces diagrammes, le rôle essentiel joué par la catégorie *tupui* qui ne manque pas de faire penser à celui joué aux îles Trobriand par la catégorie *tabu*<sup>49</sup>. C'est cet effet caractéristique de fermeture du système terminologique – dont j'ai essayé de trouver les raisons dans les principes mêmes de l'organisation sociale – qui contrarie le développement

49. Cf. Leach, 1969.

de ces systèmes selon une forme plus classique, celle des systèmes dits Crow-Omaha, auxquels ils s'apparentent formellement. La catégorie *tupui*, en identifiant sous le même denotata les grands-parents et les petits-enfants, opère la clôture du système dans l'axe de la génération. Ego, identifié à la fois à ses grands-parents et à ses petits-enfants, est distingué de ses parents et de ses enfants, selon un principe d'identification des parents en générations alternées. C'est une distinction similaire qui opère dans l'axe horizontal de la collatéralité, dont les degrés sont, de façon symétrique, exprimés en termes de génération. La catégorie *tupui* est une catégorie qui englobe toute la parenté. Elle en est l'enveloppe, non seulement parce qu'elle fait de la parenté un système clos sur lui-même, mais parce qu'elle abolit toutes les distinctions qui structurent le champ de la parenté et ce faisant les contient toutes. De par sa nature et sa position, cette catégorie permet d'intégrer les parents éloignés dans la nomenclature des parents proches, par rapport à Ego, en fonction d'une similitude de statut ou de position généalogique, en tenant compte des glissements et des ajustements, qui sont fonction de la prééminence accordée au mariage sur la filiation.

Les connotations de cette identité grands-parents/petits-enfants se fondent sur l'analyse que j'ai donnée, au chapitre 2, de la conception de l'univers, des rapports entre les hommes et les ancêtres, et sur l'idée d'une similitude de destin matrimonial. La continuité de l'alliance de mariage se perpétue à travers cette identité. En effet, le mariage idéal, réciproque et symétrique, tel que les équations terminologiques en traduisent l'évidence, ne peut être reconduit qu'à la deuxième génération descendante, c'est-à-dire en générations alternées, puisque le mariage (h.p.) avec l'une ou l'autre des cousines se trouve interdit. Elles sont classées soit comme « sœur », pour les cousines parallèles, soit comme « mère » ou « fille » pour les cousines croisées.

La reproduction identique de la structure dualiste du groupe, conformément à cette Théorie sociale du *nevep* qui considère les alliés comme des « parents » appartenant à l'autre côté de la maison n'est possible que par l'alternance concommittante d'une forme endogame et d'une forme exogame du mariage, qui situe le conjoint potentiel « à la limite de la parenté », dans la catégorie *tupui* justement. Limite de l'exogamie de parenté, cette catégorie *tupui* qui se situe à la fois dans et hors de la parenté, est aussi la catégorie du conjoint implicitement prescrit par la reproduction du système social. Ce pourra être, (h.p.), une femme en position de MMBDD et/ou MFZDD (ou l'une ou l'autre forme symétrique) selon le développement du cycle des échanges qui fondent la régulation matrimoniale.

La terminologie de l'alliance définie par rapport à Ego, se trouve à la fois distinguée de celle de la consanguinité par les termes de référence qu'elle utilise et identifiée à cette dernière quant à la nature de la parenté qu'elle implique. Les alliés sont des parents de « l'autre côté de la maison. »<sup>50</sup>

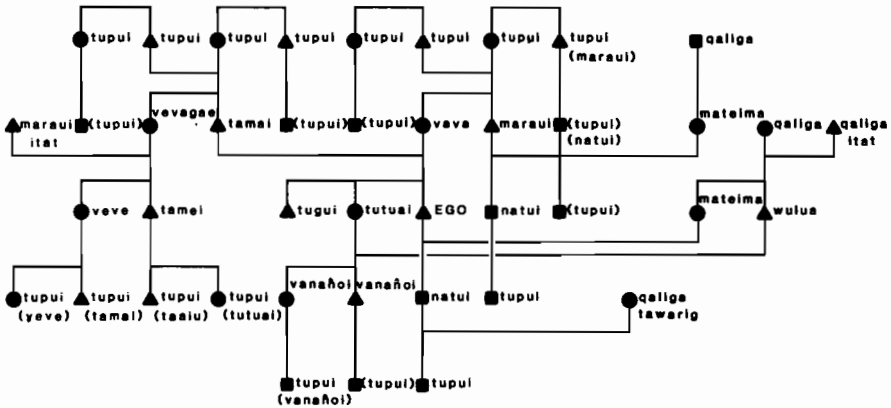
---

50. Cf. Needham, 1960 : « *With these observations, the terminology may be consistently ordered as in a two-section system, i.e. in the three middle generation no term is shared by natal members of both sections. The separate terms for certain affines diverge from the Dravidian type of two-section terminology, but are not exceptionable... These separate denotations do however mean, unfortunately, that the usual genealogical specifications diagnostic of the form of marriage in a prescriptive alliance system are absent.* »

## VI – LA NOMENCLATURE DE PARENTÉ

### I. LES TERMES ET LEURS CONNOTATIONS

Les termes en langue de Mota sont cités sous leur forme lexicale, conformément aux travaux antérieurs de Codrington et de Rivers ; et tels qu'ils figurent au dictionnaire de la langue de Mota, et non sous la forme possessive, marquée par le suffixe -k, qu'utilisent en général les informateurs en réponse au questionnaire généalogique utilisé pour l'enquête. J'ai aussi noté entre parenthèses les formes interchangeable qui constituent des variantes courantes. On trouvera également entre parenthèses dans l'énumération ci-dessous des désignations généalogiques inhabituelles mais que certains considèrent, à la réflexion, comme « correctes », en fonction du contexte et du point de vue. Ces acceptions correspondent assez bien à notre description de « parents en position de... »<sup>51</sup>.



Terminologie de parenté de Mota - (Fig. 29)

- 1 - *tupui (pupua)* : FF - FM - MF - MM  
 SS - SD - DS - DD  
 ZCC - MBCC - FZCC  
 MMB - FMB - MFZ - FFZ  
 (MMBC) - (MFZC) - (FFZC) - (FMBC)  
 (MMBCC) - (MFZCC) - (FFZCC) -  
 (FMBCC)

51. Les références généalogiques des termes de parenté sont données dans la symbolique anglaise habituelle, à savoir : F = père, M = mère, S = fils, D = fille, B = frère, Z = Sœur, C = enfants, W = femme, H = mari, e = aîné, y = cadet, que j'ai jugée plus adéquate. Les relations sont composées de droite à gauche ; par exemple MMBDD se lit : la fille de la fille du frère de la mère de la mère.

- 2 - *tamai (mama)* : F - FB - MZH - FZS  
(FZDS)
- 3 - *veve* : M - MZ - FBW
- 4 - *vevegae (veve vus rawe)* : FZ - FZD  
(raveve) (MBW) - (FZDD)
- 5 - *marau (tata)* : MB - FZH - ZC  
(MMB) - (ZDC)
- 6 - *tata (itat) (itata)* : FZH  
(WF)
- 7 - *mateima (qat poroporo)* : MBW - WZ - BW - ZSW
- 8 - *welag (rowoag)* : HZS - ZH - HBS - ZHS  
(rowelag) Terme réciproque de : *mateima*, (f.p.)
- 9 - *tutuai* : (h.p.) : Z - FBD - MZD  
(FZSD) - (FMBD) - (WBW)  
(f.p.) : B - FBS - MZS  
(FZSS) - (FMBS) - (HZH)
- 10 - *tasiu* : (h.p.) : B - FBS - MZS  
(FZSS) - (FMBS)  
(f.p.) : Z - FBD - MZD  
(FZSD) - (FMBD)  
Terme réciproque de : *tutuai*.
- 11 - *tugui* : (eB) - (eZ) - Aîné/cadet - Rarement  
utilisé.
- 12 - *natui (natmera)* : S - D - C - BC - MBC  
(MMBC) - (FZDS)  
Terme réciproque de : *tamai/veve*.
- 13 - *vanañoi* : ZC - WBC  
(ZDC)
- 14 - *wulus* : WB - BWB - ZH - MZDH - FBDH  
(ZDH) - (WMB)
- 15 - *walui* : (h.p.) : identique à *wulus*.  
(f.p.) : HZ - BW - MZSW - FBSW
- 16 - *qaliga (raqaliga)* : WH - WF - SW - DH  
(WFZ) - (WFB) - (WMB) - (WMZ)  
(ZSW) - (ZDH)
- 17 - *soai (rasoai)* : W - H - Terme réciproque entre con-  
joints.

A ces 17 termes qui constituent le vocabulaire de parenté proprement dit, il convient d'ajouter un ensemble de termes qui désignent moins une relation de parenté au sens strict que le statut relatif des personnes, du fait de la forme de la relation de parenté qui les unit.

- 18 - *usur* : Ce terme est parfois utilisé pour désigner des conjoints de parents *tavala imā* de sexe féminin et plus spécifiquement le mari de la sœur du père, FZH. Ce terme qui dans la

langue courante est aussi une préposition qui signifie : « lié par », « franchi », « dépassé »<sup>52</sup>.

Pour désigner le FZH, il signifie celui « qui est à la place de *marau* ». *Inf. G.* Dans le même sens on utilise ce terme pour désigner le mari de la mère après le décès du père, lorsqu'il s'agit d'un parent éloigné<sup>53</sup>.

- 19 - *tawarig* : Le terme est utilisé en lieu et place de *qaliga* pour désigner principalement : SW - BSW - et parfois aussi : SSW. Le terme lui-même signifie : « la petite femme » avec une connotation d'infériorité qui se réfère aux obligations d'assistance qu'une femme doit à ses beaux-parents et rappelle l'attitude générale d'extrême déférence qui leur est due. D'après Rivers, l'usage de ce terme est lié à certains contextes<sup>54</sup>.
- 20 - *gasala* : C'est un terme réciproque utilisé pour désigner les parents des conjoints des enfants. Il désigne ainsi : (h.p.) ou (f.p.) : SWF - SWM - DHF - DHM  
Ce terme signifie : « route liée. »
- 21 - *tarañiu* : Le terme signifie : « ceux du même rang » avec une connotation de hiérarchie dans la valeur qu'on attache aux différents statuts de parenté. Il désigne, principalement dans le cadre du groupe local, les « parents » d'une même génération, ceux du même niveau, quelles que soient par ailleurs les relations réelles de parenté. C'est en terme de *tarañiu* que l'on explique aussi parfois la distinction des cousins croisés en « parents » et « enfants », les uns étant d'un rang supérieur à Ego, les autres d'un rang inférieur. Dans le même ordre d'idée, Ego désigne comme *tasiu* tous les hommes de sa propre génération et *tutuai* toutes les femmes, sans égards pour la logique formelle de la terminologie de parenté.
- 22 - *lalagi* : Terme générique qui désigne : « ceux qui sont liés entre eux » par la parenté, que ce soit en vertu de la filiation ou du mariage. Les termes *lag* et *laglag* désignent la relation de parenté par opposition aux non-parents ou à un autre type de lien social. C'est aussi le nom donné au mariage en tant que relation sociale, distinguée de la cérémonie matrimoniale : *wosolagiu*.
- 23 - *tupunina* (*tupuña*) : Désigne les parents ancestraux, quel que soit le lien de parenté. S'applique plus précisément à la collectivité des ascendants décédés. Le terme est dérivé de *tupui* alors

---

52. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

53. Cf. Codrington, 1891 : « *But if a woman with children loses her husband, and becomes the wife of a man who is not « near » to her previous husband, being of course sogoi but with no recent blood connexion, the man will come in as step-father, and the term usur, successor, is applied to him, the connexion being called usur gae, bond of succession. A looser connexion than this is enough to make an usur.* »

54. Cf. Rivers, 1914 : « *This is probably a term denoting status rather than relationship, used especially for the son's wife by both man and woman. It seems to be used for all women who should help on certain occasions.* »

qu'à Motlav l'équivalent : *bobo gepgep* est formé en qualifiant le terme qui désigne les grands-parents.

Cette présentation condensée de la terminologie appelle quelques commentaires.

### *Termes de référence/termes d'adresse*

Ce tableau des appellations entre parents vaut, à quelques exceptions près, tant pour la référence que pour l'adresse. Comme termes d'adresse on utilise plus couramment : *pupua* (*pupu*) que *tupui*, *mama* que *tamai*, *raveve* ou *veve* que *vevegae*, *tata* que *itat*, encore que tous ces désignatifs soient aussi des appellatifs.

Le terme *rasoai* n'est jamais utilisé comme terme d'adresse. Le conjoint est appelé par le nom ou plus couramment par un descriptif du type : « père ou mère de... ». Il en va généralement de même pour le fils ou la fille, bien que, dans la terminologie de Motlav, il existe des termes d'adresse propres dont je ne connais pas d'équivalents à Mota. Il est fréquent également d'appeler un fils ou une fille des termes qui signifient homme et femme, *tanun* ou *tavine*. Cette façon de faire sert à Motlav à désigner le conjoint, par exemple un homme dira : *nalqovin mino* pour désigner sa femme et *nalqovin nonon* celle de quelqu'un d'autre.

Les termes *tata* ou *itat* servent parfois de termes d'adresse pour l'oncle maternel, *marau*.

### *Les attitudes entre parents*

Le système des attitudes de parenté est construit sur une opposition entre le respect et la déférence, le « penser lourd », dont on doit faire preuve envers certains parents, et la familiarité qui est de règle avec d'autres. Elle se fonde sur l'assimilation de la distance sociale de parenté à une différence de rang hiérarchisée par les oppositions de sexe et de génération. Le maximum de respect est alors dû aux alliés, aux *qaliga*, notamment ceux d'une génération supérieure à Ego comme les parents de la femme par exemple. Ces derniers ne doivent jamais être désignés ou appelés par leur nom personnel. Si ce nom relève du vocabulaire courant, il ne doit pas être utilisé en leur présence et l'on doit se servir d'un mot *un*, un synonyme, ou un mot d'une langue étrangère. A cet interdit s'ajoutent des comportements d'évitement tels l'obligation de se retourner et de s'écarter du chemin lorsqu'on rencontre un *qaliga*, de ne rien porter au-dessus de la tête de celui-ci, de ne pas passer à sa proximité et derrière son dos ou devant lui lorsqu'il est assis... Le parler à plaisanterie, le *poroporo* est évidemment interdit entre *qaliga*.

La rigueur de ces attitudes prescrites est fonction de la génération des personnes et de leur sexe. Ces marques de respect sont d'autant plus contraignantes que les personnes sont de sexe et de génération différents. La différence de rang est ressentie comme plus grande entre générations successives qu'entre générations alternées, en raison du principe d'identité grands-parents/petits-enfants. Du point de vue de l'idéologie, les marques de respect sont « dues » par les plus jeunes aux plus âgés qui les leur

« rendent ». Cette asymétrie se traduit par des obligations d'assistance des *tawarig* envers les *qaliga* justifiées comme le « paiement d'une dette. »<sup>55</sup>

Lorsque les alliés sont de la même génération, *wulus*, la rigueur de ces obligations s'affaiblit. Si l'on n'appelle pas un WB par son nom, on n'est plus obligé de recourir à un vocabulaire *un*. La relation entre beaux-frères, *wulus* est même une relation étroite de confiance et d'assistance mutuelle où chacun prend à cœur les intérêts de l'autre. Elle reste cependant une relation marquée d'ambiguïté.

Les comportements s'inversent du tout au tout avec cette catégorie d'alliés que sont les parents « à la porte de la maison », ou les conjoints potentiels en raison du lévirat et du sororat. Entre eux, le parler à plaisanterie est non seulement possible mais souvent de règle. Un homme peut *poroporo* les femmes qu'il désigne comme *mateima* et inversement pour une femme, les hommes qu'elle désigne comme *welag*. Il est habituel que ces personnes s'appellent par leur nom personnel. Cependant, de même que les attitudes de déférence, ce *poroporo* est gradué et doit rester dans certaines limites en vertu de la règle que l'on ne doit pas *poroporo* les parents *tavala imā*, mais seulement les *sogoi*, en raison du rang supérieur des *tavala imā*. A l'inverse, les parents « à la porte de la maison », qui se trouvent être des alliés de *tavala imā*, qui appartiennent donc à la même moitié qu'Ego sont les sujets tout particulièrement désignés du *poroporo*. C'est vrai notamment pour le FZH<sup>56</sup>.

On retrouve dans le champ de la parenté par consanguinité la même gradation des comportements, le maximum de respect et de déférence étant dû au *tavala imā* de sexe opposé et de la génération immédiatement supérieure, c'est-à-dire par exemple la FZ (h.p.). A l'inverse, on peut se permettre un maximum de familiarité avec les parents *sogoi* de même sexe et de la génération immédiatement inférieure, avec par exemple un ZS (h.p.). L'attitude prescrite envers les père et mère est respectueuse, sans plus, alors que celle entre frères et même entre frères et sœurs est amicale et familière, sans aucune marque d'évitement.

L'attitude envers les grands-parents, envers les *tupui*, est à la fois respectueuse et familière, selon l'idée que, si les grands-parents sont des ancêtres, les petits-enfants sont à leur image. On observe souvent entre *tupui* un rapport personnel de « maître à élève », et une grande confiance réciproque.

Dans le système des attitudes de parenté, les comportements entre consanguins sont moins normalisés que ceux entre alliés. Le manquement à ces règles fait l'objet de compensation en monnaie.

### *De l'usage de quelques termes*

Les termes de parenté sont le plus souvent utilisés non pas tant en fonction des relations généalogiques réelles entre les personnes, qu'en fonction de

---

55. Cf. Rivers, 1914 : « *It is the part of the daughter-in-law who is called tawarig to help her itata and especially to get them firewood and to work in their gardens. She may not take anything from above the heads of her parents-in-law when they are sitting nor may she eat a bird which has flown over the itata and further the latter has only to say of an object « iloke na kwatuk », « that is my head », and the object cannot be eaten by the woman. »*

56. Cf. Rivers, 1914 : « *People will poroporo this relative continually, and will use special words in speaking to him which are called usure-gae. »*



considérations relatives aux écarts de génération et d'âge, et à l'organisation de la communauté locale en groupement intégré par la parenté<sup>57</sup>.

L'extension en collatéralité du terme *tupui* à la génération G2 est fonction, avant tout, de la reconnaissance, maintenue ou non, d'un lien de parenté proche entre les individus. Les fonctions classificatoires du système de parenté sont limitées par la segmentation des groupes réels. Il en est de même pour la désignation par un terme de parenté des descendants des collatéraux des grands-parents qui peuvent aussi bien se trouver désignés par un autre terme de parenté en fonction de la génération et de la moitié à laquelle ils appartiennent par rapport à Ego.

Le MMB et les MMBC sont rarement désignés comme *marau* et *natui*, de même que les FZCC par *veve/tamai* et *tasiu/tutuai*, ou les ZDC par *vanañoi*. On les classe comme des *tupui* tout en spécifiant bien qu'ils sont, relativement au dualisme matrimonial et à la Théorie du *nevep*, dans telle ou telle position par rapport à Ego en terme de parenté interindividuelle.

La FZD n'est désignée comme *veve vus rawe (vevegae)* que dans le contexte cérémoniel, par référence au rituel du *wujau*. On lui applique le terme de *veve*.

Le terme *itat* qui désigne parfois le FZH me paraît être plus spécifiquement un terme d'appellation qu'un terme de référence. On lui préfère *marau*.

On désigne souvent les ZC comme le MB par le terme *marau* en lieu et place de *vanañoi*.

La désignation des *mateima* comme *qat poroporo* se rapporte au système des attitudes de parenté. Ce sont les femmes avec lesquelles il n'est pas interdit de *poroporo* même si elles sont en position de *tavala ima*.

Les termes réciproques de *tasiu/tutuai* ont une très large extension. Ils servent entre autres à désigner comme parents tous les hommes et femmes de la génération d'Ego qui sont en position de *sogoi* quelles que soient les connexions généalogiques entre eux. Ils permettent aussi d'assimiler comme parents, des amis, des hôtes, des étrangers, qui ainsi se trouvent situés dans la communauté<sup>58</sup>.

L'assimilation des parents éloignés, voire des non-parents, à des statuts de parenté dans la communauté locale se fait à travers toutes les catégories, mais principalement celles de *tupui* et de *tasiu*. Elle procède non pas tant du principe de l'unité du lignage, que de la reconnaissance d'une identité de position de l'individu assimilé, par rapport au groupe local, avec tel ou tel membre du groupe. Cette identité peut être fonction du mariage comme de la parenté, des relations généalogiques comme d'une décision arbitraire.

## 2. L'ORGANISATION DE LA TERMINOLOGIE

Cette terminologie, significative de celles du nord des îles Banks, oppose, compte tenu des équations qu'on y observe, l'alliance à la consanguinité qui est elle-même partagée par l'unifiliation matrilinéaire. L'accent est mis sur le caractère Ego-centré de la nomenclature, la récurrence d'un modèle

---

57. Cf. Codrington, 1891 : « *It sometimes happens that a boy is in this way « father » to one old enough to be his natural father, or « grandfather », tupui, to one of his own age. When it is so the formal relationship is practically merged in the general tasiu, brotherhood.* »

58. Cf. Codrington et Palmer, 1896 : « *It is applied to all sogoi where no special relation exists, and widely to all friends.* »

symétrique et réciproque d'alliance de mariage qui distingue l'orientation du mariage d'Ego de celle de ses parents et enfants. La terminologie se construit autour de l'identification entre le frère de la mère et le fils de la sœur, d'une part, et entre grands-parents et petits-enfants d'autre part. La même distinction de sexe et de génération opère dans l'axe vertical de la linéarité et dans celui horizontal de la collatéralité, les cousins croisés étant distingués comme père/mère d'une part et enfants d'autre part.

La nomenclature de parenté s'avère alors tributaire de cette forme particulière d'organisation sociale que j'ai décrite. La logique qui préside à la désignation des parents et à l'articulation des statuts de parenté les uns par rapport aux autres, n'est pas, loin s'en faut, une donnée indépendante de la morphologie des groupes sociaux, des mécanismes qui règlent leur formation et de la Théorie sociale du *nevep* qui en rend compte. Les rapports sociaux peuvent toujours peu ou prou, se trouver intégrés ou plus exactement valorisés comme rapports de parenté – de consanguinité et/ou d'alliance. Mais si l'organisation interne de la terminologie de parenté, où s'exprime la cohérence de cette démarche, peut se poser comme structure d'intégration sociale, c'est au prix d'un ajustement indispensable de ses fonctions aux conditions dictées par le « modèle d'intégration mentale »<sup>59</sup> de la Théorie sociale du *nevep*, qui, dans sa généralité, estompe la diversité des situations, le contraste des intérêts et les antinomies formelles entre la réalité des rapports sociaux et le langage qui les décrit. La difficulté de penser l'entité des groupes et leur unité par référence aux seules valeurs de la parenté, n'est pas, dans le cas qui nous occupe, totalement surmontée. C'est au prix de l'ambiguïté du contenu même des statuts de parenté et de la distorsion que subissent les processus logiques de classification des parents par rapport aux référents généalogiques, que l'hétérogénéité des configurations réelles, celles qui constituent de fait le groupe local en groupe de parenté, comme celles qui au travers de l'histoire généalogique individuelle apparentent les groupes locaux, se trouve réduite par l'assujettissement à une même structure formelle.

L'organisation de la parenté ne se construit pas par référence à un schéma classificatoire nominal qui en intègre, en les transcendant, tous les aspects et tous les usages. En d'autres termes, le statut social infléchit le statut de parenté tout autant que celui-ci dérive de celui-là. La nomenclature, dans la définition même des termes comme dans l'usage qui en est fait, laisse une large place à l'interprétation de l'univers généalogique, par les individus concernés, en fonction de leurs intérêts propres. La tentative de formuler en terme de rapports de parenté l'ensemble des rapports sociaux, habituelle dans ce type de formation économique et sociale, se heurte, du fait de cette situation, à la difficulté de faire coïncider un statut de parenté, dont le contenu propre se trouve défini comme la reconnaissance d'une relation généalogique particulière entre deux individus, avec celui qui se trouve conféré à un individu, du fait de son assimilation à une « classe de parents » sur le plan social. La contradiction procède de la coupure qui opère, dans ce système, entre le niveau collectif de référence et le niveau individuel, chacun participant d'une relative autonomie. Le système de parenté n'établit pas une stricte correspondance entre ces deux fonctions et ces deux points de vue, qui permettrait de considérer les principes logiques de classification qui

---

59. Dumont, 1971.

ordonnent la nomenclature comme ceux-là mêmes qui régissent la formation des groupes sociaux. La terminologie, et l'on pouvait s'y attendre, reflète, dans son champ propre, cette contradiction née des ambivalences de l'organisation sociale. Ce problème n'est pas nouveau, et l'on sait l'importance qu'il y a à distinguer au mieux ce qui se passe au plan local des groupes, de ce qui se passe au plan de la parenté<sup>60</sup>. C'est aux îles Banks en particulier, et au Vanuatu en général, un problème repéré de longue date ainsi que le montrent à l'évidence les difficultés rencontrées pour interpréter ces systèmes sociaux par référence à une théorie constituée des systèmes de parenté, comme je l'ai souligné dans l'introduction de ce chapitre.

## VII – UN EXEMPLE DE COMMUNAUTÉ LE VILLAGE DE LOTOWAN

J'utiliserai l'exemple de la communauté résidentielle de Lotowan pour illustrer sur un plan concret la manière dont le système des relations sociales, tel qu'on peut l'observer empiriquement, se conforme au modèle que je viens de décrire et s'y ajuste.

Dans un premier temps, il faut souligner l'intégration des maisonnées par l'imbrication matrimoniale des groupes de descendance non unilinéaires exogames qui, sur le plan de la parenté, constituent les segments localisés de groupements plus larges mais ayant toujours un caractère Ego-centré, c'est-à-dire qu'ils ont d'autant plus d'existence fonctionnelle et qu'ils sont d'autant mieux définis que la distance généalogique, par rapport à Ego et en fonction des segmentations locales, est faible. Au plan individuel une matrice des choix résidentiels post-matrimoniaux illustrera le caractère optionnel que j'ai attribué à la règle de résidence qui est fonction des déterminations foncières sur lesquelles se fonde, en dernier lieu, l'organisation de la société. La mobilité résidentielle des individus, à laquelle j'ai souvent fait allusion, est démontrée par les résultats d'une enquête de contrôle effectuée à six années d'intervalle<sup>61</sup>. Enfin, je montrerai, en partant des généalogies, l'effet du dualisme matrimonial sur l'organisation de la communauté. Si l'on rapporte à l'unifiliation matrilineaire l'organisation matrimoniale de cette communauté résidentielle, on aboutit bien à la confirmation de l'exogamie des groupes de descendance non unilinéaires et l'on obtient bien, au plan local, à un cas près, une organisation dualiste de la communauté, telle que la définissent et la délimitent, d'une part le processus de formation des groupes, d'autre part la Théorie sociale du *nevep*. Si l'enquête prouve que cette organisation dualiste est effectivement réalisée pour chacun des villages de l'île, il est non moins évident que l'on serait bien en peine de la faire apparaître au niveau global de toute la population de l'île.

---

60. Cf. Leach, 1961.

61. Cf. le document : Changements d'affiliation résidentielle à Mota entre 1971 et 1977.

Le village de Lotawan se situe au nord-est de l'île, à mi-chemin entre Veverau d'un côté et Tuqetap de l'autre, les deux villages avec lesquels d'ailleurs Lotawan entretient aujourd'hui des relations privilégiées.

La communauté de Lotawan se compose de 16 maisonnées, réparties en 8 hameaux. Les maisons sont disposées autour d'un *gamal*, d'une place cérémonielle et d'une église. Le village tient son nom de Lotawan : « place de l'arbre *tawan* », du *Nephelium pinnatum*, sans doute du fait que c'est cet arbre qui fut utilisé comme marque de propriété lors de la constitution de la parcelle foncière du même nom.

#### Répartition des maisonnées par hameaux - (Tab. 19)

<i>Lotawan</i>	<i>maison n° 11</i>	SELWIN MAKENSI	= Alis Lilian
	<i>maison n° 3</i>	ANDREW SUL	= Roela
<i>Sareplage</i>	<i>maison n° 2</i>	LENSI	= Roleñas
<i>Peisale</i>	<i>maison n° 1</i>	FREDRIK	= Nora
	<i>maison n° 12</i>	ADAMS	= Nesta
	<i>maison n° 4</i>	JAMES NULE	= Romaros
	<i>maison n° 5</i>	WILSON	= Vailet
<i>Losara</i>	<i>maison n° 16</i>	BOLLEN	= Veronika
	<i>maison n° 7</i>	POPI	= Rosmere
	<i>maison n° 8</i>	FRANCES PA	= Ema Ropale
	<i>maison n° 6</i>	AIDAN	= Jaklin
<i>Maptag</i>	<i>maison n° 13</i>	EDWIN WOMER	= Katrin
<i>Loqarala</i>	<i>maison n° 14</i>	BADLE WIO	= Kristin Ros
	<i>maison n° 9</i>	ROBINSON	= Mere Ansin
<i>Vawoqoroworo</i>	<i>maison n° 10</i>	ELIAT	= Felone
	<i>maison n° 15</i>	LENAT ROBINSON	= Susan Ega

La composition de ces hameaux et leur architecture généalogique répond bien à l'analyse que j'en ai donnée comme on peut le constater à l'examen du document : Relations de parenté entre les maisonnées des hameaux de Lotawan. Le rectangle supérieur indique de qui procède l'origine locale du droit foncier qui autorise cette implantation résidentielle. On notera que presque tous les cas de figures que nous avons déduits par analyse, se trouvent réalisés dans le cadre limité de ce village.

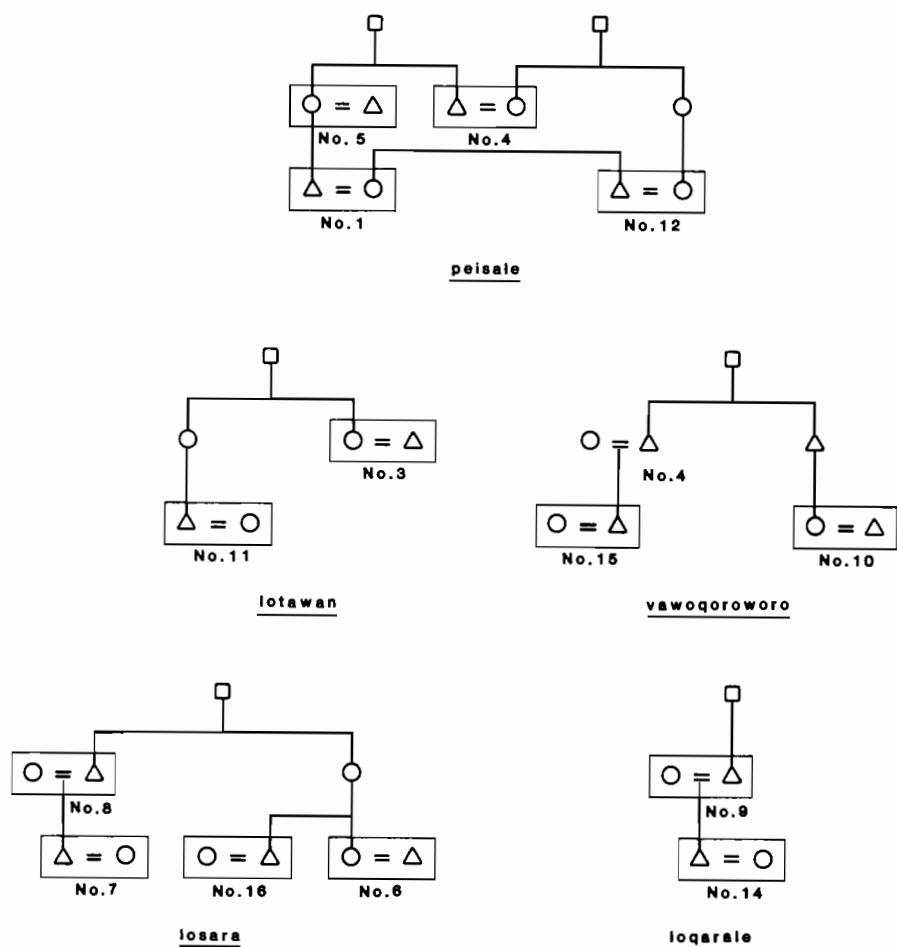
En ce qui concerne le choix résidentiel post-matrimonial le document : Matrice des choix résidentiels – Village de Lotawan, illustre et confirme l'analyse que j'en ai donnée. La matrice qui met en rapport le choix résidentiel avec le village d'origine déclaré de chacun des conjoints et la résidence des pères, mères, et grands-parents, montre pour le village de Lotawan une nette prédominance de la résidence virilocale mais qui n'exclut pas un choix uxorilocal ou néolocal. La virilocalité représente 62 % des cas, l'uxorilocalité 20 %, la néolocalité 12 %, auxquels s'ajoutent 6 % de choix viri-uxorilocaux. Pour chaque maisonnée, il y a bien continuité de résidence par rapport à l'un ou l'autre des grands-parents, par l'intermédiaire, soit du père, soit de la mère, de l'un ou de l'autre des conjoints.

Village de Lotawan. Matrice des choix résidentiels - (Tab. 20)

n°	Maisonnée		Parenté de l'homme						Parenté de la femme					
	H	F	P	M	PP	MP	PM	MM	P	M	PP	MP	PM	MM
1	+	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-
2	+	-	+	+			-	+	+	-	+	+	-	+
3	-	-	-	-	-	-			+	-	+	+	-	+
4	+	-	-	+	-	+	-	+	-	-				
5	-	+	-	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+
66	+	+	-	+	-	-	+	+	+	-	-	+	-	-
7	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
8	+	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-
9	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-				
10	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	+	
11	+	-	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-
12	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
13	+	-	-	+	-	-	+	+	-	-				
14	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
15	+	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-
16	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	-

Du point de vue de la parenté, l'organisation de cette communauté relève de l'imbrication matrimoniale de cinq groupes de descendance cognatiques exogames, dont certains en voie de segmentation<sup>62</sup>.

62. Cf. le document : Lotawan : généalogies de référence des groupes de descendance. Bien que je le tiens dans cette présentation, pour un groupe unique, il conviendrait de considérer le groupe de descendance n° 2 comme d'ores et déjà segmenté. Un des segments appartient en propre à la communauté de Lotawan alors que l'autre appartient lui à Tasmate. Bien que l'on connaisse le lien entre ces segments sur le plan généalogique, le mariage LENAT ROBINSON = Susan Ega est, du point de vue de la structure du groupe local, un mariage entre Lotawan et Tasmate, une alliance de mariage entre un groupe de descendance (et/ou une lignée) d'appartenance locale et un groupe (et/ou une lignée) étranger. Il en va de même pour le mariage SELWIN MAKENSI = Alis Lilian.



**Les hameaux de Lotawan :**  
**Relations de parenté entre les maisonnées - (Fig. 30)**

La cohésion parentale de cette communauté et le substratum foncier qui la sous-tend résultent de l'inter-mariage entre ces groupes de descendance non unilinéaires, non dénommés, exogames et Ego-centrés, dont le point de segmentation, conditionné par le respect des règles d'exogamie se situe effectivement à la deuxième génération ascendante par rapport à Ego. Les généalogies de référence permettent d'en suivre, cas par cas, les effets sur la morphologie de la communauté, et soulignent notamment l'importance de la domination relative de chaque groupe qui ont ainsi tendance à se hiérarchiser les uns par rapport aux autres. Le village de Lotawan apparaît de ce point de vue comme une communauté articulée autour du développement, au plan local, d'un groupe de descendance dominant - le groupe n° 1 - qui intègre, ici, par le biais de la consanguinité, 11 maisonnées sur 16, soit 69 % des maisonnées contre 50 % par le groupe de descendance n° 2 et 43 % par le

groupe n° 3. C'est en cela principalement que tient la domination de ce groupe sur le plan local qui se traduit aussi par une meilleure cohésion de ses segments, due à une continuité résidentielle maintenue et un leadership politique prédominant des individus qui le composent.

Il faut cependant remarquer que cet effet de hiérarchie, s'il est conforme à l'idéologie qui oppose au sein d'une même communauté locale les *tag vanua*, « ceux vraiment du lieu »<sup>63</sup>, aux autres, est moins une donnée de structure que le produit de l'équilibre conjoncturel des politiques matrimoniales d'endogamie et d'exogamie locales, fonction, pour partie, des relations foncières et de pouvoir entre les maisonnées au sein de la communauté locale. L'organisation de la communauté doit être vue en fonction des processus de sa dynamique interne. Ainsi, dans le cas de Lotawan, à la domination effective du groupe de descendance n° 1, le plus fortement marqué par l'endogamie de localité, fait contrepoids la politique convergente des groupes n° 2 et n° 3 qui ont tendance à asseoir leur emprise sur la communauté en se mariant entre eux et avec le groupe n° 1, tout en faisant largement appel et de façon privilégiée à des conjoints se rattachant à des segments étrangers du même groupe de descendance. Cette imbrication matrimoniale des groupes de descendance et la trame des rapports interpersonnels de parenté qui en résultent donnent de Lotawan l'image d'une communauté fortement intégrée sur le plan de la parenté qui contraste quelque peu avec celle offerte au plan local, d'une juxtaposition spatiale de maisonnée et/ou de petits hameaux.

Dans l'optique de la Théorie sociale dominante du *nevep*, ces groupements de descendance sont les produits de la perpétuation de l'alliance de mariage entre deux *veve*, deux groupes de germains, *sogoi*, deux « lignées matrilineaires ». Dans la mesure où cette théorie rend compte d'un niveau de cohérence fonctionnelle de l'organisation sociale, l'on doit pouvoir en retrouver nécessairement l'évidence sur le plan empirique. C'est bien le cas ici où, en fonction de l'unifiliation matrilineaire, la communauté de Lotawan se trouve partagée en huit lignées matrilineaires exogames qui, en vertu des mariages et accessoirement de la parenté, se regroupent en deux moitiés exogames. Ces lignées matrilineaires d'une faible profondeur généalogique sont peu intégrées les unes par rapport aux autres si ce n'est en tant que parties, segments, des groupes de descendance. Ce sont les relations matrimoniales entre ces groupes de descendance qui intègrent les lignées matrilineaires et les constituent en deux moitiés liées par l'alliance de mariage, les « deux côtés de la maison. »

On peut visualiser cette organisation par une représentation graphique du dualisme matrimonial construite à partir des généalogies<sup>64</sup>. Si dans leur ensemble les faits concordent bien avec la théorie, on notera malgré tout l'évidence d'un mariage qui contrevient à cette structure d'organisation.

On aboutit, en règle générale, à une représentation similaire pour n'importe quelle communauté, pour autant qu'on s'en tienne au cadre local,

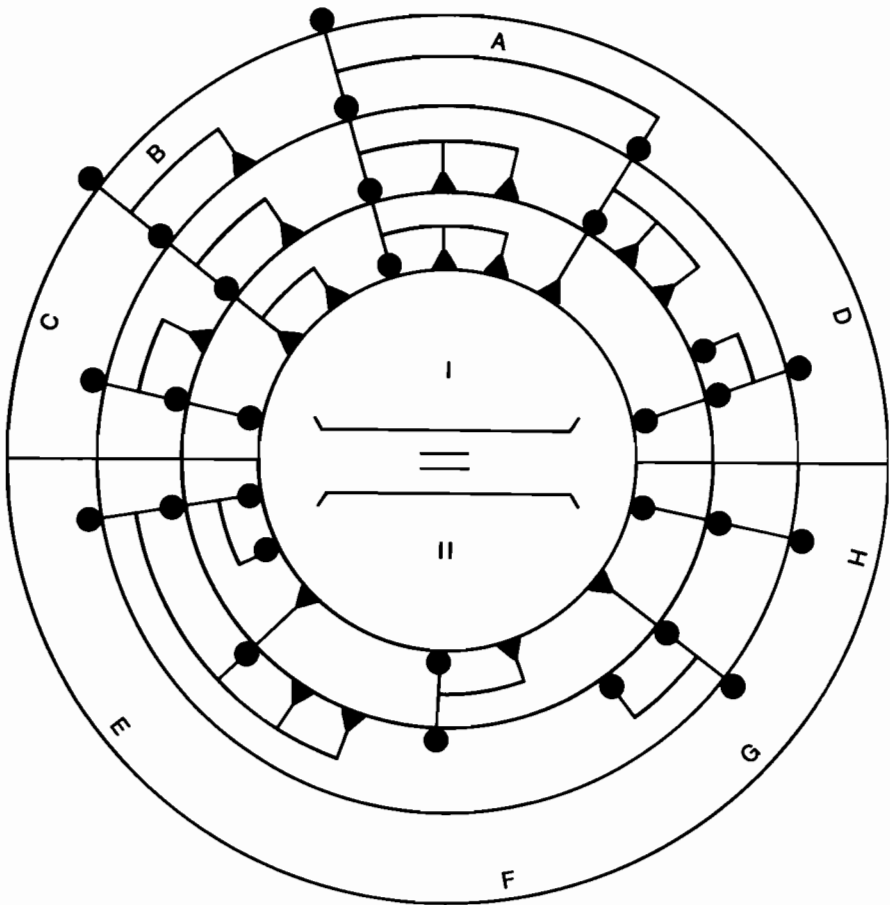
---

63. On dit aussi *tagiu*. Le terme *tag* désigne également « les terres qui entourent le village », l'*utag*. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

64. Cf. le document : Village de Lotawan, représentation graphique du dualisme matrimonial.

Ce graphique est construit à partir du document dérivé des généalogies de référence des groupes de descendance. Cf. Villages de Lotawan : généalogies de référence de la moitié I et de la moitié II.

même si la réorganisation des schémas généalogiques masque, dans bien des cas, quelques irrégularités. Cette réinterprétation des généalogies sur un plan sociologique est fonction d'intérêts particuliers et ne donne pas toujours lieu à une généalogie « officielle » acceptée et reconnue par tous. Elle est d'autant facilitée qu'interviennent des relations d'adoption soit réelles, soit même fictives, ou des mariages polygames – fonction que remplissent aujourd'hui les mariages successifs. On retrouvera cette même structure dualiste, hors des clivages de localité, pour les groupements de descendance et les lignées matrilineaires, mais seulement si l'on se place à l'intérieur des segmentations propres à ces groupes.



I II - moitiés matrilineaires  
 A, B, C, ... - lignées matrilineaires

Représentation graphique du dualisme matrimonial  
 du village de Lotowan - (Fig. 31)



A l'inverse, si l'on ne tient pas compte des clivages locaux ou de la segmentation des groupes de descendance, le dualisme de la structure sociale n'est ni effectif ni fonctionnel. L'ensemble constitué en regroupant les généalogies de toutes les personnes de l'île, ne se partage pas en groupements exogènes ainsi définis, que ce soit en moitiés, en lignées matrilineaires ou même en groupements de descendance cognatique exogames. Mieux encore, le dualisme réalisé dans le cadre de la communauté locale, et les modalités de regroupement qui l'explicitent, ne sont pas nécessairement en conformité avec celles induites par la seule parenté, sans égard à la localité, ou celles qui procèdent de l'organisation dualiste d'une autre communauté.

Ces disfonctionnements et ces décalages qui apparaissent dès que l'on passe du plan particulier au plan général de l'organisation de la société, n'ont rien d'étonnant, ils confirment, s'il en était besoin, l'organisation fondamentalement Ego-centrée de la parenté et la forme concentrique du dualisme qui en exprime la structure. On peut même y voir une donnée caractéristique de l'organisation sociale, que l'on aurait pu déduire du seul point de vue de la logique, dès lors que nous avons situé la spécificité, sur le plan comparatif, du système de Mota dans la résolution d'une antinomie entre un système à classes matrimoniales et prescription d'alliance et une organisation segmentaire lignagère, qui forment les deux limites potentielles vers lesquelles tend ce système de nature instable. Ce sont aussi les limites de sa genèse et de son évolution. Le système social de Mota, pour autant que sa réalité empirique concorde largement avec le modèle ici utilisé pour le décrire, doit être compris, soit comme une forme transitoire dans un processus général d'évolution des structures sociales, soit comme une synthèse originale, à moins qu'il ne trouve son sens qu'en raison même de cette double perspective.

## VIII – L'ALLIANCE DE MARIAGE

La formation et la reproduction des unités locales et sociales ne peuvent être dissociées, pour les raisons que j'ai analysées, de la régulation matrimoniale. La reproduction sociale est commandée, dans cette société, par l'alliance de mariage qui s'établit, soit entre groupes de descendance et/ou lignées matrilineaires dans le cadre de la communauté locale, c'est ce que j'ai appelé le mariage d'endogamie locale, soit entre communautés villageoises ou entre îles (et/ou districts).

Les mécanismes fonctionnels qui commandent la structure de l'alliance de mariage opèrent d'une façon indirecte, par le biais de stratégies matrimoniales diversifiées qui répondent à des contraintes tant foncières et productives que proprement démographiques et sociales, où les solidarités locales prennent souvent le pas sur celles relevant de la parenté. Si l'organisation matrimoniale est conditionnée par la structure de parenté, ce n'est qu'implicitement, de façon en quelque sorte négative, même si la structure de « l'échange des femmes » a quelque analogie avec celle des systèmes à prescription d'alliance<sup>65</sup>.

Venons-en à quelques remarques sur le vocabulaire utilisé. J'entendrai par

---

65. Cf. Lévi-Strauss, 1949.

échange matrimonial, selon une acception sans doute un peu inhabituelle, la totalité des transferts que le mariage établit en tant que relation sociale, ce qui implique non seulement les prestations matrimoniales en biens, mais le mouvement même des personnes, principalement le transfert des épouses d'un groupe à l'autre. Comme institution, le mariage, *lag* (ou *laglag*) est conçu par les informateurs comme un lien social qui résulte d'un échange équitable<sup>66</sup>. De par sa nature et sa forme, le mariage est le résultat d'une action coordonnée, négociée, entre partenaires et non l'ajustement des conduites à une norme qui les préfigure. La forme idéalisée de cette relation d'échange symétrique et réciproque est l'alliance de mariage entre deux groupes de germains de sexes opposés, le mariage par « échange de sœurs », ici en fait le mariage par « échange de fille » puisqu'il se négocie au niveau des parents des conjoints. Une telle alliance est appelée *lag var saru*, « mariage égal l'un pour l'autre ». Le terme *saru* qui convie les notions de parité et de réciprocité est un concept qui fait directement référence à la forme des échanges les plus ordinaires. La totalisation de ces échanges à divers niveaux forme la circulation matrimoniale. Le sens des transferts, tel qu'il résulte du déséquilibre de ces échanges – ou de leur équilibre – peut donner lieu à des échanges symétriques, asymétriques ou réciproques susceptibles de donner une orientation à la circulation matrimoniale. La réciprocité peut être alors soit immédiate, soit consécutive à des cycles d'échange courts ou longs, continus ou discontinus, orientés ou alternés, selon la forme prise par ces échanges matrimoniaux. Cette circulation obéit à des règles parce qu'elle se réfère à des normes collectives et/ou individuelles qui régissent la pratique des échanges, les politiques possibles et les stratégies envisagées. Si les normes sont connues de tous, les règles qu'elles expriment ne le sont pas nécessairement. L'alliance de mariage est la structure de ce système de relations sociales, du point de vue fonctionnel comme du point de vue morphologique, du point de vue théorique comme du point de vue empirique. Elle opère à deux niveaux, selon qu'on considère le mariage sous son aspect de relation inter-individuelle ou sous son aspect de rapport social entre groupes constitués. L'alliance de mariage donne lieu à une régulation matrimoniale implicite qui traduit au plan fonctionnel de la reproduction sociale, la cohérence dans les faits de l'ensemble des stratégies matrimoniales mises en jeu consciemment en fonction des normes du système et de la confrontation des intérêts de chacun des partenaires.

#### I. LA CÉRÉMONIE DE MARIAGE.

Le mariage, *laglag* « ce qui lie/ceux qui sont liés », est décidé par l'accord conclu entre les parents des futurs conjoints à la suite d'une longue négociation qui fait intervenir l'assentiment des groupements de parenté concernés et des communautés locales, pour ce qui concerne les intérêts dominants des groupes locaux et le respect des prohibitions de mariage.

Les futurs conjoints ont néanmoins la possibilité d'échapper, dans une certaine mesure, à cette tutelle en se mettant momentanément à l'écart de la communauté. Ils en sont quittes pour compenser ceux qui sont lésés<sup>67</sup>.

66. Cf. Codrington et Palmer, 1896 ; Bradfield, 1973.

67. Cf. Codrington, 1891 : « *If a girl was engaged to an old man or one she disliked she might run off into the bush with the youth of her choice, and a pig given by his friends might settle the matter.* »

L'accord préalable entre les parents intervient le plus souvent pendant la première enfance. La démarche est à l'initiative des parents du garçon et s'en occuper au plus tôt est d'ailleurs une marque du rang social. L'accord en vue d'un futur mariage est scellé par des paiements préliminaires. La famille du garçon fait présent de monnaie et de cochons à la famille de la jeune fille, c'est le *la goro o tavine*, « litt. : donner/prendre donner en échange de la femme ». En retour, la famille de la fillette offrira un présent d'importance moindre par lequel elle « met la main sur la face du mariage », *taño goro o rago lagia*<sup>68</sup>. Les partenaires sont dès lors engagés l'un vis-à-vis de l'autre, *ligo*. Ils sont « liés à propos de la femme pour laquelle on a donné la monnaie. »<sup>69</sup>

Ce don de fiançailles ne constitue pas la dot proprement dite, entendue au sens de prestations en biens accompagnant obligatoirement la reconnaissance publique du lien matrimonial. Après accord entre les partenaires et dès que toutes les autres conditions requises seront réunies, la dot sera remise par les parents du garçon aux parents de la fille qui seront désormais *gasala* « liés par le chemin (du mariage) » les uns par rapport aux autres. Ce transfert de monnaie d'ailleurs conçu comme la clôture d'une dette, *wono pug*, que prolongent un repas en commun et une fête, *wosolagia*, officialise le mariage et rend désormais les conjoints passibles de la rigueur avec laquelle est puni l'adultère, ce qui peut aller jusqu'à une mise à mort. Le couple devra désormais s'installer dans une nouvelle maison.

Cette cérémonie qui autorise la cohabitation du couple, prend effet après la puberté c'est-à-dire lorsqu'apparaît « la barbe sur le visage du garçon » et que « les seins de la jeune fille commencent à tomber ». Sur le plan social, la puberté n'est marquée d'aucun rite de passage.

Pour que la cérémonie puisse avoir lieu, il faut que la famille du garçon ait réuni la dot et que ce dernier puisse disposer d'une maison propre et de jardins, symboles de l'aptitude de cette nouvelle maisonnée à assumer son autonomie et assurer sa subsistance. L'incapacité de l'un ou l'autre des conjoints de remplir son rôle dans ces domaines, ainsi que le défaut de prestations sexuelles, sont des motivations valables de rompre l'union conjugale.

Au cours de la cérémonie, la dot sera versée par le père de l'homme au père de la femme et payée en monnaie de coquillage. Le montant en aura été négocié entre les parties. On ne peut aujourd'hui en évaluer correctement l'importance et les fluctuations en fonction du statut des personnes puisque l'église, avec l'accord des gens des Banks, en a fixé arbitrairement le taux maximal. Si certains disent que ces paiements représentaient une dépense élevée, d'autres affirment le contraire disant même que c'est la raison de l'attitude ecclésiastique en la matière<sup>70</sup>.

Les « deux côtés de la maison » du garçon contribuent à réunir cette dot qui sera partagée de même entre les « deux côtés de la maison » de la jeune fille. Un jeune homme s'attend à une contribution particulière de la FZ et des parents en position de *vevegae*. La FZ tient une place importante dans la négociation du mariage et du montant de la dot. Elle joue un rôle majeur,

---

68. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

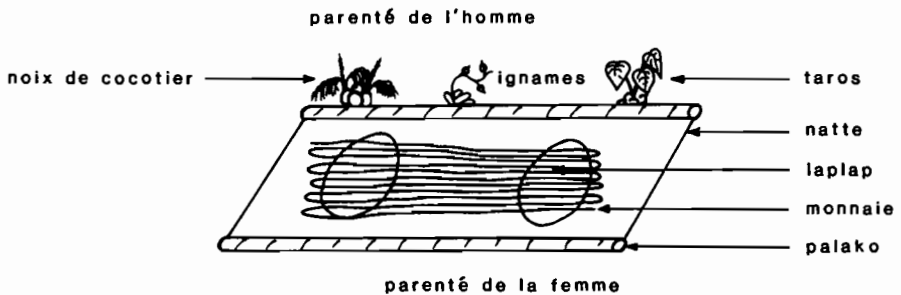
69. *Gonotag goro o tavine muro som*.

70. Cette dernière position est conforme à une remarque qu'il faut peut-être prendre malgré tout avec certaines réserves : « *The payments for a wife are not very heavy in this group.* »

non seulement comme entremetteuse mais dans l'organisation du mariage, la collecte de la dot et la mise en place de la cérémonie. Elle a aussi pouvoir de décision sur le choix du conjoint. En contrepartie de l'attitude d'extrême respect qu'un homme s'impose envers sa FZ, celle-ci aura à cœur de prendre à sa charge les intérêts de son BS, de celui qui a « tué pour elle le cochon ». Si elle assiste son neveu dans ses obligations, ayant alors le souci d'asseoir la renommée de celui-ci, c'est aussi elle qui négocie secrètement ses affaires de cœur<sup>71</sup>.

En temps voulu, on fixe le jour de la cérémonie qui, en général, se déroule au village de la femme, sauf si celle-ci est étrangère à l'île ou qu'elle soit venue résider dans le village de son futur époux après les fiançailles. Chacune des familles prépare un *laplap* spécial<sup>72</sup> fait d'ignames (*Dioscorea* sp.) et de *ñai* (*Canarium* sp.) pilées et disposées dans la partie médiane. Ces deux *laplap* identiques seront échangés entre les parents et partagés entre ceux qui ont contribué à la dot ou qui en sont les récipiendaires. Ce rituel traduit bien la notion d'échange équitable et la symétrie du lien matrimonial.

Le cérémonial se déroule ainsi. On dépose les deux *laplap* sur une natte de pandanus – similaire à celle que l'on utilise lors des funérailles pour envelopper le corps du défunt – bordée dans sa longueur de deux bois décorés, deux *palako*. Les deux familles se rangent de part et d'autre de cette natte dans un attitude symboliquement agressive. Chacune d'elles est entourée par les amis des conjoints et les membres de la communauté. On dispose alors du côté de l'homme un présent fait de quatre noix de cocotier germées, quatre semences d'ignames liées par la tête et quatre collets de taro (*Colocasia* sp.) attachés entre eux. Ce don a valeur de symbole et signifie non seulement l'apport par l'homme des semences que la femme aura pour tâche de faire fructifier, mais la prospérité future et l'autonomie vivrière de la nouvelle maisonnée, que garantissent la coopération et l'assistance de la parenté. (*Inf. S.*)



Disposition des présents de mariage - (Fig. 32)

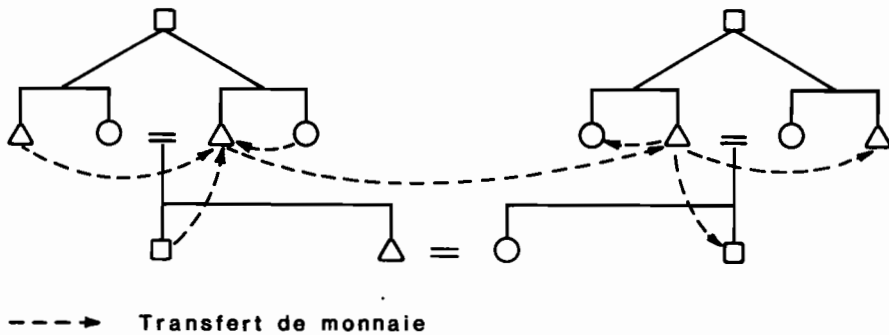
71. Cf. Rivers, 1914 : « She receives the greatest respect from her nephew who will not say her name, though he will take food from her and will eat with her from the same dish... She arranges the marriage of her nephew in the ordinary course and if the latter chooses for himself, she may forbid the match. A man may never marry against the will of his father's sister... There is a certain amount of community of goods between a man and his father's sister. The latter could take her nephew's things but only those which he had received from his father. »

72. C'est le même d'ailleurs qui sera confectionné lors de la cérémonie symétrique qui a lieu à l'occasion d'une première naissance.

On procède ensuite à la distribution de la monnaie. Les *tal*, les guirlandes de monnaie, sont présentés par le père de l'homme aux parents de la femme, comptés et disposés à cheval sur les *laplap*. Le père de la femme s'empare de ces *tal* et en opère la redistribution. A cette occasion, il fait aux parents du jeune homme un don de monnaie en retour. Si par exemple le père de l'épouse prend 10 *tal*, il en déposera 1 sur le *palako* du côté du père de l'homme.

La redistribution entre les parents de l'épouse sera fonction de la distance de parenté mais aussi de considérations annexes ; le père et sa sœur en conservent cependant la majeure part.

Ces transactions s'accompagnent de discours qui, pour l'essentiel, se bornent à rappeler les alliances antérieures et le bien-fondé de cette nouvelle alliance. On vantera aussi les qualités des partenaires et les avantages évidents que chacun sera en mesure de retirer de ce mariage.



**Transferts de monnaie à l'occasion du mariage - (Fig. 33)**

Un repas au cours duquel est consommé un cochon, achève cette cérémonie à laquelle on aura donné d'autant plus d'importance que le rang et le statut des personnes et des familles sont élevés.

## 2. LES FORMES DE L'UNION CONJUGALE ET LES REGLES DU MARIAGE

Les sociétés des îles Banks étaient polygames et le remariage des veufs et des veuves était chose courante. En réalité cette polygamie, ainsi qu'en font état les dires des informateurs et les généalogies, était limitée tant en ce qui concerne la proportion des couples polygames que le nombre des épouses d'un même homme. Seuls les hommes riches et d'un certain rang réunissaient toutes les conditions pour y avoir accès et la majeure partie des familles étaient constituées de couples monogames. Bien que l'idéologie fasse état de dix épouses pour un homme de rang, ce chiffre, qui peut recouvrir une certaine réalité, a surtout valeur de symbole. La polygamie effective était le plus souvent limitée à l'acquisition de quelques épouses.

La polygamie est aujourd'hui interdite par l'église et cet interdit est respecté. L'importance sociale que prennent les mariages successifs et

certaines formes de concubinage plus ou moins temporaires, s'en est accrue d'autant. Il faut en voir la raison essentielle dans la situation particulièrement inconfortable qui résulte du célibat en raison du mode domestique de production et du rôle essentiel de la maisonnée.

Ainsi que je l'ai noté, le mariage se négociait très tôt, souvent même dès la première enfance<sup>73</sup>. Si cette pratique tend aujourd'hui à disparaître sous la pression de l'institution ecclésiastique et de l'évolution des mœurs due aux multiples contacts avec la vie urbaine, elle n'est pas totalement tombée en désuétude et bien des mariages sont arrangés ainsi en sous-main.

Durant la période des fiançailles les futurs conjoints, s'ils ne sont pas tenus à s'éviter, se doivent de garder entre eux une certaine réserve<sup>74</sup>.

Cette attitude se conforme aux normes habituelles qui régissent les relations entre garçons et filles dans cette société<sup>75</sup>.

Le choix du conjoint n'est pas explicitement prescrit en terme de catégorie de parenté et n'est limité que par le respect des prohibitions de mariage, telles qu'elles découlent de l'organisation dualiste et de la parenté. Si, de ce point de vue, le choix du conjoint est déterminé de façon positive par l'organisation dualiste, il ne l'est que de façon négative par la parenté elle-même. L'on doit alors se marier dans la moitié alterne, dans « l'autre côté de la maison », tel qu'il se trouve défini par la Théorie sociale du *nevep*, et l'on ne peut épouser l'une ou l'autre des cousines, qui se trouvent être classées comme « sœur », « mère » ou « fille ». Il n'y a par contre aucun interdit portant sur les mariages obliques, entre générations différentes, et c'est même une forme fréquente.

Outre cette forme que l'on pourrait dire « normale » de l'union conjugale, les populations des îles Banks pratiquent le lévirat et le sororat. Ces dernières ne donnent lieu ni à des paiements ni même souvent à une cérémonie. Un homme dispose d'un droit potentiel sur la sœur de sa femme, la veuve de son frère ou de son oncle maternel<sup>76</sup>. Dans ce cas, il s'agit plus du transfert d'une femme entre germains que d'un mariage proprement dit, donc d'une affaire qui ne concerne en fait que les *sogoi*, selon l'idée que le mariage est un échange entre deux groupes. La sœur de la femme est, elle, donnée en compensation du décès de l'épouse pour maintenir l'équité de l'échange matrimonial. (*Inf. G.*) Dans ce cas, elle n'implique pas le paiement de prestations matrimoniales comme ce serait le cas si ce sororat était un mariage secondaire, conjoncture exceptionnelle au dire des informateurs. Le mariage avec la veuve ou une femme du frère de la mère est interprété comme un héritage ou un don, justifiés par l'identité de nature entre le MB et le ZS. Dans ce cas, il n'y a pas non plus de prestations matrimoniales. Cette dernière forme particulière de lévirat et d'union conjugale, à mon sens

---

73. Cf. Codrington, 1891 : « *Betrothal comes very early in the life of many Melanesian girls ; a man with a son born to him looks out for the birth of a suitable girl to be his son's wife. This is specially the case with persons of consequence and wealth, and upon this begins the long series of payments and negotiations which come to their end at the marriage.* »

74. Cf. Codrington, 1891 : « *Boys and girls, and young people generally, who are engaged are very shy about it, and will hardly look at one another ; but as the time for marriage draws on it is correct for the youth to make little presents and otherwise show attention.* »

75. Cf. Codrington, 1891 : « *Girls were never allowed to go about alone without their mother or elder friend ; however common irregular intercourse may have been it was never allowed, never respectable, public feeling was on the side of virtue.* »

76. La polygamie aux îles Banks était due, pour une grande part, au produit de cette accumulation gérontocratique des veuves par lévirat et sororat.

étroitement liée au contexte polygamique, devait jouir d'une faveur certaine aux yeux de l'homme des Banks pour que Rivers en fasse la forme archétypique du mariage dans cette région du monde<sup>77</sup>.

Attesté dans les généalogies, le mariage avec la femme du frère de la mère a malgré tout une fréquence limitée. Ce ne saurait être, si ce n'est sur un plan strictement idéologique, la forme typique qui commande la régulation matrimoniale d'un point de vue empirique comme dans une perspective logique<sup>78</sup>.

### 3. LA RÉGULATION MATRIMONIALE ET LA CIRCULATION DES ÉPOUSES

La présentation de la Théorie sociale du *nevep* nous a montré selon quelle logique les groupes sociaux définis au plan local sont pensés comme des groupements de parenté en fonction des relations matrimoniales qui les constituent. L'analyse de la nomenclature et de l'étiquette qui s'y attache m'ont permis de souligner qu'il existait une contradiction entre le point de vue qui définit la parenté comme un système de rapports interpersonnels, indépendamment des appartenances individuelles à tel ou tel groupe local, et celui qui fait de la parenté le système qui organise les rapports au sein des groupes locaux et les intègre dans une société globale de « parents ». Le développement de cette contradiction conduit, au moins à titre d'hypothèse, à supposer que la parenté, dans ce type de formation sociale, est une instance non plus dominante – cas des sociétés segmentaires – mais dominée, et qu'à ce titre elle possède peu d'autonomie par rapport à l'alliance de mariage qui, en fait, commande l'ensemble des mécanismes de la reproduction sociale. En une formule un peu abrupte, l'on pourrait dire que la parenté est soumise au dictat du politique dans le cadre d'un mode domestique de production et d'une organisation territoriale fragmentée. J'entends par là que, par opposition à un « mode de production lignager », l'unité de production et de décision est la maisonnée et non plus le lignage, que la structure sociale est dominée par une opposition complémentaire homme/femme dans le cadre de l'unité de la famille, et non plus par une opposition complémentaire aîné/cadet dans celui de l'unité du lignage. Les formes élargies de coopération reposent sur des rapports contractuels et/ou de domination politique entre unités domestiques subsidiairement liées par la parenté. La fusion des unités domestiques dans une communauté locale est plus fonction des impératifs de sécurité que de l'unité des descendants en filiation directe. La reproduction sociale de cette communauté passe par l'équilibre de sa politique matrimoniale plus que par l'accroissement démographique d'un groupe de descendance par rapport à un autre.

Telles sont rapidement esquissées les conditions générales qui font que, aux îles Banks, l'alliance de mariage est fortement entachée de considérations foncières, politiques et de sécurité qui n'ont parfois qu'un lointain rapport avec la parenté, bien que la régulation des mariages soit généralement

---

77. Cf. Rivers, 1914 : « *At the present time it is the established custom of the islands that a man shall marry the widow of his mother's brother... Further there is the tradition that a man might hand over one or more of his wives to his sister's son during his lifetime.* »

78. Cf. Needham, 1960.

codifiée par référence à la parenté. Chaque groupe local, pour déterminer sa politique matrimoniale, est pris entre les termes de cette alternative que j'ai déjà évoquée : se marier en son sein, et renforcer ainsi les solidarités locales par des solidarités de parenté, se marier à l'extérieur ce qui facilite l'acquisition d'un conjoint pour chacun des membres du groupe et garantit au mieux la reproduction démographique de celui-ci. Cette double orientation qui commande la politique matrimoniale s'instaure aussi en raison d'un impératif de sécurité<sup>79</sup>.

Le mariage relève donc de deux ordres de nécessité et bien des informateurs le pensent ainsi. D'une part, il est nécessaire de perpétuer le groupe, d'assurer sa permanence et son équilibre démographique et les alliances matrimoniales doivent alors être recherchées autant que faire se peut entre partenaires proches, du point de vue local comme du point de vue de la parenté, ce qui garantit au mieux qu'elles s'établissent à son profit. D'autre part, l'alliance de mariage crée entre les groupes, des réseaux de relations de parenté et par là une certaine solidarité. Plus la politique matrimoniale s'élargit, plus s'accroît la communication ; ces mariages deviennent alors un « nécessaire mais difficile chemin de la paix, mais aussi la cause principale des guerres ». (*Inf. K.*) La fragmentation de l'organisation sociale, l'isolement et la faiblesse démographique des groupes rendent d'autant plus souhaitable cet élargissement de la communication.

La conséquence de ce point de vue sur l'alliance de mariage est que le groupe local dans son ensemble, tend à contrôler en tant que communauté politique les stratégies matrimoniales de chacun de façon qu'elles s'organisent à son profit et non pas seulement à celui des lignées qui le composent. Cette raison collective qui pèse sur le choix des personnes ne va pas sans provoquer quelques conflits qui en sont la meilleure des manifestations.

Ce contrôle s'élabore à deux niveaux. Les hommes qui détiennent l'autorité sur le groupe local gèrent les échanges matrimoniaux par le biais de la polygamie mais aussi par le contrôle qu'ils exercent sur le mouvement de la monnaie dont l'accumulation préalable est nécessaire à l'acquisition d'une épouse<sup>80</sup>. En outre, les femmes cédées en échange dépendent souvent de ces mêmes hommes du fait que les mariages sont arrangés par les « pères » et que les prestations se font à leur dépens ou à leur bénéfice. Cet aspect de la politique matrimoniale renforce la relation de dépendance qui lie les hommes du commun aux hommes de pouvoir à travers la hiérarchie des grades et constitue l'organisation politique de cette société<sup>81</sup>. Non seulement les femmes, à l'instar des richesses produites par leur travail, s'accumulent entre les mains des hommes de rang mais ceux-ci sont, en quelque sorte, les pourvoyeurs de femmes des hommes du commun, non seulement de façon indirecte mais aussi directement. De même que les richesses sont accumulées pour être redistribuées, et légitimer par là l'autorité exercée, de même les épouses acquises par le groupe par le biais de la polygamie de ses leaders sont en quelque sorte également redistribuées et c'est là l'un des aspects essentiels

---

79. Cf. Taylor, 1888, cité par Fox, 1967 : « *Again and again in the world's history, savage tribes must have had plainly before their minds the simple practical alternative between marrying-out and being killed-out.* »

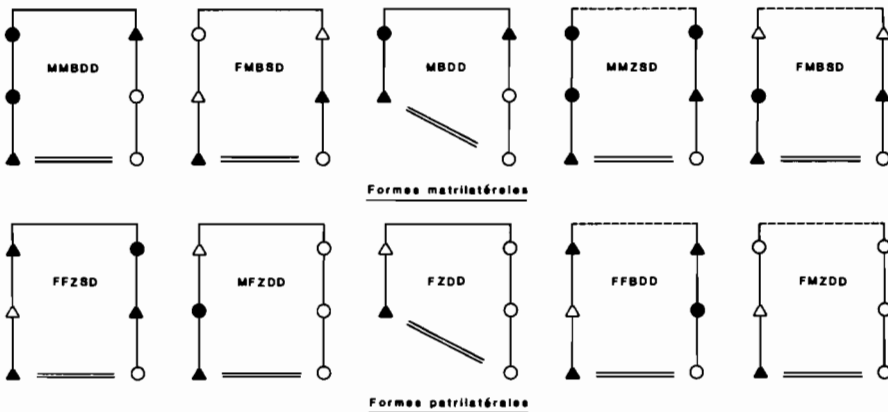
80. Cf. Chapitre 7.

81. Cf. Chapitre 8.



du mariage avec la femme (et/ou veuve) du frère de la mère que l'on a parfois élevé au rang de véritable institution<sup>82</sup>.

Partout dans les îles Banks, les informateurs disent que le plus souhaitable est de « se marier dans la terre ». Ils entendent par là que le mariage le plus avantageux, tant pour les individus que pour les unités de parenté ou la communauté, est celui qui lie deux personnes ayant des droits communs sur une même terre, c'est-à-dire des descendants en ligne directe de germains qui se situent l'un par rapport à l'autre, sur le plan généalogique, dans une relation de *tupui*, qui respecte les prohibitions de mariage définies par l'organisation dualiste et la parenté. De ce point de vue, les mariages possibles entre parents sont illustrés par le document : Formes généalogiques du mariage dans la terre. On notera que ces mariages se partagent entre ceux qui s'établissent entre descendants de frères et sœurs, qui sont les seuls qui soient acceptables, eu égard à la terminologie de parenté, et ceux qui s'établissent entre descendants de germains du même sexe par l'intermédiaire de germains de sexe opposé qui, en principe, devraient être prohibés puisqu'ils sont, en fait, des mariages entre cousins croisés matrilatéraux ou patrilatéraux. Si les premières sont considérées par les informateurs comme « correctes », il en va différemment des secondes qui ne peuvent être considérées comme telles que selon les cas et sous réserve de certaines conditions. Néanmoins, toutes les formes ici représentées sont attestées généalogiquement de façon significative. Qu'en est-il alors des mariages entre descendants de germains du même sexe ? Il est délicat, à leur propos de formuler une règle simple. L'étude de divers cas fait apparaître les régularités suivantes. Les formes patrilatérales sont en général considérées comme acceptables sans difficulté pour autant que la collatéralité soit médiatisée par une relation d'adoption, un remariage ou une segmentation dans le champ de la localité, ce qu'avait d'ailleurs noté Rivers<sup>83</sup>.



Formes généalogiques du mariage « dans la terre » - (Fig. 34)

82. Cf. Rivers, 1914 : « One of these [marriages] is so prominent that it may be regarded as the orthodox marriage of the Banks Islands. This is the marriage with the widow of the mother's brother. »

83. Cf. Rivers, 1914 : « In Mota it was said that sometimes a man marries one whom he classifies with the father's sister by the classificatory system though he would never marry the own sister of his own father. »

Quant aux formes matrilatérales jugées plus inacceptables tout dépend, comme pour les formes patrilatérales, de la nature et de la force du lien de collatéralité. En résumé, l'on peut dire que si les conjoints sont considérés comme étant en position de *tupui*, que cela résulte de la distance généalogique, de la segmentation du groupe de descendance, de l'extinction d'une des lignées ou par l'assimilation d'un des germains à un autre statut de parenté par remariage ou adoption, le mariage est considéré comme correct. Dans le cas inverse, où les conjoints sont en position de *tamai/natui*, le mariage est considéré comme incestueux. Il convient de rappeler, dans cette discussion, la diversité des chemins généalogiques qui peuvent lier deux personnes entre elles qui permet bien des arrangements. En résumé, il faut retenir que ces formes d'alliance matrimoniales ne sont possibles que compte tenu d'une segmentation locale préalable du groupe de descendance non unilinéaire, ce qui permet de les interpréter comme des mariages entre segments « apparentés » de groupes locaux étrangers l'un à l'autre.

Suite à ces quelques remarques, je considère qu'en ce qui concerne l'étude de la régulation matrimoniale ces formes un peu particulières du « mariage dans la terre » sont en fait des équivalents de celles qui procèdent du mariage entre descendants de germains de sexe opposé, ou du moins elles doivent être ici traitées comme tels<sup>84</sup>.

C'est par rapport à ce « mariage dans la terre » qu'il faut envisager la structure des échanges matrimoniaux et la régulation qui s'ensuit, même si cette « préférence » n'est pas, loin s'en faut, exclusive d'autres formes de mariage, en particulier les mariages hors de la parenté qui, eux, renvoient à la politique d'exogamie locale la plus large qui est l'autre alternative. Le « mariage dans la terre » permet de comprendre, en s'appuyant sur un modèle simple de l'échange matrimonial, le lien d'interdépendance que la Théorie sociale du *nevep* établit entre l'organisation des groupes et l'alliance de mariage qui les constitue en tant que tels.

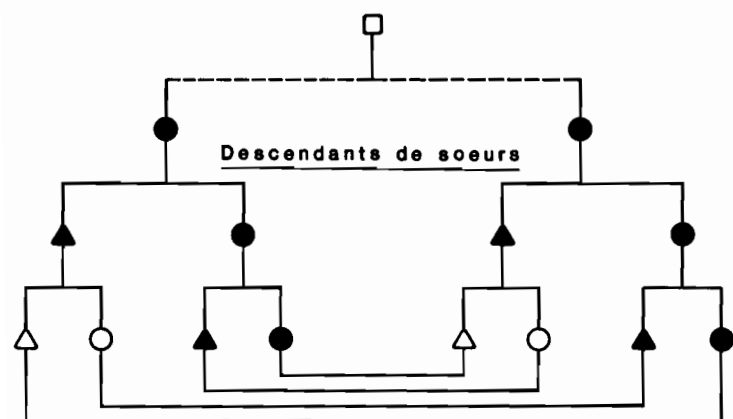
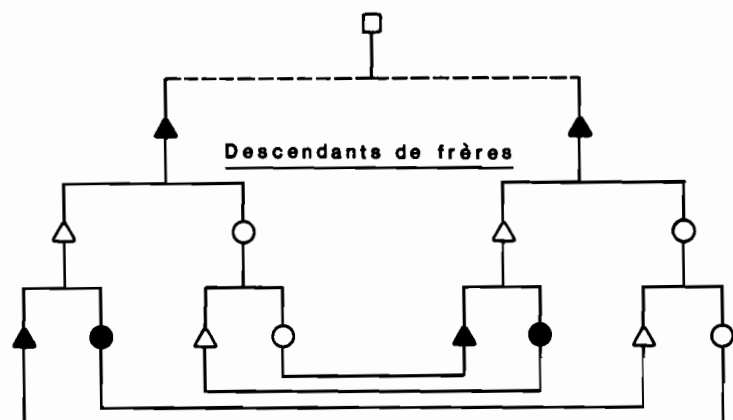
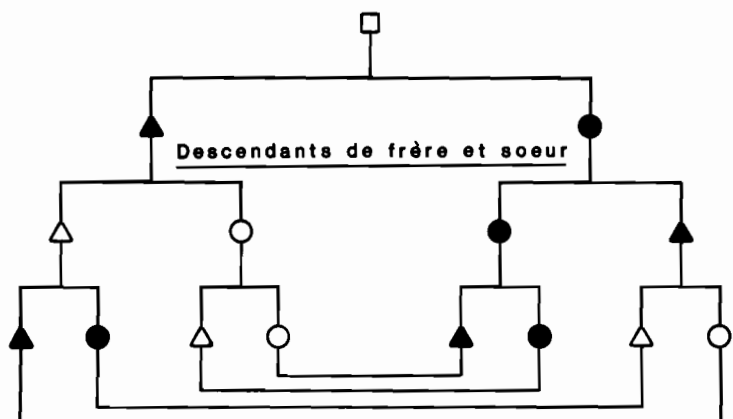
Cette modalité structurale de l'alliance de mariage n'est pas que théorique. Elle est généalogiquement plus que largement attestée, surtout si l'on prend en compte les aspects classificatoires de la nomenclature de parenté. Elle contribue aussi sur un autre plan, à ajuster la domination territoriale à l'emprise foncière.

Le « mariage dans la terre » est aussi un mariage entre parents où la catégorie de parenté à laquelle doit appartenir le conjoint n'est pas prescrite mais déduite de la morphologie des groupes locaux, telle que je l'ai décrite, et de leur organisation en groupe de parenté. Le « mariage dans la terre » situe la nature de la relation matrimoniale, soit comme une alliance de mariage entre parents dans le cadre d'une endogamie de localité, soit comme une alliance de mariage entre groupes locaux dans le cadre d'une exogamie de parenté.

Je présenterai tout d'abord dans ce paragraphe, les implications de ce mariage quant à la structure et à la réciprocité des échanges matrimoniaux, la circulation des épouses et le modèle parental de la régulation matrimoniale. Ceci acquis, nous pourrions alors envisager, ultérieurement, d'étudier ce qu'il en advient pour chaque île sur un plan empirique.

---

84. Cf. le document : Le mariage dans la terre, types de mariage entre descendants de frères et/ou sœurs.

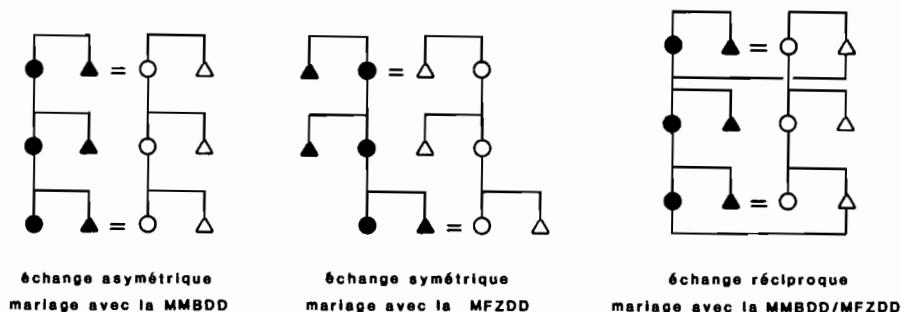


N.B. En noir l'une des moitiés, en blanc l'autre.

**Le mariage « dans la terre » : - (Fig. 35)**

### *Le mariage d'endogamie locale.*

Nous avons vu que toutes les formes de groupements locaux étaient conceptualisées comme le produit de l'intermariage entre deux moitiés, chacune conçue comme l'équivalent d'une lignée de parents en filiation matrilinéaire, dans l'enveloppe d'un groupe cognatique de descendance. Cette alliance de mariage d'endogamie locale entre deux *veve*, si l'on tient compte des règles de la prohibition de l'inceste, entraîne trois modalités possibles d'articulation selon que l'échange est asymétrique, symétrique ou réciproque<sup>85</sup>. De ces formes de l'échange matrimonial résulte indirectement la prescription correspondante d'un statut du conjoint défini dans la parenté. L'échange asymétrique revient à se marier (h.p.) avec la MMBDD, la forme symétrique à se marier avec la MFZDD et la forme réciproque (et par là symétrique) à se marier avec une femme *tupui* qui est à la fois MMBDD et MFZDD. Cette dernière qui intègre les deux précédentes correspond à la structure de l'échange matrimonial, dans ce cas. C'est « un mariage dans la terre » entre les « deux côtés de la maison », qui respecte la prohibition de l'inceste et qui, à terme, permet au groupe de se reproduire semblable à lui-même mais au prix d'une alternance entre un mariage endogame dans la localité et la parenté et un mariage exogame, d'une rupture de la continuité de l'alliance de mariage entre les deux *veve*.



**Articulations matrimoniales entre *veve* dans le cadre du groupe de descendance - (Fig. 36)**

### *L'alliance de mariage entre deux groupes locaux.*

Elle est rendue nécessaire par le développement même de la structure du mariage d'endogamie locale puisque la reduplication d'une alliance endogame entre les deux *veve* n'est rendue possible que par l'intermédiaire d'une alliance à l'extérieur. La structure de l'une se déduit de l'autre, et, en ce sens, elles sont des formes complémentaires.

85. Cf. le document : Articulations matrimoniales entre *veve* dans le cadre du groupe de descendance.

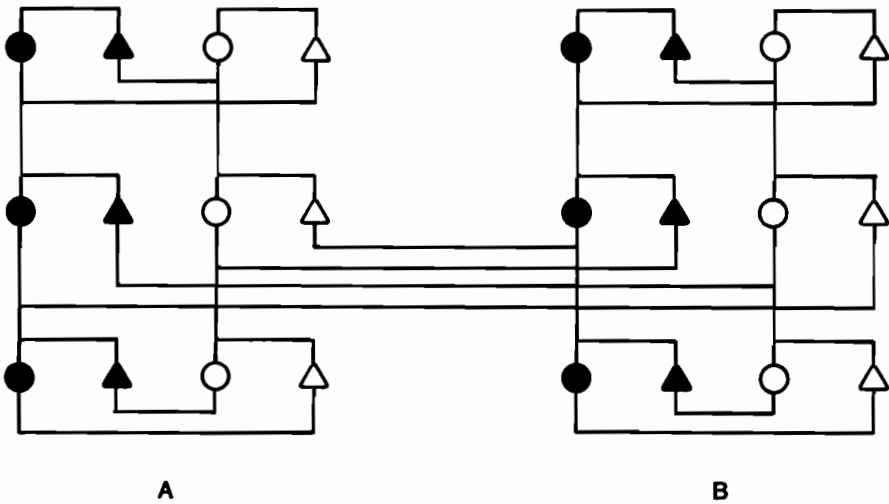
Je m'en tiens évidemment, dans cette représentation, à la réduction structurale que subit, du fait de l'intrusion du modèle dualiste, la notion empirique d'un mariage d'endogamie locale.

L'alliance de mariage entre deux groupes locaux correspond du point de vue de la structure de l'échange matrimonial, à l'intermariage de quatre lignées matrilineaires regroupées en deux moitiés et telles que les mariages s'effectuent selon un modèle réciproque et symétrique, entre descendants de frères et sœurs. Elle est aussi un échange réciproque et symétrique entre les deux moitiés<sup>86</sup>.

La structure de l'échange conduit à faire alterner un double cycle discontinu de réciprocité immédiate à un double cycle continu de réciprocité généralisée entre les quatre lignées, et de façon concomitante une endogamie et une exogamie de localité.

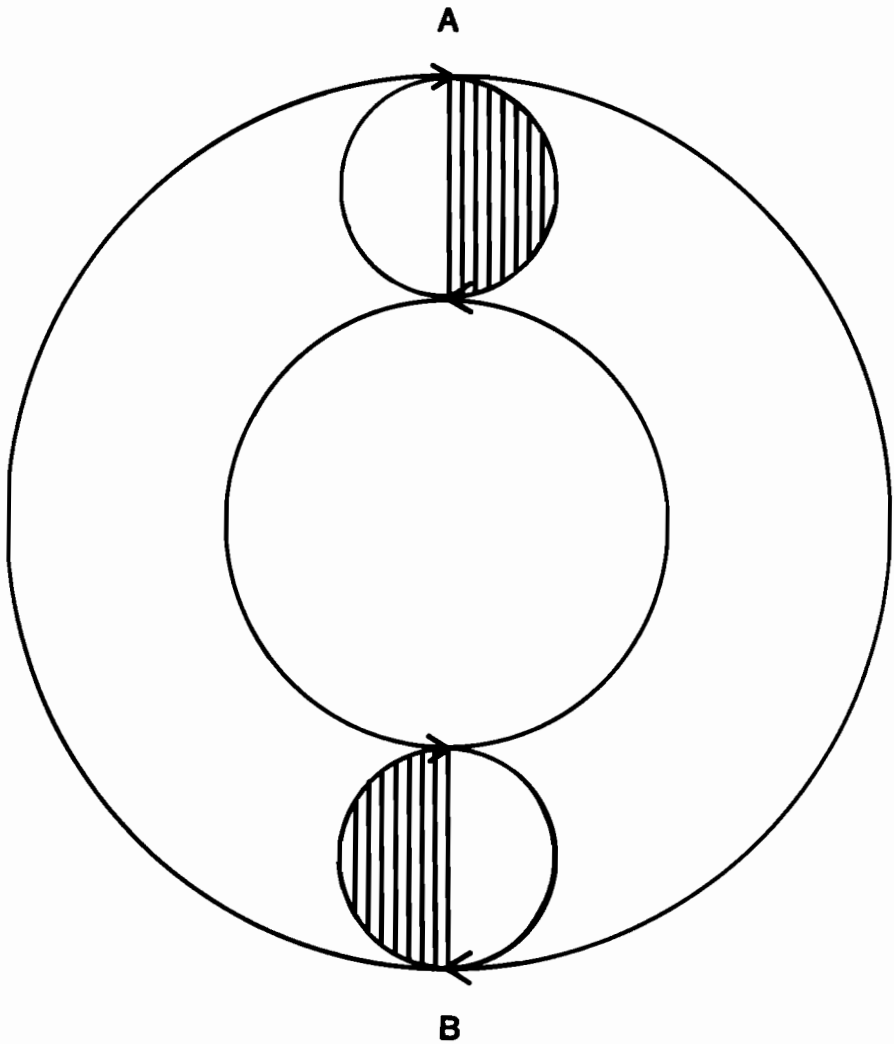
En termes de parenté, cette alliance se traduit par des mariages où la femme se trouve être par rapport à l'homme en position de MMSZD et/ou FMBZD pour un échange qui renvoie à la forme asymétrique précédente, et en position de FFBDD et/ou FMZDD pour un échange qui renvoie à la forme symétrique.

La structure de l'échange matrimonial est en réalité la même que dans le cas précédent. Elle est engendrée par la pratique systématique d'un mariage avec la MMBDD et/ou MFZDD (h.p.).



**Articulations généalogiques entre lignées et moitiés  
dans l'alliance de mariage  
entre deux groupes locaux A et B - (Fig. 37)**

86. Cf. le document : Alliance de mariage entre deux groupes locaux, schéma théorique.



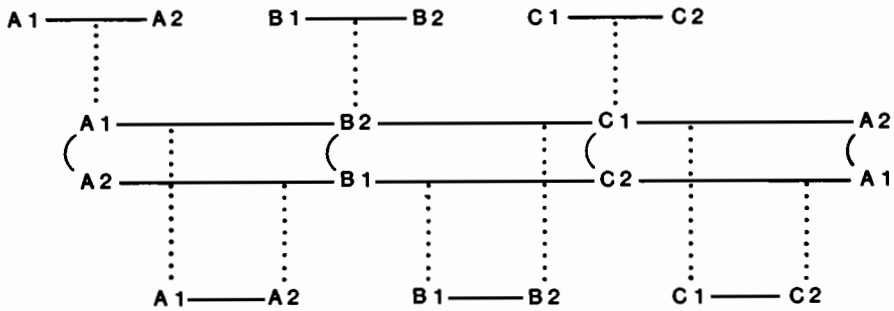
**Structure de l'échange matrimonial  
dans l'alliance de mariage  
entre deux groupes locaux A et B - (Fig. 38)**

*L'alliance de mariage entre trois groupes locaux.*

A bien considérer la structure d'échange précédente, on remarquera que la pratique continue d'un échange matrimonial réciproque et symétrique entre deux groupes locaux, si elle était au cœur de la régulation matrimoniale, aboutirait tôt ou tard à confondre sous une même dénomination la cousine croisée matrilatérale et la cousine croisée patrilatérale<sup>87</sup>.

<sup>87</sup>. Ce qui n'est pas seulement théorique, puisque cette identification existe ailleurs au Vanuatu. Cf. Guiart, 1973.

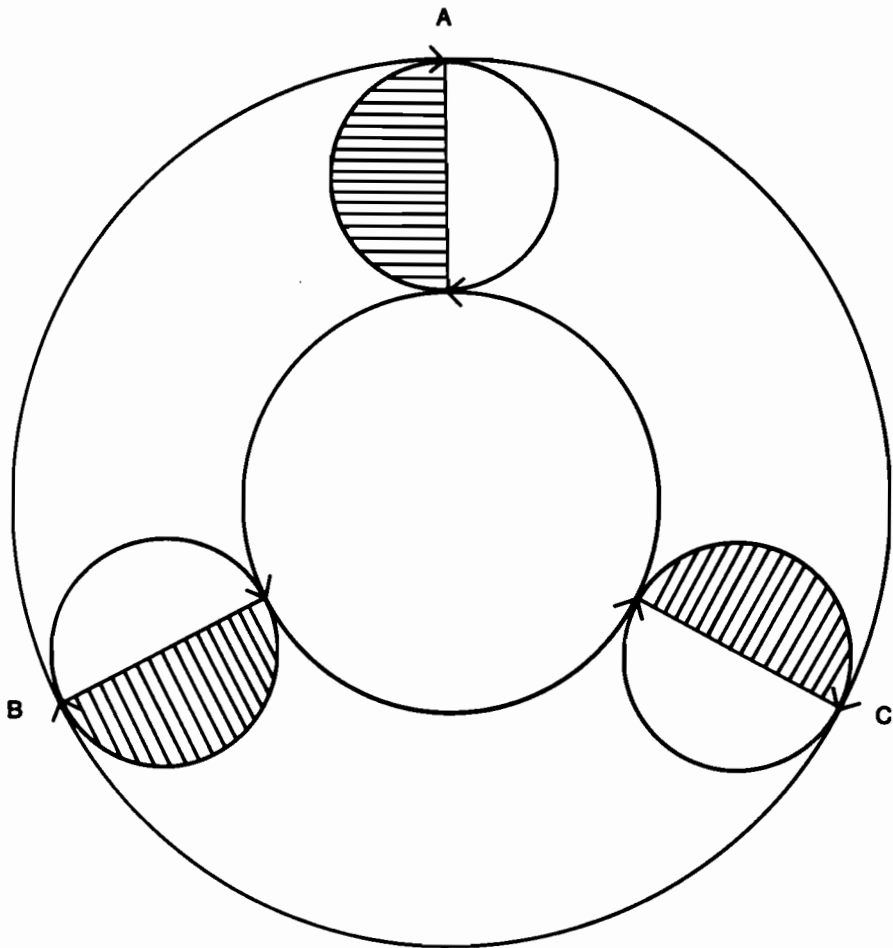
Or aux îles Banks, ces cousines sont soigneusement distinguées, l'une relevant de la classe : « parent », l'autre de la classe : « enfant ». C'est dire que la structure de l'alliance de mariage qui, dans ce cas, commande la régulation matrimoniale, fait intervenir un troisième partenaire, même si elle procède du développement de cette même structure d'échange dont nous avons vu le fonctionnement dans le cas du mariage endogame et dans l'alliance de mariage entre deux groupes locaux. Les relations d'échange s'établissent en fait entre trois groupes locaux selon le modèle ci-dessous où A, B, C, sont les groupes locaux et 1 et 2, les moitiés matrimoniales<sup>88</sup>.



Modèle des relations d'échange matrimonial - (Fig. 39)

La régulation matrimoniale en fonction de la parenté et la circulation des épouses entre groupes locaux se fondent, à Mota et dans le nord des îles Banks, sur la structure qui résulte de l'alliance de mariage entre trois groupes locaux partagés chacun en deux moitiés matrilineaires qui se regroupent en deux moitiés exogames. Dans cette organisation, l'alliance de mariage entre trois groupes locaux résulte également de la pratique systématique, continue et répétée d'un mariage avec la MMBDD/MFZDD. Le « mariage dans la terre » avec une *tupui*, en position de MMBDD et/ou MFZDD est la forme d'union conjugale dont l'orthodoxie répond au mieux aux conditions de fonctionnement de cette structure et à son maintien. Il est réconfortant qu'elle soit en outre la forme la plus valorisée par les informateurs eux-mêmes. C'est là le modèle qui permet de rendre compte, à moindre frais, de la forme la plus habituelle des relations matrimoniales entre communautés villageoises et son alternative dans la politique matrimoniale que constitue le mariage d'endogamie locale. En effet, aucun village n'est strictement endogame, du point de vue de la localité, de même qu'aucun groupe ne limite ses échanges matrimoniaux à un seul partenaire.

88. Cf. les documents : La régulation matrimoniale du point de vue de la parenté et la régulation matrimoniale, schéma théorique de la circulation des épouses.



**La régulation matrimoniale**  
**Schéma théorique de la circulation des épouses**  
**(Fig. 40)**

En pratique, ainsi que nous le verrons en détail, ces divers niveaux possibles du développement de la structure d'échange de l'alliance de mariage en fonction de la localité, se combinent, s'articulent l'un par rapport à l'autre, aboutissant à des configurations empiriques plus ou moins complexes et diversifiées, tant du point de vue de la localité que de la parenté, mais que l'on peut malgré tout, en général, rapporter à cette structure tripartite et dualiste qui leur donne sens.

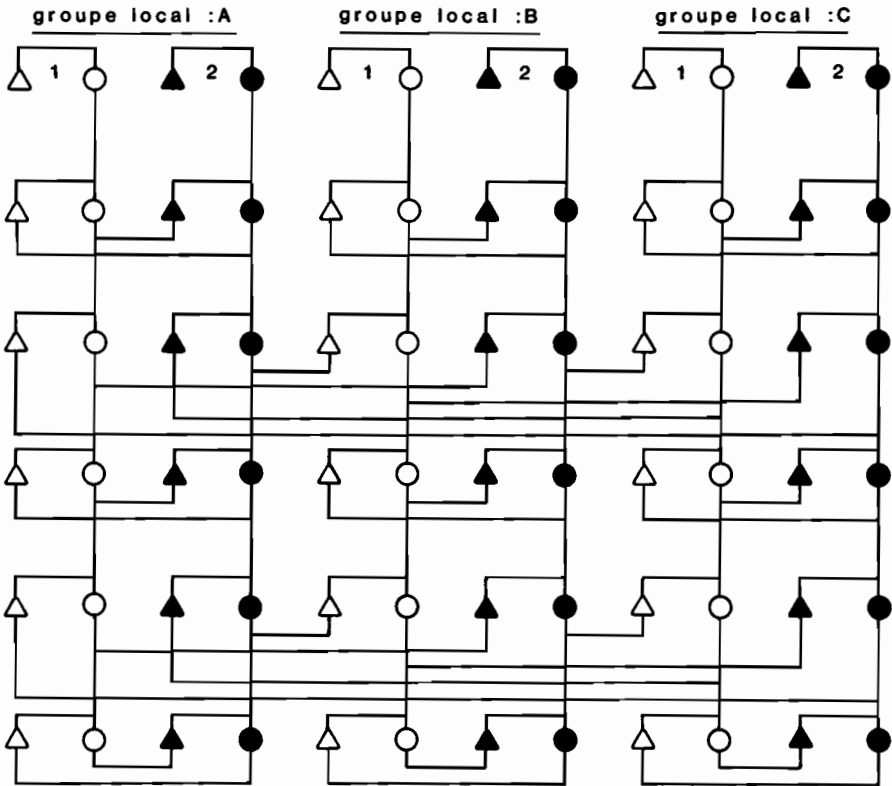
L'analyse ici proposée concorde avec la conclusion à laquelle avait abouti Allen, pour l'île de Vanua-lava<sup>89</sup>.

<sup>89</sup>. Cf. Allen, 1967 : « *The marriage rule is simple and like that of the east Aoba – a man may marry any tupuok/tupui/ of the opposite moiety, which necessarily includes MMBDD.* »



Dans cette présentation, j'ai laissé à part le problème des mariages obliques bien que leur fréquence soit loin d'être négligeable, dans la mesure où, selon le point de vue auquel je me suis placé, ils s'intègrent aisément dans le schéma général comme cas particuliers du « mariage dans la terre ».

Pour conclure, je rappellerai que cette organisation offre une remarquable similitude de structure avec le système d'Ambrym, décrit par Deacon comme un système à six classes matrimoniales, ou encore avec un système fondé sur le mariage avec la cousine croisée patrilatérale qui serait, d'après certains auteurs, le prototype des systèmes de parenté du Vanuatu<sup>90</sup>.



**La régulation matrimoniale du point de vue de la parenté  
Schéma théorique - (Fig. 41)**

90. Cf. Lane et Lane, 1956 ; Lane, 1962.

## IX – LA RÉGULATION MATRIMONIALE DANS L'ILE DE MOTA

La structure théorique de l'alliance de mariage, que je viens d'examiner dans ses principes, donne lieu à une régulation empirique des échanges matrimoniaux entre villages qui s'en fait l'écho.

Sur la base du document : Ile de Mota : recensement des mariages par lieu de résidence et lieu d'origine des conjoints, nous concluons par une analyse statistique des effets de cette régulation sur les relations matrimoniales entre villages, la circulation des épouses et les structures de réciprocité.

### I. LA STATISTIQUE MATRIMONIALE

Pour l'île de Mota et pour l'année 1975, les mariages se distribuent selon le tableau général suivant.

**Distribution statistique des mariages - (Tab. 21)**

<b>Total des mariages :</b>	<b>89</b>	<b>100 %</b>
<i>Mariages entre maisonnées d'un même village :</i>	11	13%
<i>Mariages entre villages de l'île :</i>	63	70%
<i>Mariages entre îles :</i>	15	17%
<i>Total des mariages intra-insulaires :</i>	74	83%

Cette distribution où l'on peut lire l'alternative entre le mariage d'endogamie locale et le mariage exogame – ici déséquilibrée en comparaison de Motlav ou Vanua-lava – subit d'un village à l'autre des variations statistiques relativement importantes. Celles-ci tiennent à la situation relative des villages les uns par rapport aux autres, dans la conjoncture présente, qui privilégient tel ou tel axe de leur politique matrimoniale en raison de leur morphologie en terme de parenté, de leur démographie, de la réalité foncière sous-jacente.

**Distribution statistique des mariages par villages - (Tab. 22)**

	Lot.	Tup.	Nav.	Liw.	Tas.	Vev.
<i>Nbre de mariages :</i>	16	15	11	14	19	14
<i>Endogames :</i>	1	2	1	0	4	3
<i>Inter-villageois :</i>	14	11	7	12	11	8
<i>Inter-insulaires :</i>	1	2	3	2	4	3

J'expliciterai de façon plus détaillée, dans le cas de Vanua-lava, cette dynamique différentielle de la politique matrimoniale des groupes, puisque, dans ce dernier cas, la distribution statistique des mariages est, en ce domaine, particulièrement significative et exemplaire.

## 2. LES ÉCHANGES MATRIMONIAUX ENTRE VILLAGES

Les échanges matrimoniaux entre villages, en fonction de la circulation des épouses donnent une vision globale de la circulation matrimoniale. Les données s'établissent selon le tableau suivant.

**Les échanges matrimoniaux entre villages - (Tab. 23)**

reçoit donne	Lot.	Tuq.	Nav.	Liw.	Tas.	Vev.	Total
<i>Lotawan</i>	(2)	3	1	0	3	4	11
<i>Tuqetap</i>	4	(2)	5	1	1	4	15
<i>Navqoe</i>	2	4	(1)	2	0	0	8
<i>Liwotqe</i>	0	0	3	(0)	4	2	9
<i>Tasmate</i>	1	0	1	3	(4)	3	8
<i>Veverao</i>	2	3	1	1	4	(2)	11
<b>Total</b>	9	10	11	7	12	13	62

Partant de ce tableau de données, on obtient une représentation graphique des relations matrimoniales entre villages où chaque flèche joint le village d'origine de la femme à celui de l'homme figurant ainsi le transfert d'une épouse entre deux villages et le sens de ce transfert. Les flèches portées à l'intérieur du cercle qui matérialise chaque village en tenant compte de la position qu'il occupe dans l'île, symbolisent les mariages d'endogamie locale<sup>91</sup>.

Ainsi représentée, la circulation des épouses entre villages, fournit une image momentanée, une projection synchronique de la régulation matrimoniale, qui, bien que particulière, en met en évidence les propriétés et renvoie à la structure de l'alliance de mariage. L'imbrication des échanges deux à deux dans une circulation triangulaire est particulièrement bien illustrée ici.

Le graphe fait bien état de mariages d'endogamie locale entre conjoints appartenant au même village, d'échanges matrimoniaux réciproques et symétriques entre villages pris deux à deux ou par groupe de trois et de cycles d'échanges qui lient entre eux l'ensemble des villages de l'île en « preneurs de femmes »/« donneurs de femmes », selon deux circulations simultanées, symétriques et inverses l'une de l'autre. L'échange restreint, réciproque et symétrique se trouve encadré dans une circulation globale où la réciprocité des échanges matrimoniaux se trouve généralisée au terme de l'ensemble des échanges. On peut saisir sur cet exemple concret l'impact de la structure théorique de l'alliance de mariage sur la régulation matrimoniale

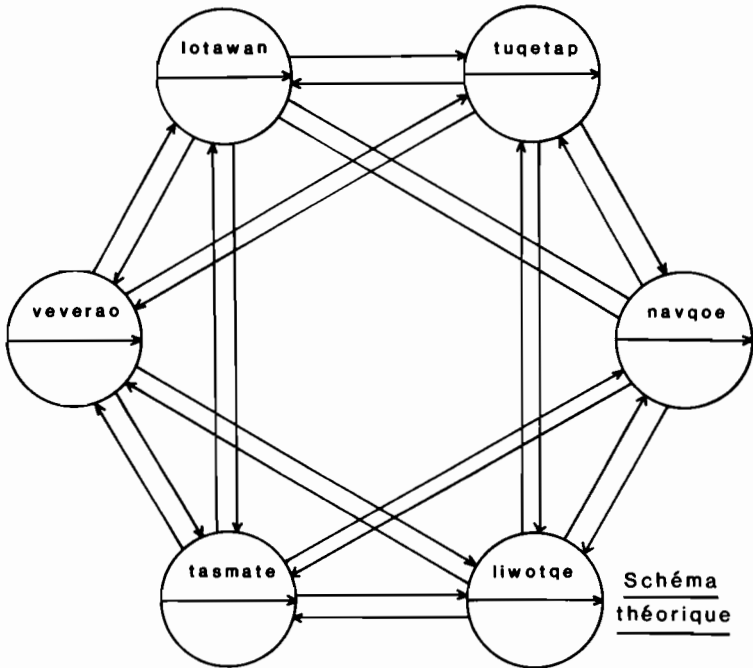
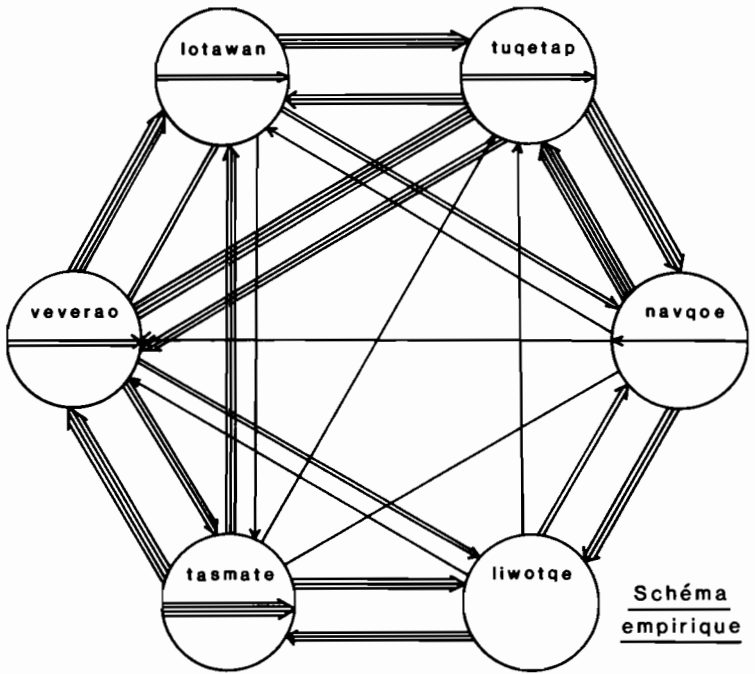
91. Cf. le document : Graphe des relations matrimoniales entre les villages de Mota.

dans la forme, l'orientation et le bilan des échanges matrimoniaux. Les villages sont liés entre eux trois par trois sur la base d'échanges réciproques d'une façon d'autant plus nette que joue assez systématiquement, ici à Mota, la distance ou la proximité géographique des villages comme facteur d'orientation des alliances. Hors les mariages d'endogamie locale, on épouse dans chaque village, de façon privilégiée, des conjoints qui appartiennent aux deux villages les plus proches. Cette régularité se vérifie pour l'ensemble des mariages, à l'exception de trois d'entre eux.

En la réduisant à sa structure formelle, on peut rendre encore plus évidente cette circulation matrimoniale et montrer ainsi que, au niveau empirique, elle s'ajuste assez étroitement à une régulation matrimoniale théorique, telle qu'on pourrait la déduire des conditions de l'échange matrimonial<sup>92</sup>.

---

92. Cf. le document : Modèle idéal de l'organisation de la circulation matrimoniale à Mota.



Village de la femme → Village de l'homme

Graphe des relations matrimoniales entre villages - (Fig. 42)

Notons à ce propos, que cette adéquation entre le plan empirique et le plan théorique, (qui dans les autres îles est moins évidente) est rendue ici d'autant plus possible, que l'organisation résidentielle ne fut pas remodelée par les impératifs nouveaux de la colonisation et que les flux migratoires sont proportionnellement limités.

### 3. LA RÉCIPROCITÉ DES ALLIANCES MATRIMONIALES

Compte tenu de cette situation privilégiée, il est tentant de vérifier comment et à quel niveau, s'établit dans ce système d'échange la réciprocité des mariages entre villages. L'échange symétrique et réciproque entre deux villages assure-t-il une meilleure réciprocité d'ensemble que les cycles instables induits par la circulation des épouses entre villages ? L'une n'est-elle que le reflet de l'autre, par le biais des échanges triangulaires ? En d'autres termes, la reproduction sociale est-elle fondée ou non sur un système matrimonial où la réciprocité des alliances entre partenaires locaux est assurée, tant au niveau limité des échanges restreints et symétriques qu'au niveau le plus général, où les inconvénients et les disparités d'une formule d'échange restreint se voient compensés par le recours simultané à une formule d'échange généralisé. Auquel cas cette mise en perspective renverrait bien aux conditions théoriques de la régulation matrimoniale.

Je distinguerai trois niveaux significatifs de circulation : celui qui met en jeu des relations binaires entre villages, celui fondé sur des relations triangulaires et enfin le niveau le plus global – et par là le plus inconscient – celui qui lie entre eux tous les villages dans une même circulation.

Dans le cadre des alliances inter-villageoises, la balance des échanges matrimoniaux s'établit selon le tableau ci-après.

**Comptabilité des échanges matrimoniaux - (Tab. 24)**

Villages	f. données	f. reçues	balance
<i>Lotawan</i> .....	9	11	+ 2
<i>Tuqetap</i> .....	10	15	+ 5
<i>Navqoe</i> .....	11	8	- 3
<i>Liwotqe</i> .....	7	9	+ 2
<i>Tasmate</i> .....	12	8	- 4
<i>Veverao</i> .....	13	11	- 2

Dans ce cadre global, la réciprocité des échanges est assurée à 75 %, ce qui fait bien apparaître qu'aux aléas démographiques près, dus aux différences de sexe-ratio, chaque village donne à l'extérieur autant de femmes qu'il en reçoit. On remarquera par ailleurs qu'il n'y a pas de corrélation évidente entre les disparités de la balance des échanges et la propension à un fort pourcentage de mariages d'endogamie locale.

Si, maintenant, l'on considère le tableau des échanges entre villages pris deux à deux, on obtient le tableau de données ci-dessous. Ce tableau, ainsi que les suivants, ne tient pas compte des deux mariages tenus pour « aberrants » par rapport à la structure de la circulation matrimoniale.

**Réciprocité des échanges inter-villageois - (Tab. 25)**

Villages	f. données	f. reçues	balance
<i>Lotawan/Tuqetap</i> . . . . .	4	3	1
<i>Lotawan/Tasmate</i> . . . . .	1	3	2
<i>Lotawan/Navqoe</i> . . . . .	2	1	1
<i>Lotawan/Veverao</i> . . . . .	2	4	2
<i>Tuqetap/Navqoe</i> . . . . .	4	5	1
<i>Tuqetap/Liwotqe</i> . . . . .	0	1	1
<i>Tuqetap/Veverao</i> . . . . .	3	4	1
<i>Navqoe/Liwotqe</i> . . . . .	3	2	1
<i>Navqoe/Tasmate</i> . . . . .	1	0	1
<i>Liwotqe/Tasmate</i> . . . . .	3	3	0
<i>Liwotqe/Veverao</i> . . . . .	1	2	1
<i>Tasmate/Veverao</i> . . . . .	4	3	1

Dans ce cadre des échanges bilatéraux, la réciprocité n'est plus assurée qu'à 55 %, soit une valeur nettement inférieure à celle obtenue pour le système dans son ensemble. Cette structure d'échange ne rend compte que de 70 % de la réciprocité d'ensemble du système matrimonial.

Comparons maintenant ces données avec celles obtenues dans le cadre des échanges triangulaires entre villages pour lesquelles nous faisons implicitement l'hypothèse qu'ils doivent assurer le meilleur équilibre.

**Tableau des données - (Tab. 26)**

Villages	f. données / f. reçues / village			circulation
	I	II	III	
<i>Lot./Tuq./Nav.</i> . . . . .	6/4	7/9	6/6	9/10
<i>Tuq./Nav./Liw.</i> . . . . .	4/6	8/6	3/3	8/7
<i>Nav./Liw./Tas.</i> . . . . .	4/2	5/6	3/4	6/6
<i>Liw./Tas./Vev.</i> . . . . .	4/5	7/6	5/5	9/7
<i>Tas./Vev./Lot.</i> . . . . .	7/4	7/6	3/7	9/8
<i>Vev./Lot./Tuq.</i> . . . . .	8/5	6/7	6/8	11/9

Dans ce cadre d'échange, la réciprocité est assurée pour chaque village, à 77 % en moyenne, c'est-à-dire à l'égal de la réciprocité d'ensemble. Vues sous l'angle des deux cycles d'échange généralisé, les deux circulations inverses sont réciproques à 85 %.

Il nous reste à examiner à quelles valeurs s'établit la réciprocité dans le cadre des trois circulations induites par la logique de la structure d'échange, à savoir :

- premièrement, Lotawan ⇌ Tuqetap ⇌ Navqoe ⇌ Liwotqe ⇌ Tasmate ⇌ Veverao ⇌ Lotawan,
  - deuxièmement, Lotawan ⇌ Navqoe ⇌ Tasmate ⇌ Lotawan
  - troisièmement, Tuqetap ⇌ Liwotqe ⇌ Veverao ⇌ Tuqetap
- dont on peut assumer qu'elles sont également réciproques.

Tableau des données - (Tab. 27)

Villages	f. données / f. reçues / village						circulation
	I	II	III	IV	V	VI	
1 <sup>re</sup> circulation . . . .	7/5	7/9	8/6	5/6	7/6	7/6	22/18
2 <sup>e</sup> circulation . . . .	3/4		2/2		3/2		6/2
3 <sup>e</sup> circulation . . . .		3/5		2/2		6/4	5/6

La première circulation périphérique, établie par des échanges de proche en proche, assure une très bonne réciprocité, tant du point de vue de chaque village, 80% en moyenne, que du point de vue des cycles 90%. La réciprocité entre les deux cycles longs est même supérieure à celle de la balance des échanges entre villages.

Par contre, en ce qui concerne la réciprocité des deux circulations induites qui, elles, sont fonction des relations qui s'établissent entre les villages les plus éloignés, la réciprocité diminue et sa valeur tombe à un pourcentage légèrement inférieur à celui des échanges triangulaires entre villages proches, mais néanmoins supérieur à celui des échanges bilatéraux, soit 76% en moyenne pour chaque village et 75% pour la circulation elle-même.

Cette rapide analyse quantitative de la réciprocité des échanges matrimoniaux confirme bien l'intégration de la régulation matrimoniale par la structure d'échange qui la sous-tend.

On peut résumer l'ensemble de ces données par un graphique qui porte en coordonnées le nombre de femmes reçues par rapport au nombre de femmes données en fonction de la forme et du niveau des échanges. Cette représentation fait apparaître que le nombre de femmes données est fonction du nombre de femmes reçues (ou réciproquement) et ce, de façon d'autant plus rigoureuse que l'on s'approche des conditions du modèle idéal et théorique des relations matrimoniales entre communautés villageoises, à savoir l'intermariage systématique de trois groupes locaux voisins partagés en deux moitiés, pratiqué en alternance avec un mariage d'endogamie locale<sup>93</sup>.

## X - LES MARIAGES INTER-INSULAIRES

En 1914, Rivers notait l'existence de relations matrimoniales inter-insulaires :

*« Dans le groupe des Banks, des mariages ont lieu entre habitants d'îles différentes. Ils sont soumis aux mêmes restrictions que les mariages entre gens originaires de la même île. Si l'on dit que les gens de Mota et ceux de Motlav s'intermarient indistinctement, par contre les hommes de Vanua-lava et d'Ureparapara prennent femmes à Motlav alors que les hommes de Motlav n'épousent pas de femmes de Vanua-lava ou de Ureparapara. Cependant, je ne dispose pas sur ce point de données généalogiques. »*

93. Cf. le document : Expression graphique de la réciprocité des échanges matrimoniaux.



Si les données actuelles montrent bien l'importance quantitative de ces mariages inter-insulaires, elles infirment ces orientations. Ces mariages obéissent à des relations réciproques entre îles. Ils relèvent de la combinaison des choix matrimoniaux de chaque communauté et ne semblent en aucune façon procéder de la régulation soupçonnée par Rivers. Mieux, la logique qui préside à ces relations matrimoniales paraît devoir s'insérer d'une façon ou d'une autre dans le schéma général de la régulation matrimoniale qui se trouve ainsi dédouanée du cadre insulaire, dont j'ai noté qu'il n'était pas un niveau pertinent de la localité. Il n'est pas étonnant qu'apparaissent alors, selon les conjonctures, des régularités circonstanciées à l'échelle d'une génération dues à la continuité de l'alliance de mariage entre certains groupes se considérant comme des partenaires privilégiés.

La statistique ci-dessous traduit l'importance de ces mariages, globalement et selon les îles.

**Statistique des mariages inter-insulaires - (Tab. 28)**

Îles	Nombre	Total mariages	%
<i>Archipel</i> .....	88	455	19%
<i>Mota</i> .....	15	89	17%
<i>Motlav</i> .....	33	195	17%
<i>Vanua-lava</i> .....	32	129	25%
<i>Ureparapara</i> .....	8	41	19%

Les mariages entre conjoints originaires d'îles différentes représentent 88 mariages sur 455 soit 20 % de l'ensemble des mariages. Sur ces 20 %, 79 % sont des mariages avec des gens originaires des îles Banks et 21 % avec des personnes étrangères à l'archipel, généralement originaires du nord du Vanuatu, de régions de confession anglicane ou catholique. Ces chiffres traduisent bien l'endogamie de l'aire matrimoniale que constitue l'archipel des îles Banks par rapport à la région géographique dans laquelle il s'insère. J'ai omis dans ce décompte, pour ne pas fausser la statistique, les couples installés aux îles Banks à titre provisoire et professionnels comme certains prêtres, infirmiers ou maîtres d'école.

Cette proportion moyenne des mariages inter-insulaires est relativement constante d'une île à l'autre et ce, malgré la diversité des situations démographiques. Dans 61 % des cas, ces mariages sont viri-locaux, c'est-à-dire que c'est une femme qui est transférée d'une île à l'autre ; dans 39 % des cas ils sont uxori-locaux, auquel cas c'est un homme qui vient s'installer dans l'île par le biais d'une relation matrimoniale. Ces proportions, qui sont similaires à celles de la statistique d'ensemble du choix résidentiel, varient sensiblement d'une île à l'autre comme en témoigne le tableau ci-après.

**Conjoints importés par îles en fonction du sexe - (Tab. 29)**

Îles	Hommes	Femmes	Total
<i>Vanua-lava</i> .....	9 28%	23 72%	32 36%
<i>Motlav</i> .....	15 46%	18 54%	33 38%
<i>Mota</i> .....	6 40%	9 60%	15 17%
<i>Ureparapara</i> .....	4 50%	4 50%	8 9%

Cette statistique peut être détaillée pour chaque île de façon à faire apparaître l'île d'origine des conjoints importés.

## 1. VANUA-LAVA

C'est l'île qui, en proportion, importe le plus de conjoints. On retrouvera cette tendance dans la balance des échanges inter-insulaires entre les quatre îles du nord, où Vanua-lava se trouve importer deux fois plus de population par le biais des mariages, qu'elle n'en exporte, 23/12.

**Origine des conjoints  
dans les mariages inter-insulaires à Vanua-Lava - (Tab. 30)**

Origine des conjoints	Hommes	Femmes	Total	%
<i>Ureparapara</i> .....	3	1	4	13%
<i>Motlav</i> .....	2	9	11	34%
<i>Mota</i> .....	2	6	8	25%
<i>Gaua</i> .....	0	1	1	3%
<i>Merlav</i> .....	2	4	6	19%
<i>Merig</i> .....	0	2	2	6%
<b>Total</b> .....	<b>9</b>	<b>23</b>	<b>32</b>	
<b>%</b> .....	28%	72%		

La population importée par mariage est principalement féminine et pour la majeure part, 60% des cas, originaire de Motlav et Mota.

## 2. MOTLAV

L'île de Motlav offre de ce point de vue un faciès nettement différent. Il reflète l'image d'une politique matrimoniale ouverte et équilibrée vis-à-vis de l'extérieur. Dans la balance des échanges matrimoniaux inter-insulaires, dans les seules îles du nord des Banks; Motlav exporte presque autant de conjoints qu'elle en importe, 15/13. Dans l'ensemble, elle importe autant d'hommes que de femmes, 15/18. En comparaison des autres îles, ce qui est le plus remarquable c'est le pourcentage de ceux qui sont étrangers à l'archipel et la diversité de leurs origines.

**Origine des conjoints  
dans les mariages inter-insulaires à Motlav - (Tab. 31)**

Origine des conjoints	Hommes	Femmes	Total	%
<i>Vanua-lava</i> .....	3	3	6	18%
<i>Ureparapara</i> .....	1	3	4	12%
<i>Mota</i> .....	0	3	3	9%
<i>Merlav</i> .....	0	4	4	12%
<i>Gaua</i> .....	0	1	1	3%
<i>Tikopia</i> .....	1	0	1	3%

Origine des conjoints	Hommes	Femmes	Total	%
<i>Torrès</i> .....	4	1	5	15%
<i>Pentecôte</i> .....	2	2	4	12%
<i>Santo</i> .....	0	1	1	3%
<i>Aoba</i> .....	1	0	1	3%
<i>Ambrym</i> .....	2	0	2	6%
<i>Nlle-Calédonie</i> .....	1	0	1	3%
<b>Total</b> .....	<b>15</b>	<b>18</b>	<b>33</b>	
<b>%</b> .....	45%	55%		

Ce tableau montre cependant le caractère privilégié des relations avec les îles Banks (en particulier Vanua-lava) d'où sont originaires 78 % des femmes étrangères à l'île.

La proportion est à l'inverse si l'on considère les hommes étrangers à l'île, mariés et installés à Motlav, dont seulement 31 % sont originaires des îles Banks.

Le premier pourcentage traduit des échanges matrimoniaux réguliers orientés vers les îles Banks compte tenu d'une prédominance statistiquement normale d'un choix résidentiel viri-local, tandis que le second traduit un fait spécifique, l'ouverture à des apports étrangers – d'ailleurs ancienne – par le biais de mariage uxori-locaux, peut-être due à la permanence d'un sexratio en faveur de la population féminine. L'enquête généalogique confirme cette constante.

### 3. MOTA

A l'inverse, Mota est une île qui, bien que renfermée sur elle-même, exporte, dans le cadre des échanges matrimoniaux inter-insulaires, plus de population qu'elle n'en importe, et notamment des femmes vers Vanua-lava et Motlav.

**Origine des conjoints  
dans les mariages inter-insulaires à Mota - (Tab. 32)**

Origine des conjoints	Hommes	Femmes	Total	%
<i>Motlav</i> .....	1	1	2	13%
<i>Ureparapara</i> .....	1	1	2	13%
<i>Merlav</i> .....	2	3	5	33%
<i>Merig</i> .....	0	1	1	7%
<i>Gaua</i> .....	0	1	1	7%
<i>Torrès</i> .....	1	1	2	13%
<i>Pentecôte</i> .....	0	1	1	7%
<i>Malekula</i> .....	0	1	1	7%
<b>Total</b> .....	<b>6</b>	<b>9</b>	<b>15</b>	
<b>%</b> .....	40%	60%		

La population étrangère, implantée dans l'île par le biais des mariages, est pour l'essentiel originaire des îles Banks, 73 %, et principalement des îles

Banks du sud, 47%. Elle se partage de façon équilibrée entre hommes et femmes, 6/9, dans la proportion de 60% de mariages viri-locaux et 40% d'uxori-locaux.

#### 4. UREPARAPARA

L'île d'Ureparapara qui, dans la balance des échanges présente un léger déficit en ce qu'elle donne plus qu'elle ne reçoit, 10/8, soit 56% contre 44%, offre néanmoins comme Motlav un faciès équilibré.

**Origine des conjoints  
dans les mariages inter-insulaires à Ureparapara - (Tab. 33)**

Origine des conjoints	Hommes	Femmes	Total	%
<i>Vanua-lava</i> .....	4	1	5	62%
<i>Motlav</i> .....	0	2	2	25%
<i>Mota</i> .....	0	1	1	12%
<b>Total</b> .....	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>8</b>	
<b>%</b> .....	50%	50%		

Les relations matrimoniales ne s'établissent qu'avec les autres îles du nord des Banks. Ce sont d'ailleurs des relations réciproques.

L'île de Ureparapara importe autant d'hommes que de femmes dans ces échanges. La proportion importante d'hommes originaires de Vanua-lava installés sur l'île tient surtout aux relations traditionnelles entre le nord de Vanua-lava, aujourd'hui dépeuplé, l'îlot de Rowa dont est originaire la population du village de Lehalrop et la côte sud d'Ureparapara.

#### 5. BILAN DES ÉCHANGES INTER-INSULAIRES

Ces données nous permettent de dresser un tableau et un graphique des échanges matrimoniaux inter-insulaires dans la région nord des îles Banks, c'est-à-dire ne tenant compte que des relations entre Ureparapara, Vanua-lava, Motlav et Mota<sup>94</sup>.

Les séparations transversales des cases du tableau indiquent le nombre d'hommes par rapport au nombre de femmes. Les échanges intra-insulaires ne figurent pas sur le tableau.

94. Le document d'illustration : Orientation des échanges matrimoniaux interinsulaires dans le nord des îles Banks, obtenu à partir du tableau de données, est construit selon les mêmes principes que précédemment pour l'île de Mota. Il en va de même pour le graphique où les relations interinsulaires sont rapportées aux différentes communautés villageoises.

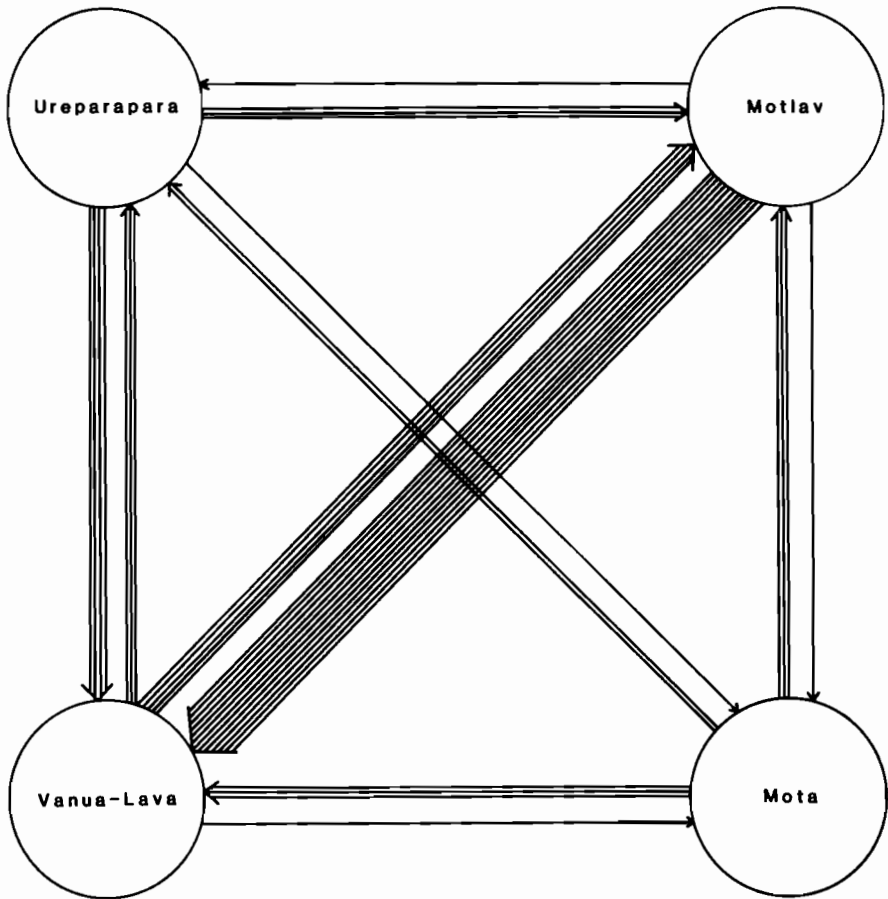
**Balance des échanges inter-insulaires  
dans le nord des îles Banks - (Tab. 34)**

	reçoit				
donne	<i>Vanua-lava</i>	<i>Motlav</i>	<i>Mota</i>	<i>Ureparapara</i>	<b>Total</b>
<i>Vanua-lava</i>	2	2	3	7	
	9	6	1	16	
<i>Motlav</i>	3	0	1	5	
	3	3	3	9	
<i>Mota</i>	0	1	1	2	
	0	1	1	2	
<i>Ureparapara</i>	4	0	0	4	
	1	2	1	4	
<b>Total</b>	8	3	2	5	18
	4	12	10	5	31

Ce tableau appelle quelques commentaires.

Seule, l'île de Vanua-lava importe plus de population qu'elle n'en exporte par le biais des relations matrimoniales, et ce, dans une proportion importante, 23/12, soit 66 % : contre 34 %. Cette tendance est encore plus marquée si l'on tient compte des apports extérieurs en provenance du sud des Banks. De ce point de vue, les autres îles sont exportatrices de population. Ce déficit apparent est cependant plus que largement compensé, dans le cas de Motlav, par les apports extérieurs, s'équilibre pour Mota, mais persiste pour Ureparapara. La situation géographique des îles et notamment leur isolement relatif, la diversité des disponibilités locales, des infrastructures, des possibilités de communication, vont de pair avec les conditions proprement démographiques de la politique matrimoniale – population, densité, sexratio... – pour rendre compte de ces disparités.

Dans la balance de ces échanges, l'île de Vanua-lava importe plus de femmes, 69 %, qu'elle n'importe d'hommes, 31 % ; par contre, elle exporte plus d'hommes, 67 %, que de femmes, 33 %. C'est pratiquement l'inverse pour l'île de Mota qui importe autant d'hommes, 50 %, que de femmes, 50 % ; alors qu'elle exporte dans la proportion de 84 % d'hommes et 16 % de femmes. L'île de Motlav qui importe 38 % d'hommes pour 62 % de femmes et exporte en contrepartie 20 % d'hommes pour 80 % de femmes, présente avec Ureparapara la situation la plus équilibrée.



Les flèches sont tracées de l'île d'origine de la femme vers l'île d'origine de l'homme indépendamment de l'implantation résidentielle.

**Graphe des relations matrimoniales inter-insulaires dans le nord des îles Banks - (Fig. 43)**

On peut maintenant établir la balance de ces échanges inter-insulaires comme je l'ai fait pour les autres îles, c'est-à-dire indépendamment des choix résidentiels, dont on connaît par ailleurs l'instabilité, et en proposer une représentation graphique en fonction des îles et en fonction des communautés villageoises<sup>95</sup>.

95. Cf. les documents : Orientation des échanges matrimoniaux interinsulaires dans le nord des îles Banks, et Graphe des relations matrimoniales interinsulaires.

**Réciprocité des échanges matrimoniaux inter-Insulaires - (Tab. 35)**

<b>Îles</b>	<b>f. données</b>	<b>f. reçues</b>	<b>balance</b>
<i>Vanua-lava</i> .....	11	23	+ 12
<i>Motlav</i> .....	16	12	- 4
<i>Mota</i> .....	12	4	- 8
<i>Ureparapara</i> .....	9	9	0
<b>Total</b> .....	48	48	0

L'île de Vanua-lava reçoit beaucoup plus de femmes qu'elle n'en donne, alors que Mota en donne beaucoup plus qu'elle n'en reçoit. Les échanges de Ureparapara sont globalement équilibrés ainsi que ceux de Motlav qui ne présentent en proportion qu'un léger déficit.

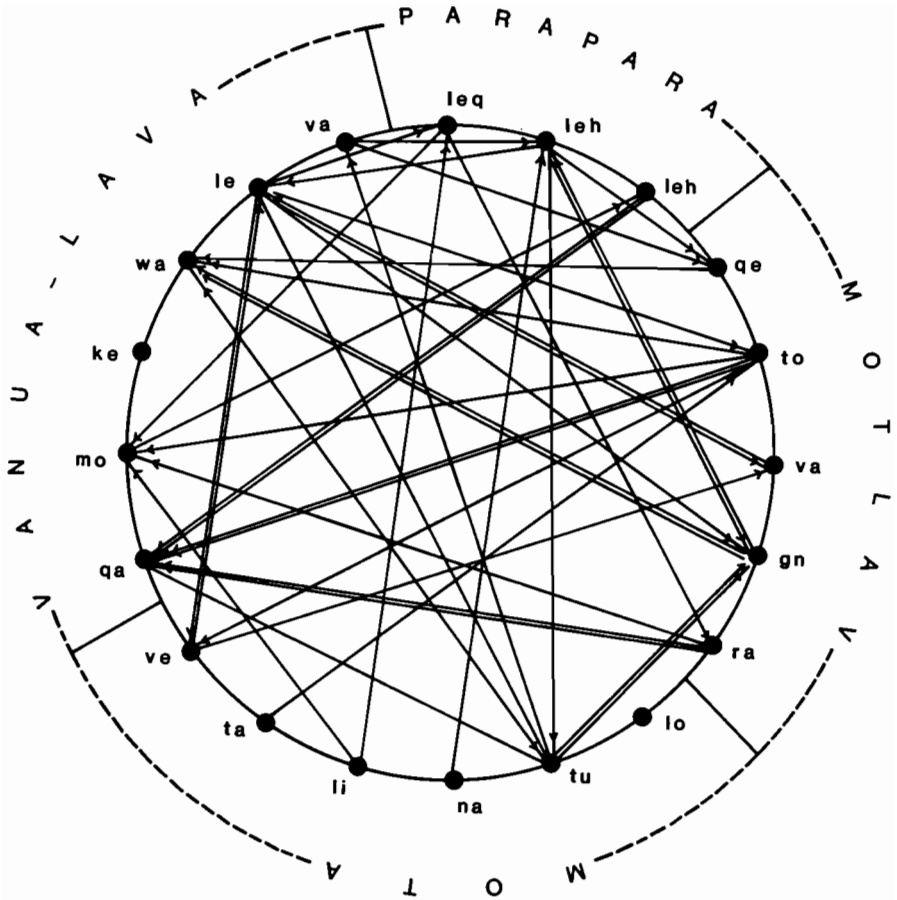
Ces déséquilibres dans la réciprocité des échanges inter-insulaires sont encore plus accentués si l'on considère la structure de réciprocité des relations matrimoniales entre îles prises deux à deux.

**Réciprocité des échanges bilatéraux  
dans les mariages inter-Insulaires - (Tab. 36)**

<b>Relations</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>balance</b>
<i>Vanua-lava/Motlav</i> .....	5	12	7
<i>Vanua-lava/Mota</i> .....	2	6	4
<i>Vanua-lava/Ureparapara</i> .....	4	5	1
<i>Motlav/Mota</i> .....	1	4	3
<i>Motlav/Ureparapara</i> .....	3	3	0
<i>Ureparapara/Mota</i> .....	1	2	1

On peut voir que, en ce qui concerne la période actuelle, ces échanges matrimoniaux ne sont pas conduits en fonction d'une régulation définie, si ce n'est celle implicite de l'intermariage réciproque et symétrique entre quatre partenaires pris deux à deux.

Le seul fait notable est, par-delà le déséquilibre de la structure d'échange au profit de l'île de Vanua-lava et au détriment de Mota, la tendance à l'établissement de relations réciproques et symétriques. Cependant, cette réciprocité n'est plus apparente si l'on rapporte ces échanges au niveau des communautés locales, ce qui laisse sous-entendre qu'à ce niveau, la réciprocité n'est plus simultanée mais dépendante de la continuité de l'alliance de mariage en génération.



**Grappe des échanges entre villages  
dans les relations matrimoniales inter-insulaires - (Fig. 44)**



## *La valorisation des rapports de parenté*

Comparée à Mota, l'île de Motlav offre en apparence un contraste frappant. Sa vitalité est évidente. La vigueur de sa population va de pair avec une prospective d'avenir résolument moderniste. Le développement rapide de l'agriculture commerciale et les nouvelles dépendances économiques qu'il entraîne, conduisent à une transformation inéluctable des rapports sociaux de production, même si en apparence, le consensus social continue à faire référence aux valeurs idéologiques du mode domestique de production, d'où les formes d'organisation communautaires que privilégie cette paysannerie en voie de formation<sup>1</sup>.

Cette évolution historique n'est pas sans conséquence sur les structures sociales. Cependant la transformation des rapports sociaux de production n'implique pas nécessairement une mutation simultanée de l'organisation sociale. Elle se traduit au contraire, à son insu, par un procès continu d'ajustements partiels, un effort pour masquer, voire nier les contradictions apparentes, dans l'affirmation idéologique de la permanence de l'ordre social dit « traditionnel » et des rapports sociaux qui lui correspondent.

L'organisation sociale, considérée sous l'angle de ses structures formelles et de ses valeurs de référence est identique en tous points à celle décrite pour l'île voisine. Les mêmes concepts, les mêmes normes de comportement en traduisent les modalités fonctionnelles.

Néanmoins, au terme de cette dynamique historique, les relations interindividuelles de parenté se voient investies d'une valeur accrue au détriment du modèle dualiste et matrimonial d'organisation des groupes locaux. L'importance qui leur est accordée introduit dans le système général un élément de sur-détermination. Le caractère Ego-centré<sup>2</sup> de la parenté est accentué en conséquence. Le groupe cognatique de descendance dont j'avais précédemment souligné l'importance fonctionnelle, malgré sa forme latente, tend à devenir, au détriment du groupe local, le pivot de l'organisation

---

1. Cf. Vienne, 1972.

2. Fox, 1967.

sociale. La terminologie de parenté évolue en conséquence vers un modèle générationnel<sup>3</sup> dans l'usage quotidien.

Les structures sociales de l'île de Motlav se conforment de plus en plus à un schéma de type « polynésien », fondé sur l'articulation foncière et matrimoniale de parentèles dont le noyau est constitué par le groupe local de descendance non unilinéaire exogame et défini au plan foncier<sup>4</sup>. La solidarité de parenté prend le pas sur la solidarité locale et l'unité résidentielle se voit déchue d'une part importante de son autonomie. Le rôle essentiel sur le plan structural des clivages de localité et de l'alliance de mariage s'estompe au profit de la parenté, de son unité généalogique et de ses segmentations.

Cependant cette évolution, aujourd'hui perceptible, ne traduit pas la simple altération du système ; elle reste présentée et vécue comme une variante propre, une alternative possible de l'interprétation sociologique et pratique du modèle dualiste de référence. Permise par le système lui-même elle est une conséquence du développement au plan local d'une potentialité reconnue comme inhérente à celui-ci. On attribue son émergence à la pression de facteurs historiques exogènes mais aussi à l'action d'individus notoires. (*Inf. G., Inf. M., Inf. J.Y.*) Si l'évolution et les antinomies qu'elle ne manque pas de faire apparaître sont ainsi minimisés, c'est avant tout parce qu'elles traduisent les antagonismes nouveaux dus à l'émergence de nouveaux rapports sociaux de production en contradiction avec les valeurs dominantes de l'ordre social et moral traditionnel.

A ce titre, l'organisation sociale des gens de Motlav illustre, en le mettant en valeur, le rôle essentiel que jouent, dans ce type de structure sociale, les relations interindividuelles de parenté, au plan pratique comme au plan théorique. Nous pourrions ainsi, sur cet exemple privilégié, souligner la complexité des articulations qui, dans ce type de structure, lient le point de vue de l'individu à celui de la collectivité.

## I - LOCALITÉ ET PARENTÉ

A l'arrivée des Européens au Vanuatu, ainsi qu'en font état la tradition orale et les vestiges archéologiques, la population était répartie sur l'ensemble de l'île. Partagée grossièrement en deux grandes régions, Motlav et Valuwa, et en plusieurs districts correspondants à des ensembles résidentiels organisés selon le modèle décrit, Motlav ne faisait pas exception à la règle d'un habitat dispersé, habituel dans cette région.

La situation contemporaine est à l'inverse. Les unités résidentielles sont concentrées à l'extrême sur le plateau corallien sud-ouest, presque entièrement occupé par la cocoteraie. La population a abandonné les anciens districts, réservés aujourd'hui, pour l'essentiel, à la culture des jardins. Le village est disjoint de son terroir et l'île se partage en une zone résidentielle où sont concentrés les équipements collectifs (écoles, dispensaire, docks...), une zone environnante dévolue à la culture commerciale et une zone réservée à l'agriculture de subsistance.

---

3. D'un type plus proche du type hawaïen selon la classification de Murdock, 1949.

4. Cf. Ottino, 1972.

Pour l'essentiel, cette situation contemporaine résulte de l'action conjuguée de divers facteurs, d'ordre démographique (chute et reprise de la démographie), économique (engagement dans l'économie périphérique, aliénation des terres à la cocoteraie, développement des rapports commerciaux...), historique (pacification et unification religieuse de l'île, pressions administratives pour concentrer et stabiliser l'habitat près des mouillages...).

Ces forces centrifuges trouvent aujourd'hui leurs limites dans une tendance à un redéploiement, une nouvelle dispersion résidentielle à partir de l'implantation d'un habitat provisoire près des zones de cultures, ressenties comme nécessaires et rendues possibles par un effort collectif pour améliorer et développer les moyens de communication (routes, tracteurs, véhicules tout terrain, hors-bord...).

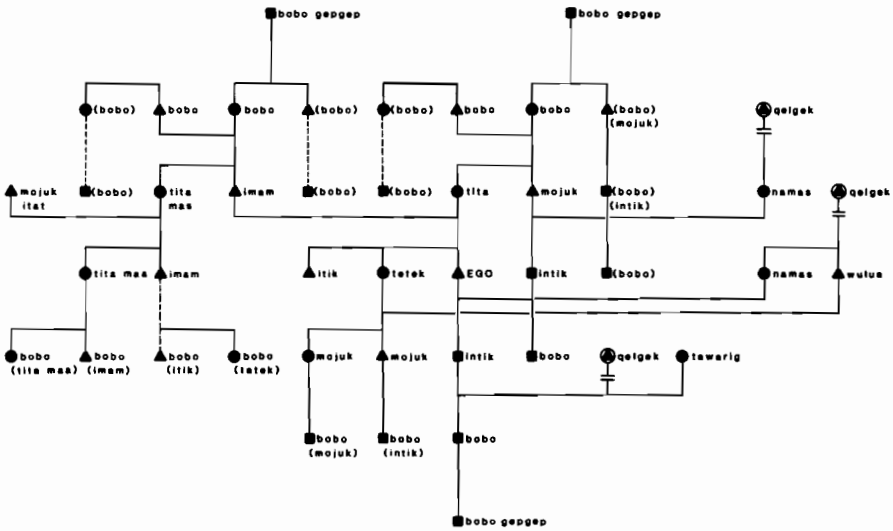
Les motivations profondes de cette nouvelle distribution sont avant tout d'ordre sociologique. Elles font apparaître, au-delà de la diversité des apparences, une unité fonctionnelle qui rend l'île de Motlav comparable à celle de Mota. Compte tenu de leur organisation interne, les communautés villageoises ont atteint une taille critique qui rend quasiment inévitable leur segmentation. Les différences observées relèvent plus d'un développement particulier du système général d'habitat que de sa mutation. En effet, les transformations des structures résidentielles furent moins radicales qu'il n'y paraît à première vue. La concentration de l'habitat n'a guère altéré la définition de la communauté villageoise. Malgré leur taille et leur importance démographique, ces agglomérations résidentielles reproduisent assez exactement l'organisation des communautés d'habitat plus dispersé. Des conditions différentes d'environnement ont abouti à la constitution de ces gros villages densément peuplés mais selon un processus de formation identique. On retrouve la même architecture entre les différents niveaux de la localité que sont la maisonnée, le quartier et/ou hameau, le village. La segmentation des groupes sociaux répond aux mêmes impératifs et les structures matrimoniales y jouent le même rôle fondamental manifestant cet équilibre politique caractéristique entre l'idéal du mariage d'endogamie locale, encore plus accentué ici, et la nécessité de son alternative exogame.

L'extrême proximité des villages, leur importance démographique et l'imbrication notable du parcellaire foncier environnant, contribuent à réduire, dans la vie quotidienne, la distance sociale qui les oppose comme communautés autonomes et indépendantes. Progressivement, s'est affirmé comme point de vue dominant sur l'organisation sociale la prééminence accordée aux relations interindividuelles de parenté sur les rapports de localité qui donne aux structures sociales de cette île une coloration particulière.

La population actuelle se partage en cinq gros villages, à savoir : Gnerenigmen, Qeremagde, Toglag, Var, Rah, auxquels il faut ajouter pour mention le petit village semi-permanent de Valuwa (Ablow) situé dans la région est de l'île. A l'examen on retrouve pour chacun d'eux la même disposition qu'à Mota. Les maisons souvent groupées en hameaux se distribuent à la périphérie d'un espace vacant, la place centrale cérémonielle où sont érigés le *gamal (nagmel)* et l'église. A l'origine propriété d'un individu, la parcelle qu'occupe le centre du village est d'usage collectif. La répartition des maisons dans l'espace environnant est ici aussi fonction de la tenure foncière.

Ces unités villageoises s'organisent autour d'un ou plusieurs groupes

cognatiques de descendance, en principe exogames, auxquels se rattachent par mariage les segments locaux de groupes de descendance dispersés. L'alliance de mariage entre ces unités conduit au recouvrement partiel et à l'interpénétration de ces groupes de descendance cognatiques et Ego-centrés qui, cependant, fusionnent afin de former dans le cadre local de la communauté villageoise deux moitiés, deux *nevep* intermariés. Cette régulation matrimoniale et les choix résidentiels optionnels, mais sous la dépendance de leurs déterminants fonciers, contribuent à accroître notablement l'imbrication des réseaux interindividuels de parenté de telle sorte que ce tissu de relations sociales complexes reste en droit relevable d'une interprétation globale selon le modèle dualiste de la Théorie du *nevep*, bien que l'on constate aujourd'hui la moindre importance de sa valeur fonctionnelle. L'exogamie du groupe de descendance non unilinéaire reste par principe toujours limitée au deuxième degré de collatéralité par la segmentation qui s'opère à la deuxième génération ascendante et se traduit dans l'usage d'une terminologie de parenté dont la structure est identique à celle de Mota<sup>5</sup>.



Terminologie de parenté de Motlav - (Fig. 45)

En pratique, pour des raisons déjà évoquées, la profondeur de la parentèle qui se distribue autour d'une famille conjugale tend à s'accroître et le cercle de l'exogamie à s'étendre en collatéralité en proportion de l'affaiblissement de la distinction terminologique et de statut de parenté entre les cousins parallèles et les cousins croisés, assimilés tantôt à des frères et sœurs tantôt à des enfants, selon les écarts de génération. Cette pratique est le corollaire de la perte de rendement fonctionnel du modèle dualiste dans l'organisation et

5. Cf. le document : Terminologie de parenté de Motlav.

l'interprétation des relations sociales du fait que la localité impose aujourd'hui un cadre moins contraignant. Le renforcement de la parentèle va de pair avec l'affaiblissement de l'organisation dualiste. Il est en outre facilité par le laxisme touchant l'interdiction de mariage entre *taklen*<sup>6</sup> et l'interférence de l'idéal religieux d'origine chrétienne. Des sanctions, comme la destruction des propriétés ou le rejet de la communauté locale, n'ont plus cours aujourd'hui et si le dualisme se maintient, c'est comme effet induit par la cohérence de la structure globale.

Le choix du conjoint est alors déterminé de façon moins impérative et moins prescriptive selon une logique qui laisse une plus large part aux mobiles individuels. La régulation matrimoniale qui s'ordonnait autour de l'alliance de mariage répétée entre groupes locaux échappe en partie à la domination politique de la communauté villageoise pour passer sous la dépendance des stratégies familiales ou sous celles des groupes de descendance non unilinéaires qui visent dans le cadre local à une autonomie de groupe en corps, jouant de plus en plus le rôle autrefois dévolu aux moitiés.

Cette évolution dont j'ai tracé les grandes lignes reste néanmoins compatible avec le modèle général d'interprétation des rapports sociaux ; c'est ce que je m'efforcerai de montrer en examinant de manière détaillée la communauté résidentielle de Gnerenigmen. Le village reste fondamentalement une communauté de parenté cimentée par des rapports matrimoniaux envisagés comme réciproques et symétriques. Outre l'étude limitée au village de Gnerenigmen qui en apportera la confirmation, on pourra se référer aux généalogies dont je dispose pour l'ensemble de l'île et les rapporter à l'inventaire localisé des maisonnées et des mariages<sup>7</sup>.

## II - LA COMMUNAUTÉ RÉSIDENTIELLE DE GNERENIGMEN

Le village de Gnerenigmen qui me servira ici d'exemple privilégié est, avec Toglag, l'une des deux plus importantes communautés de l'île<sup>8</sup>. Un dispensaire, une école et une coopérative y sont implantés, reflet contemporain de son importance et de son dynamisme. Pour cette présentation j'aurais aussi bien pu me référer à l'un ou l'autre des cinq villages, une étude similaire ayant été réalisée sur le terrain pour chacun d'eux. En ce sens, le village de Gnerenigmen représente bien la situation générale et ne constitue pas un cas particulier. Si mon choix s'est porté sur ce village, c'est avant tout parce qu'il est le lieu où j'ai séjourné le plus longtemps.

L'agglomération villageoise actuelle occupe la pointe sud-ouest de l'île à l'emplacement de trois anciens *gamal*. Le nom veut dire : la pointe de la tête

---

6. *Taklen* est l'équivalent du *Mota sogoi*.

7. Cf. les documents : Généalogies de référence de Motlav (document non publié) et Motlav : recensement des mariages par lieu de résidence et lieu d'origine des conjoints (en annexe).

8. Cf. Vienne, 1972.

de l'oiseau *men*. Le village se compose de 49 maisonnées réparties sur 19 parcelles dénommées.

**Répartition des maisonnées par quartiers et hameaux - (Tab. 37)**

<i>Lemtig</i>	<i>maison n° 1</i> <i>maison n° 21</i> <i>maison n° 22</i> <i>maison n° 43</i>	MIKA = Motsin ALBI = Lensa ROBETSON = Emi WOSEJ = Rosemere
<i>Siwono</i>	<i>maison n° 2</i> <i>maison n° 14</i>	MEDLE = Mini BEN = Ansilen
<i>Halai</i>	<i>maison n° 5</i> <i>maison n° 3</i>	JOSEP = Lilian EDWIN = Rosila
<i>Tavalhaj</i>	<i>maison n° 4</i> <i>maison n° 6</i> <i>maison n° 23</i> <i>maison n° 24</i>	KAIN = Emele JONYUÑ = Nesta MAKRA = Lensa TAITUS LOLO = Mosa
<i>Benwar</i>	<i>maison n° 8</i> <i>maison n° 42</i>	WALTA = Aknes NUMLEAS = Rut
<i>Lahalap</i>	<i>maison n° 9</i> <i>maison n° 10</i> <i>maison n° 16</i>	TAGALAN = Sisilia HAWAT = Juli SAILAS = Kupa
<i>Gnerenigmen</i>	<i>maison n° 17</i> <i>maison n° 11</i> <i>maison n° 13</i> <i>maison n° 15</i>	JONIS = Ros BAAMA = Alis WILIAM = Krese MOSES = Letis
<i>Telwoho</i>	<i>maison n° 12</i> <i>maison n° 31</i>	LAKAL = Vailet STAKIS = Mata
<i>Leqet</i>	<i>maison n° 18</i>	ROBET = Mere
<i>Wovet</i>	<i>maison n° 19</i>	SELWIN = Yoboñ
<i>Leqijañ</i>	<i>maison n° 20</i> <i>maison n° 39</i>	ROROLEA = Mebel NUNUMAR = Kres
<i>Aqut</i>	<i>maison n° 25</i>	TOVIN = Rokis
<i>Hanle</i>	<i>maison n° 26</i> <i>maison n° 27</i> <i>maison n° 28</i> <i>maison n° 29</i> <i>maison n° 40</i>	LENAT = Aida SAMSON = Sera KONES = Ansen WIKLIF = Karolin Red BASIL TAGAJ = Karolin
<i>Aguj</i>	<i>maison n° 30</i>	SAIMON = Ana
<i>Silipno agio</i>	<i>maison n° 32</i> <i>maison n° 35</i>	LORENT = Biskila LUK = Valeñ
<i>Womel</i>	<i>maison n° 33</i>	ELTON = Ropatir
<i>Leplestewen</i>	<i>maison n° 34</i> <i>maison n° 37</i> <i>maison n° 38</i>	ABRAHAM = Roleñ SISIL = Fani MOSES = Mini
<i>Hauhag</i>	<i>maison n° 41</i>	POL TOVIN = Me
<i>Latanen</i>	<i>maison n° 36</i>	ALVEA = Markret

Au sein de ces hameaux les maisonnées sont liées par des rapports de parenté. Rapporté à sa composition généalogique, le hameau présente une grande disparité de structure dont j'ai précédemment explicité les raisons<sup>9</sup>.

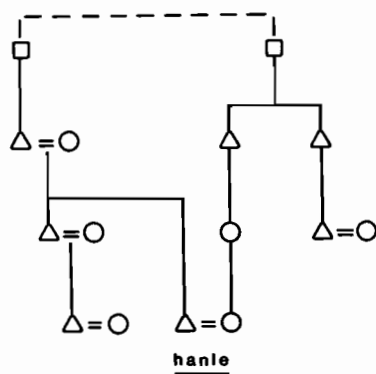
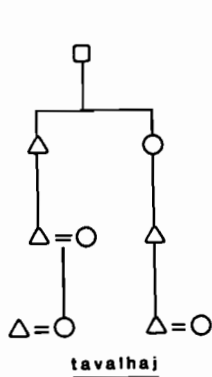
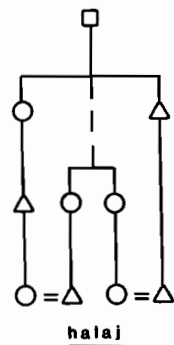
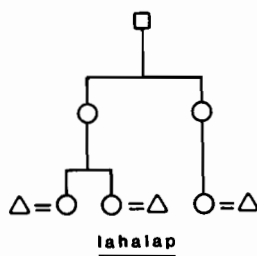
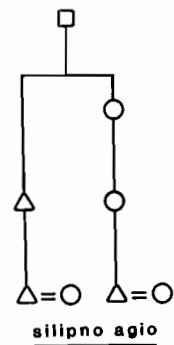
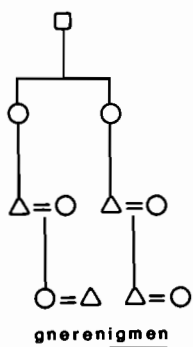
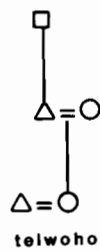
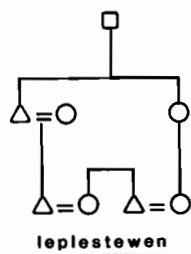
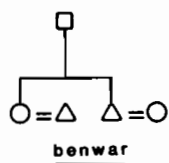
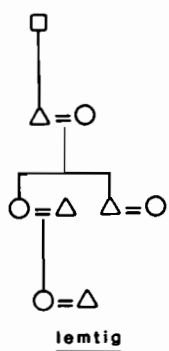
Le hameau en tant que subdivision spatiale du village n'a pas de fonction en ce qui concerne la régulation matrimoniale. La dénomination se rapporte à la parcelle foncière et non au groupement qui l'occupe. Les maisonnées se regroupent en hameaux en vertu des droits fonciers équivalents sur la parcelle dont elles jouissent soit du fait de l'homme soit de celui de sa femme. De ce fait, les maisonnées appartiennent en règle générale à un même groupement de descendance non unilinéaire, à une même parentèle. Cependant bien des considérations extérieures sont susceptibles de déranger cet agencement qui est en réalité moins systématique que je ne le laisse entendre. Ainsi l'amitié, les rapports de clientèle, le compagnonnage sont prétexte à des arrangements résidentiels qui échappent au contexte des déterminants fonciers et de parenté, en vertu de la règle de conduite qui veut que chacun soit libre de disposer de ses terres selon son gré. Malgré tout, en règle générale, l'espace villageois se développe sur un espace foncier qui prédétermine la place occupée par chacun. Il faut aussi noter la grande mobilité résidentielle non seulement entre villages mais au sein du même village. En l'espace de quelques années, la composition résidentielle d'un village est l'objet de bien des changements.

En raison de dispositions similaires on retrouve ici comme à Mota une coïncidence rigoureuse entre la maisonnée et la famille conjugale ainsi que la manifestation d'une solidarité particulière entre les maisonnées d'un même hameau qui, dans la vie quotidienne, tendent souvent à former une unité domestique homogène.

Les maisonnées qui composent le village de Gnerenigmen sont unies entre elles – et partagées – en vertu des rapports de parenté, au sens large, qui existent nécessairement entre les individus qui les composent. On peut dire que chacun est en un certain sens « parent » de tous. Relativement à un Ego, chaque individu du village, sans exception, est désigné par un terme de parenté en raison de relations de consanguinité ou d'alliance. L'architecture généalogique réelle du village est ramenée à l'univers de parenté tel qu'il se trouve délimité par la terminologie dans l'enveloppe des catégories qui y sont définies. La société villageoise se pense comme une société de parents. Elle se trouve partagée, du point de vue individuel des relations d'Ego avec le groupe, en consanguins par filiation matrilineaire, *taklen*, consanguins par alliance, *natvaleum̄*, et alliés, *qelgek*. Par rapport aux alliés, aux *qelgek*, l'ensemble des parents consanguins forment les *igemino*, « les gens de moi ». Le terme de *igemino*, qui n'est pas à proprement parlé un terme de parenté, mais un désignatif parmi d'autres, connote un concept de parenté, explicitement le groupe de descendance Ego-centré, non unilinéaire et exogame. Dans le même ordre d'idées, les *igemino* sont partagés relativement à Ego en *netvepmino* « les hommes de ma mère » et *netmanmino* « les hommes de mon père ». Cet univers de parenté constitue aux yeux des Motlav, une maison, *neum̄*, qui n'existe qu'en vertu de son partage en deux côtés, *natvaleum̄/natvaleum̄*. Les alliés sont des « parents » dits à la porte de

---

9. Cette diversité est illustrée par le document : Gnerenigmen : relations de parenté entre maisonnées dans le cadre du hameau.



**Relations de parenté entre les maisonées  
des hameaux de Gnerenigmen - (Fig. 46)**



la maison. Ce sont aussi les parents du lien, *nelegleg*, spécifiés par le comportement prescrit à leur égard. Les alliés de mes *natvaleum*, ne sont pas vraiment des alliés, des *qelgek*, puisque dans la société villageoise ce sont des gens comme moi, des *taklen*, mais ce ne sont pas non plus vraiment des *igemino* puisqu'ils sont extérieurs au groupe de descendance non unilinéaire. Ce sont des « parents pour rire ». (*Inf. G.*) Ils sont les sujets privilégiés du parler à plaisanterie, *noporpor*. Il en va en principe à l'inverse pour les *qelgek* de mes *taklen*, selon la même logique de raisonnement, qui seront l'objet des marques de respect habituelles avec les alliés. En réalité, la gradation subtile des comportements prescrits suggère un effet de hiérarchie entre les diverses catégories de parents par alliance. Les attitudes seront d'autant plus libres que la distance sociale de parenté est à la fois maximale quant à l'alliance, minimale quant à la consanguinité. Le maximum de déférence et de respect est dû à la sœur du père et à la mère de la femme, le libre parler à plaisanterie est la norme des rapports entre le mari de la sœur du père et le fils du frère de la femme (h.p.). Au niveau intermédiaire cela va de la déférence limitée (interdit portant sur le nom personnel) entre beaux-frères à des formes nuancées de *noporpor* entre par exemple un homme et la femme de son frère. La règle générale est que le parler à plaisanterie est prohibé avec ceux de l'autre côté de la maison.

En vertu de l'extension à l'univers villageois de la Théorie du *nevpep* ces parents « à la porte de la maison » sont assimilés soit à des *taklen*, soit à des *natvaleum*. Notons que c'est le caractère Ego-centré du système qui assimile les *qelgek* à des *natvaleum*, comme « ceux de l'autre côté de la maison », puisqu'Ego appartient toujours à deux maisons, du fait du mariage de ses père et mère et du sien propre.

Si l'on se déplace du plan des relations entre l'individu et le groupe pour adopter une perspective globale, la communauté villageoise apparaît également comme une société de parenté sur le plan de la morphologie sociale. Le village de Gnerenigmen est de ce point de vue le produit de l'intégration des segments locaux de dix groupes de descendance non unilinéaire non dénommés mais exogames. Ces groupements ont un caractère Ego-centré et chaque individu appartient, en règle générale, à plusieurs d'entre eux. Ils ne sont identifiés et identifiables que du seul point de vue fonctionnel de l'exogamie et de la tenure foncière. Le statut relatif des personnes et des groupes familiaux est pour une part étroitement dépendant de leur imbrication autour d'un Ego ou d'un petit groupe de germains. C'est le cas par exemple pour le groupe de descendance n° 1, qui constitue le pivot de la cohésion de ce village. Comme ces unités de parenté ne sont pas dénommées et ne forment pas des entités discrètes, leur nombre et leur architecture sont éminemment variables d'un village à l'autre et d'une période d'observation à une autre.

Aux yeux des gens de Motlav, et sous l'angle de la parenté, ils constituent des « maisons », tout comme la famille conjugale ou la parenté individuelle, partagés en deux moitiés, deux *nevpep*, *natvaleum*/*natvaleum*. Ils ne forment pas des groupes délimités exogènes les uns des autres et l'appartenance à l'un n'est jamais exclusive. La cohésion sociale de l'unité villageoise est faite de l'imbrication de ces unités de descendance par les relations de mariage et conséquemment de parenté. Ils opèrent sur le plan fonctionnel en raison d'une segmentation de principe au niveau de la génération des grands-parents qui délimite l'exogamie parentale et en vertu des impératifs du

système foncier et de la dévolution des droits. Cette relation entre segmentation et exogamie est clairement lisible dans les documents concernant le village de Gnerenigmen. Groupements toujours, par nature, en voie d'accrétion ou de fission ces *igemino* sont sans cesse remodelés par l'alliance de mariage d'endogamie locale qui règle le processus de leur formation. Elle introduit dans leur organisation momentanée des processus automatiques de fusion et de segmentation qui reflètent en partie les stratégies familiales des unités domestiques ou du moins leur plus ou moins grande propension à s'assurer du contrôle de la reproduction sociale.

Serait-ce à dire qu'il faille s'en tenir au désordre empirique apparent de ce mouvement perpétuel de la dynamique sociale ? En fait il n'en est rien et la morphologie observée tend bien à se conformer, de façon assez stricte, au modèle théorique d'organisation qui en rend compte. Les gens de Motlav, comme du reste ceux de Mota, comprennent l'unité du groupe local comme le produit de l'alliance de mariage répétée entre deux moitiés, selon le modèle de la « maison » et la Théorie sociale du *nevap*. C'est bien ce modèle qui permet seul d'ordonner clairement les données empiriques de l'enquête. Pour une communauté villageoise de cette importance la congruence entre le modèle et la réalité est ici étonnante. Sa mise en évidence pour le village de Gnerenigmen est exemplaire et permet de souligner dans le concret les propriétés de cette structure d'organisation dont j'ai tenté d'analyser longuement l'originalité apparente. Il ne faut pas y voir le privilège d'une coïncidence heureuse ou fortuite. L'on aurait pu procéder de même pour l'une ou l'autre des communautés villageoises de l'île, voire pour Motlav dans son ensemble<sup>10</sup>.

Cette réserve faite, examinons maintenant point par point les données concernant le village de Gnerenigmen.

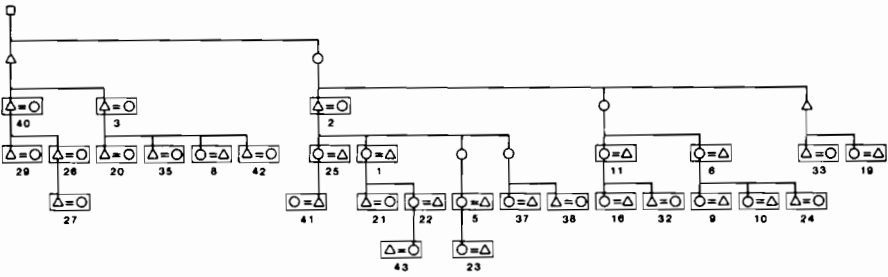
### III – FORME EMPIRIQUE DE LA STRUCTURE SOCIALE DE GNERENIGMEN

#### I. L'INTÉGRATION SOCIALE DES MAISONNÉES

Envisageons en premier lieu l'importance et le rôle du groupe de descendance non unilinéaire comme structure d'intégration des maisonnées dans le cadre local. Le document : Village de Gnerenigmen : intégration des maisonnées par le groupe dominant de parenté en filiation non unilinéaire, montre combien, du fait de ce facteur d'intégration, les maisonnées sont bien interdépendantes dans le cadre local. Sur 43 maisonnées, 29, soit près de 70 % sont liées entre elles comme descendants, soit par les femmes, soit par les hommes, d'un frère et d'une sœur, et ce en respectant le point de segmentation généalogique en génération supérieure.

---

10. Si l'on veut bien laisser de côté les problèmes techniques soulevés par le traitement exhaustif d'un ensemble complexe de données de ce type, on pourra s'en rendre compte globalement à partir des inventaires et des généalogies recueillies.



**Intégration des maisonnées par le groupe dominant de parenté en filiation non-unilinéaire (local cognatic descent group) - (Fig. 47)**

Un retour en arrière rapide sur les généalogies de référence de ces groupes de descendance localisés indique sans ambiguïté l'évidence d'une filiation indifférenciée, le caractère Ego-centré, la profondeur généalogique limitée, le mode de segmentation et la nature exogame de ces groupements provisoires, tous traits qui m'ont permis de les caractériser.

Référés au rôle qu'ils jouent comme structure d'intégration de l'autonomie des maisonnées dans le cadre local, ces divers groupes n'ont pas la même importance relative selon qu'on les considère des *tug vanua*, des groupements fondateurs, ou qu'ils en ont acquis le statut, ou à l'inverse comme les segments locaux de groupes « étrangers », les indispensables partenaires de l'alliance de mariage. Dans le cas de Gnerenigmen, certains – groupe n° 1 ou n° 3 – ont un rôle déterminant, d'autres – groupe n° 7 ou n° 10 n'ont de ce point de vue qu'une fonction limitée. Au sein de l'unité locale les groupes de descendance ont une tendance à se hiérarchiser, ce qui les maintient distincts. Certains sont dominants, d'autres dominés ; cette situation traduit et reflète la dynamique politique et matrimoniale de chaque communauté. Dans les stratégies familiales l'on recherche de préférence l'alliance avec les lignées dominantes sur laquelle se fonde l'avantage préalable de l'individu dans la compétition sociale pour le pouvoir<sup>11</sup>.

De façon quelque peu inverse, les groupes dominants recherchent dans une alliance de mariage avantageuse avec les groupes les plus faibles sur le plan local, qui sont souvent constitués par les apports exogènes de la politique d'exogamie locale, l'élargissement ou la récupération de leur domaine foncier.

## 2. L'ENDO GAMIE DE LOCALITÉ

Ces groupes de descendance s'imbriquent les uns dans les autres du fait de l'importance et de l'étroitesse des liens matrimoniaux établis dans le seul cadre de la communauté locale. Cet inter-mariage idéal se traduit par une forte propension à l'endogamie de localité. J'ai analysé précédemment, pour l'essentiel, les raisons de cette tendance qu'illustre bien ici la situation du village de Gnerenigmen. Dans ce cadre, les mariages sont réciproques et

11. Cf. Chapitres 7 et 8.

symétriques. Les groupes de descendance non unilinéaires visent à se substituer aux groupes locaux pour devenir les partenaires réels de l'alliance de mariage, dès lors que s'estompent et s'affaiblissent l'organisation locale et la forme dispersée de l'habitat. Les solidarités familiales du groupe de descendance se voient renforcées au détriment des solidarités locales, du fait des transformations de l'environnement politique et économique. L'interdépendance matrimoniale des groupes locaux de descendance, la symétrie et la réciprocité des mariages, au sein de la communauté de résidence sont mis en évidence par le tableau n° 38. Cette statistique donne une image synchronique des faits où les disparités démographiques entre les groupes masquent, sur le plan quantitatif, l'expression de la réciprocité.

Chaque numéro du tableau correspond à l'un des groupes de descendance non unilinéaire.

**Mariages d'endogamie locale  
entre groupes de descendance - (Tab. 38)**

r d	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1		2	0	6	6	2	1	2	2	1
2	4		1	3	3	0	0	2	2	2
3	5	1		2	3	0	0	1	1	1
4	2	2	0		1	1	1	2	2	2
5	3	4	0	2		1	1	4	3	4
6	1	0	1	1	1		1	1	1	1
7	0	0	0	1	1	0		1	1	1
8	3	1	1	1	1	0	0		0	0
9	3	2	2	0	0	0	0	0		0
10	4	2	1	1	1	0	0	0	0	

L'examen du tableau statistique laisse apparaître que certains mariages contreviennent à la règle d'exogamie du groupe de descendance. Cette irrégularité, ainsi qu'on peut d'ailleurs le vérifier dans les généalogies, n'est qu'apparente, à peut-être quelques exceptions près. Elle tient à ce que pour les groupes représentés, certains sont en voie de segmentation. Les maisonnées n'étant pas situées au même niveau généalogique, le point de segmentation qui délimite l'exogamie du groupe de descendance diffère d'une maisonnée à l'autre selon le point de vue individuel auquel on se réfère. L'idéal du « mariage dans la terre » qui est, ici comme à Mota, la règle en est la raison essentielle. C'est principalement le cas pour le groupe de

descendance n° 1 dont nous avons dit la position dominante. Il eut été sans doute plus exact de différencier de ce point de vue les descendants de *LUK TAGAI* de ceux de *salet* si l'on en juge au vu des récents événements politiques<sup>12</sup>.

### 3. LE DUALISME MATRIMONIAL

Le village de Gnerenigmen est en outre considéré comme une communauté locale que définit son unité politique et de parenté et qui se partage en deux moitiés exogames, « les deux côtés du *gamal* », dont la cohésion tient à la relation d'intermariage répétée entre ces deux moitiés non dénommées, qui avec des alliés fait des parents et avec des parents fait des alliés.

Pour ce même exemple et partant des mêmes données il est possible de proposer des faits observés une lecture qui rende effectivement apparente cette organisation. Le dualisme qui partage la maisonnée est étendu au groupe de descendance Ego-centré par l'intermédiaire duquel il se trouve étendu à l'ensemble de la communauté villageoise locale. Toutes les modalités de groupement se trouvent impliquées les unes dans les autres, de la plus étroite à la plus large sur la base de l'équivalence de leur structure propre. Cette mise en coincidence résulte d'un processus dynamique qui ne devient opératoire qu'à partir des clivages et des segmentations qui délimitent et définissent les groupements. Ainsi il est nécessaire de noter que les lignées matrilineaires qui se regroupent en deux moitiés exogames sont incluses dans les groupes de descendance non unilinéaires et n'ont d'existence propre qu'à travers la combinatoire de ces groupements cognatiques de parenté. L'unifiliation matrilineaire qui partage la maisonnée en deux moitiés est étendue au groupe de descendance Ego-centré en fonction des liens de parenté entre maisonnées. Elle partage alors, par ce relais, la population du village en 12 lignées matrilineaires également non dénommées qui se regroupent effectivement en deux moitiés exogames non dénommées sur la base des relations matrimoniales existantes dans le cadre local. La continuité de l'alliance de mariage d'endogamie locale perpétue cette structure dont dépend le choix du conjoint.

Essayons d'en établir maintenant la représentation. Si l'on affecte à chaque individu un numéro de 1 à 10 selon le/ou les groupes de descendance auquel il appartient et une lettre de A à M selon la lignée matrilineaire à laquelle il convient de le rattacher, on peut comptabiliser aisément et représenter graphiquement les alliances de mariage en fonction de l'appartenance des conjoints à tel ou tel de ces groupements fonctionnels<sup>13</sup>.

---

12. Cf. le document : Appartenance des hommes de Gnerenigmen aux différents partis politiques. (Document personnel non publié).

13. Cf. le document : Village de Gnerenigmen, alliance de mariage entre groupes de parenté.

**Alliance de mariage entre groupes de parenté - (Tab. 39)**

C-5-4	MIKA	= Motsin	1-2-A
B-1	MEDLE	= Mini	2-A
M-1	EDWIN	= Rosila	4-5-C
<i>Tog-5</i>	KAIN	= Emele	<i>Tog-I</i>
C-5	JOSEP	= Lilian	2-8-10-A
J-3	JONYUNG	= Nesta	1-B
G-3-2-1	WULISMAN	= Mere	1-4-5-8-10-C
N-10-8	WALTA	= Aknes	1-4-5-C
E-10-9-8	TAGALAN	= Sisilia	1-3-B
<i>Qere-6</i>	HAWAT	= Juli	1-3-B
A-3-2	BAAMA	= Alis	1-B
L-7-6	LAKAL	= Vailet	4-5-8-9-10-E
<i>V.L.</i>	WILIAM	= Krese	4-7-D
D-7-6	BEN	= Ansilen	<i>Tog</i>
E-9	MOSES	= Letis	1-2-3-B
<i>PENT.</i>	SAILAS	= Kupa	1-2-3-B
D-7-4	JONIS	= Ros	<i>Var</i>
<i>TOR.</i>	ROBET	= Meri	4-7-D
H-2	SELWIN	= Yoboñ	1-2-3-G
C-5-4-1	ROROLEA	= Mebel	6-K
A-5-4-2-1	ALBI	= Lensa	<i>Var</i>
C-5-4-1	ROBETSON	= Emi	1-2-4-5-A
A-10-8-2-5	MAKRA	= Lensa	<i>Var</i>
B-3-1	TAITUS	= Mosa	5-I
<i>Tog-10</i>	TOVIN	= Rokis	1-2-A
F-1	LENAT	= Aida	5-C
C-5-1	SAMSON	= Sera	4-7-D
<i>Tog-6</i>	KONES	= Ansen	<i>GAUA</i>
F-1	WIKLIF	= Karolin	6-L
K-6	SAIMON	= Ana	6-7-L
C-5-4	STAKIS	= Mata	8-9-10-E
B-3-2-1	LORENT	= Biskila	9-E
G-3-2-1	ELTON	= Ropatir	<i>MOTA</i>
C-5	ABRAHAM	= Roleñ	8-9-10-E
C-5-4-1	LUK	= Valeñ	8-10-N
H-2	ALVEA	= Margret	8-9-10-E
A-2-1	JON SISIL	= Fani	4-5-C
<i>TOR.</i>	NUNUMWAR	= Krese	8-9-10-E
M-2	BASIL	= Karolin	<i>URE.</i>
A-2-1	POL TOVIN	= Me	<i>Val</i>
C-5-4-1	NUMLEAS	= Rut	9-E
<i>MOTA-3-2-1</i>	WOSEI	= Mereros	1-2-4-5-A
E-10-9-8-5	MOSES	= Mini	1-2-A

- En lettres capitales l'identification de la lignée matrilinéaire d'appartenance.
- En chiffres romains les groupes de descendance non unilinéaires d'appartenance.

Nous avons déjà vu ce qu'il en est des mariages entre groupes de descendance. Pour ce qui concerne l'alliance de mariage entre lignées matrilineaires nous obtenons, à l'inverse, l'image de mariages réguliers ayant une tendance marquée à être asymétriques et orientés, tels qu'une même lignée fournit des conjoints à la/ou les mêmes lignées et dans le même sens. La réciprocité symétrique du modèle dualiste masque une réciprocité asymétrique entre les parties. La distribution s'établit ainsi :

**Alliance de mariage  
entre lignées matrilineaires - (Tab. 40)**

A donne à : B (1) - C (3) - E (1)  
 B donne à : A (1) - E (2)  
 C donne à : A (1) - F (1) - G (1) - M (1) - N (1)  
 D donne à : C (1)  
 E donne à : B (1) - C (3) - H (1) - L (1)  
 G donne à : H (1)  
 I donne à : B (1)  
 K donne à : C (1)  
 L donne à : F (1) - K (1)  
 N donne à : C (1)

Si à ce niveau la réciprocité des échanges semble bien généralisée, en contrepartie les cycles sont discontinus et ne présentent entre eux aucune relation d'ordre apparente.

Cette orientation des échanges matrimoniaux dans le cadre local permet cependant de grouper les 12 lignées matrilineaires en 2 moitiés exogames, tel que l'une se marie avec l'autre, rétablissant ainsi la réciprocité directe de l'alliance de mariage<sup>14</sup>.

Pour le village de Gnerenigmen la réciprocité globale des mariages entre les deux moitiés est déséquilibrée au profit de la moitié II qui reçoit plus de conjoints qu'elle n'en donne, même si l'on tient compte des mariages avec l'extérieur : 17 femmes reçues contre 10 données - 21 contre 13. Il est difficile de donner une raison évidente à ce décalage dont l'importance est inattendue et que ne compensent pas les mariages avec l'extérieur, si ce n'est le jeu mécanique des disparités démographiques et surtout le fait que la régulation matrimoniale reste malgré tout globale, qu'elle s'établit au niveau de l'île dans son ensemble et en fonction des unités locales. On peut donner une représentation graphique de notre analyse de cette structure matrimoniale de l'unité villageoise<sup>15</sup>.

A Motlav comme à Mota, l'alliance de mariage nous semble bien être l'opérateur primordial de la structure sociale et de sa reproduction, et ce malgré l'évolution récente. Elle segmente les unités locales et les constitue en

14. Cf. le document : Village de Gnerenigmen, généalogies de référence de la moitié I et de la moitié II, où l'on notera qu'un mariage contrevient à la règle dualiste, le mariage MOSES = Mini.

15. Cf. le document : Village de Gnerenigmen, représentation graphique du dualisme matrimonial.

groupements de parenté selon un modèle unique et homogène, procédant de l'équivalence structurale qui s'établit entre la famille conjugale, le groupe cognatique de descendance, la communauté résidentielle qui, sous les rapports de la parenté, sont les modalités concrètes d'existence de l'unité domestique de la maisonnée, de l'unité foncière des ayants droit, de l'unité territoriale et politique du village.

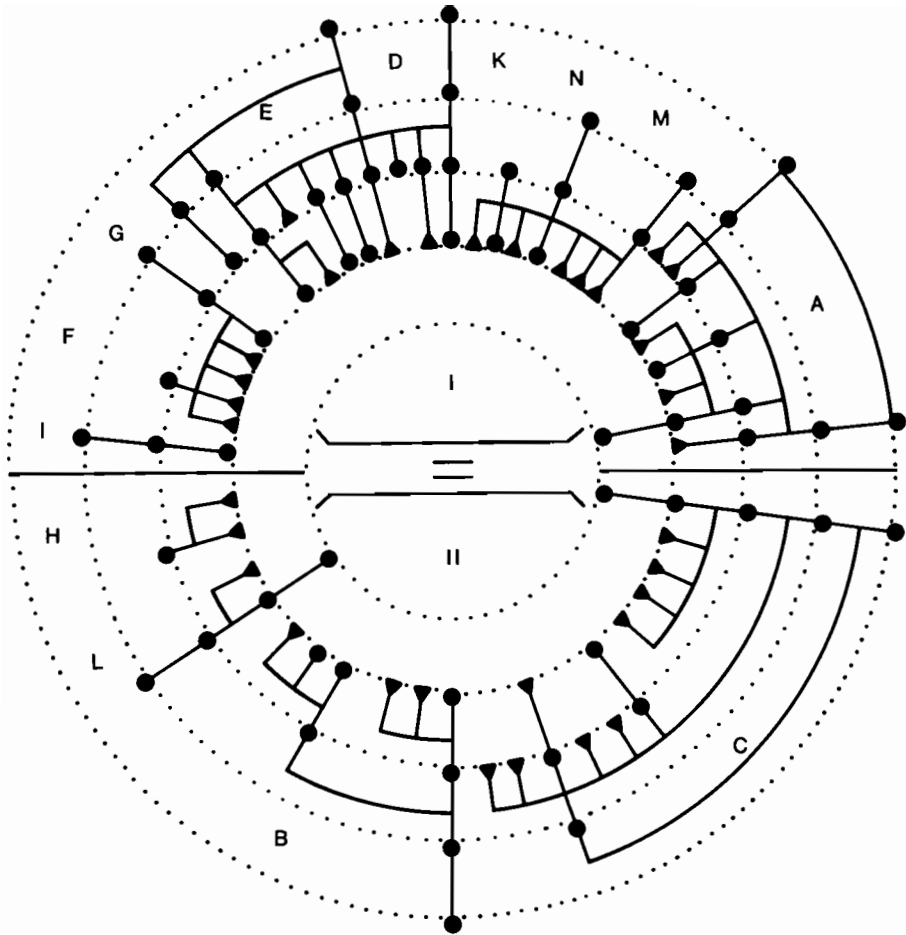
Cette organisation dualiste, fondée sur la filiation matrilineaire, reste relative au cadre local, même si du point de vue de la parenté individuelle elle s'étend à toute personne avec qui un Ego est en relation. Si l'on délimite comme champ d'expérience un ensemble généalogique de référence qui ne tienne pas compte de la localité, il apparaît que le modèle de référence tel que le décrivent les informateurs n'est plus fonctionnel, ni en ce qui concerne le dualisme matrimonial, ni en ce qui concerne l'effectivité de la filiation matrilineaire dans la composition des relations de descendance. Si le modèle s'étend en théorie à l'ensemble du corps social, ce n'est qu'en vertu d'un principe d'assimilation structurale. Ainsi lorsque deux individus se rencontrent, ils se situent l'un vis-à-vis de l'autre par référence commune à ce schéma dualiste qui organise toutes les relations, non du fait qu'ils appartiennent à telle ou telle moitié mais en vertu de la nature du « chemin » généalogique qu'ils conviennent de reconnaître entre eux, qui peut varier d'ailleurs selon les intérêts en jeu.

#### 4. RAPPORT AVEC LES COMMUNAUTÉS ÉTRANGÈRES

Si à Gnerenigmen, et d'une façon générale dans les villages de Motlav, les mariages d'endogamie locale dominent les mariages exogames, ces derniers représentent cependant un pourcentage non négligeable. Sur 43 mariages, 27 se font entre conjoints de Gnerenigmen et 16 unissent des conjoints appartenant à des communautés différentes dont 8 avec des personnes originaires d'autres îles. Dans 50 % des cas c'est l'homme qui est étranger, dans 50 % c'est la femme, si l'on ne tient pas compte des deux cas où l'homme et la femme sont tous les deux d'origine extérieure au village.

La pratique continue d'un mariage systématique et recherché d'endogamie locale aboutirait rapidement, dans le cadre étroit du village et pour des raisons démographiques, à la nécessité d'élargir les alliances matrimoniales et d'établir des relations plus ou moins permanentes avec les autres communautés locales. On saisit là une des conséquences structurales du système ici décrit, notamment si on le rapproche, comme on serait tenté de le faire, des systèmes dits à « structure élémentaire » et à prescription d'alliance. Le produit de cette ouverture de l'isolat matrimonial conduit à établir entre les unités locales un réseau de relations interindividuelles de parenté conçu, d'ailleurs, selon le même modèle d'organisation. Les groupes de descendance deviennent de ce fait les segments locaux de groupements dispersés, plus larges en extension collatérale, mais de même profondeur généalogique. C'est par le biais de la position relative des individus dans ces groupements élargis, par référence, de part et d'autre, à leur position matrimoniale réelle ou potentielle, que le dualisme s'étend de proche en proche à l'ensemble de la société, du moins théoriquement. En effet, il faut souligner une fois encore que le dualisme est relatif à l'individu, aux relations de l'individu avec la





I et II = Identification des moitiés non dénommées.

A, B, C... = Identification des lignées matrilineaires non dénommées.

**Village de Gnerenigmen**  
**Représentation graphique du dualisme matrimonial - (Fig. 48)**

collectivité. Ainsi deux hommes de Gnerenigmen, en opposition de moitié, pourraient bien à Var, par exemple, se retrouver conjoints dans la même moitié sans qu'il n'y ait là rien de ressenti comme contradictoire. Les parentèles dans le cadre insulaire, pas plus que les groupes de descendance dans le cadre local, ne constituent des unités permanentes de l'organisation sociale ; elles ne font qu'opérer des clivages, des distinctions d'où procèdent les conditions minimales de fonctionnement et de reproduction du système.

#### IV – L'ALLIANCE DE MARIAGE ENTRE COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES

Nous avons vu dans le cas de l'île de Mota, qu'il fallait tenir les unités locales, les villages, comme les partenaires effectifs de l'alliance de mariage dans le cadre d'une régulation matrimoniale insulaire et inter-insulaire. Il en est de même à Motlav, et essentiellement pour les mêmes raisons, même si la régularité des orientations et l'équilibre des cycles de réciprocité y sont moins évidents, du fait de l'importance accrue de la parenté en regard de la localité. L'inventaire par villages des relations matrimoniales, en fonction du lieu d'origine déclaré des conjoints et le graphe que l'on peut en déduire, confirme l'importance que l'analyse empirique nous a conduit à attribuer au groupe de descendance non unilinéaire Ego-centré, à la relation d'*igemino*<sup>16</sup>.

C'est ce que traduit entre autres le renforcement de la tendance à l'endogamie de localité qui va de pair avec une mobilité résidentielle orientée non seulement par des considérations foncières, mais par une logique qui vise à renforcer au sein du village, le poids relatif des différents groupes de descendance. Le rôle joué par ces derniers devient essentiel quant à la régulation matrimoniale.

Cependant, le problème est plus de degré que de nature. Les politiques matrimoniales, les stratégies et les valeurs sur lesquelles elles se fondent, restent les mêmes à Motlav qu'à Mota, et le système social relève de la même interprétation. Malgré tout, du fait que les préoccupations et les solidarités dominantes ont glissé du plan local et politique au plan de la parenté, les échanges matrimoniaux entre communautés villageoises restituent une image plus confuse de la régulation matrimoniale, et masquent quelque peu la structure d'échange qui la sous-tend. En fait, cette structure est la même. Le système des relations est formellement identique ; on y dénote la même symétrie des échanges, les mêmes équilibres politiques entre endogamie et exogamie de localité où se manifeste l'alternance et l'ambivalence – échange restreint versus échange généralisé – des cycles de réciprocité. Seuls les termes en sont quelque peu changés. Tout se passe comme si en pratique, les segments localisés des groupes de descendance cognatiques s'étaient substitués aux groupes locaux et que les mariages entre villages aient pris le relais des mariages inter-insulaires. Nous avons vu dans le cadre limité d'une communauté villageoise la présence de cette dynamique et ses effets. En restituer l'image empirique au niveau global de l'île n'est certes pas impossible, encore que l'extrême enchevêtrement des liens interindividuels

---

16. Cf. le document : Recensement des mariages par lieu de résidence et lieu d'origine des conjoints. Ile de Motlav : 1970 (En annexe).

de parenté pose des problèmes de méthode délicats, principalement quant à l'interprétation analytique homogène de l'univers généalogique de référence. Confessons que nous n'y sommes pas parvenus de façon totalement satisfaisante et qu'il reste difficile de préciser dans quelle mesure les segments localisés des groupes de descendance tendent à se constituer en unités sociales autonomes sur le plan local. En apparence du moins, il n'y a pas, dans ce domaine, une réelle concordance entre le plan local et celui de la parenté. Les groupes de descendance, même s'ils tendent effectivement à se cristalliser autour de hameaux et de quartiers plus larges, ne constituent pas en toute exactitude des segments de la communauté villageoise délimités comme tels ; celle-ci reste fondamentalement composée de maisonnées autonomes, notamment au plan économique et en matière de décision, liées entre elles par l'alliance de mariage et la parenté, et pour lesquelles le choix résidentiel est avant tout commandé par la tenure foncière. Le transfert des intérêts locaux au plan de la parenté se solde par l'émergence d'une contradiction latente au niveau de l'organisation sociale que traduisent des conflits d'allégeance, une instabilité résidentielle accrue malgré une forte pression de la communauté sur les maisonnées qui la composent, un domaine foncier de plus en plus parcellarisé et éclaté.

Comparé à celui dressé pour l'île de Mota ou pour l'île de Vanua-lava, le graphe des échanges matrimoniaux intervillageois s'en fait l'écho. De ce point de vue, il présente une similitude avec celui des échanges inter-insulaires<sup>17</sup>.

Pour l'île de Motlav, la statistique matrimoniale s'établit ainsi :

- Mariages au sein de la communauté : 94 soit 48 %
- Mariages entre communautés : 68 soit 35 %
- Mariages inter-insulaires : 34 soit 17 %

Cette statistique d'ensemble laisse apparaître qu'environ un mariage sur deux répond à l'endogamie de localité. Les mariages à l'extérieur se partagent dans la proportion de 2/3, 1/3, entre ceux qui s'établissent entre communautés villageoises et ceux qui mettent en jeu des relations inter-insulaires. Parmi ces derniers, prédomine un modèle résidentiel virilocal. Sur 102 unions, 68 soit 67 % sont virilocales et 34 soit 33 % uxoriocales. Si ce modèle est encore plus affirmé pour les mariages inter-villageois, où l'on décompte 52 unions virilocales (76 %) pour 16 uxoriocales (24 %), il en va différemment pour les mariages inter-insulaires où le nombre des femmes importées, 18, équilibre sensiblement celui des hommes, 16.

D'un village à l'autre la similitude de cette distribution est statistiquement significative, bien que l'on constate une variance non négligeable. La statistique matrimoniale par village s'établit ainsi :

**Statistique matrimoniale par types  
de mariage et par villages - (Tab. 41)**

	<b>Rah</b>	<b>Gnerenigmen</b>	<b>Var</b>	<b>Toglag</b>	<b>Qeremagde</b>
<i>Nbre de mariages</i>	36	43	34	46	37
<i>Endogames . . . .</i>	20 (56 %)	15 (35 %)	20 (59 %)	21 (48 %)	16 (43 %)
<i>Inter-villageois . .</i>	12 (33 %)	20 (46 %)	9 (26 %)	13 (29 %)	14 (38 %)
<i>Inter-insulaires . .</i>	4 (11 %)	8 (19 %)	5 (15 %)	10 (23 %)	7 (19 %)

17. Cf. les documents : Graphe des relations matrimoniales entre les villages de Motlav, et Graphe des relations matrimoniales interinsulaires dans l'archipel des Banks.

Il est intéressant de noter que les différences constatées d'un village à l'autre sont indépendantes de l'importance démographique du village. Il convient de les interpréter en fonction de la situation relative des villages les uns par rapport aux autres dans le contexte de la situation politique de l'île. Dans un travail antérieur<sup>18</sup> nous avons pu montrer que dans le contexte contemporain les différentes communautés avaient tendance à se hiérarchiser en fonction d'une relation de dominant/dominé en raison de leur plus ou moins grande intégration politique. La statistique matrimoniale se fait ici l'écho du tableau que j'avais dressé de cette situation. Les deux villages dominants, Gnerenigmen et Toglag dont les aires privilégiées d'attraction sont respectivement Rah et Var ont une propension comparativement plus faible à l'endogamie de localité. Il en va de même, pour des raisons inverses, du village de Qeremagde, quelque peu isolé socialement et à la recherche d'un nouvel équilibre. Les villages de Rah et Var tendent à échapper à la domination qu'ils subissent, du fait d'un factionnalisme important, en renforçant leur unité sur le plan de la parenté si ce n'est sur celui du politique.

Il faut encore noter à ce propos un élément important relatif à l'endogamie de localité. Si l'on rapproche cette statistique fonction du lieu de résidence et du lieu d'origine des conjoints de celle que j'ai donnée plus haut, pour le village de Gnerenigmen, où l'appartenance locale n'est plus fonction du lieu de naissance mais de l'inclusion de l'individu dans un groupe localisé de descendance non unilinéaire, on observe un important décalage. Il traduit non seulement l'importance fonctionnelle du groupe de descendance non unilinéaire, mais l'efficacité des stratégies matrimoniales au niveau de la communauté. L'ouverture apparente de la politique matrimoniale vers des communautés extérieures, masque une politique d'attraction, voire une quête d'hégémonie manifeste dans la recherche et le maintien d'une politique plus subtile d'endogamie locale.

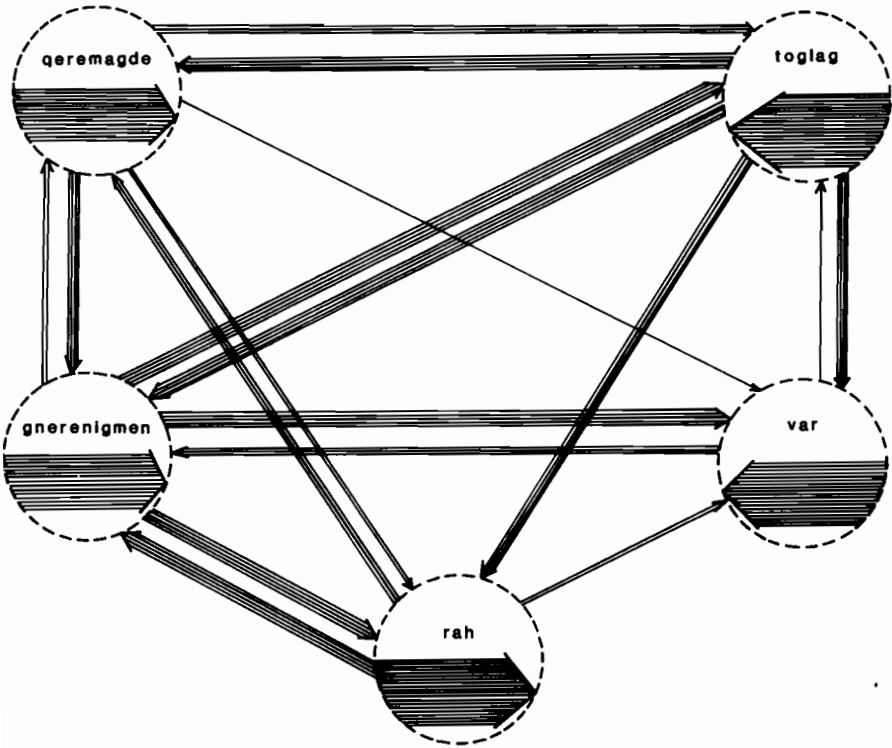
On peut maintenant, comme je l'ai fait pour l'île de Mota, dresser le tableau et le graphe des échanges matrimoniaux pour l'île de Motlav<sup>19</sup>.

Les échanges matrimoniaux entre villages - (Tab. 42)

reçoit donne	<i>Rah</i>	<i>Gnere.</i>	<i>Var</i>	<i>Tog.</i>	<i>Qere.</i>	<i>Valu.</i>	<b>Total</b>
<i>Rah</i>	(20)	5	0	4	2	0	<b>11</b>
<i>Gnerenigmen</i>	5	(15)	3	5	4	1	<b>18</b>
<i>Var</i>	2	5	(20)	4	1	1	<b>13</b>
<i>Toglag</i>	0	5	1	(21)	3	1	<b>10</b>
<i>Qeremagde</i>	3	2	2	5	(16)	0	<b>12</b>
<i>Valuwa</i>	1	0	1	1	0	(1)	<b>4</b>
<b>Total</b>	<b>11</b>	<b>17</b>	<b>7</b>	<b>19</b>	<b>10</b>	<b>4</b>	<b>68</b>

18. Cf. Vienne, 1972.

19. Cf. les documents : Statistique des échanges matrimoniaux entre villages et Graphe des relations matrimoniales entre les villages de Motlav.



Village de la femme → Village de l'homme

Graphe des relations matrimoniales entre les villages de Motlav - (Fig. 49)

L'examen des documents met en évidence une régulation matrimoniale qui lie entre eux tous les villages de l'île, centrée sur l'axe privilégié des relations entre les deux villages dominants : Toglag et Gnerenigmen. Elle se fonde, à l'origine, sur des échanges symétriques et réciproques. L'orientation de ces échanges se traduit par deux circulations inverses des épouses entre communautés villageoises liées par l'alliance de mariage. A l'instar de la régulation matrimoniale de l'île de Mota, l'on peut ici encore faire apparaître que ce sont les relations triangulaires entre villages qui assurent le meilleur équilibre dans la circulation des épouses, et la meilleure réciprocité des échanges matrimoniaux. La comparaison des résultats de l'analyse quantitative des données empiriques indique clairement l'homologie de ces deux régulations matrimoniales et leur commune structure.

Le tableau ci-dessous donne pour chaque communauté la balance des échanges dans le cadre des relations matrimoniales intervillageoises.

**Tableau des données - (Tab. 43)**

	Reçues	Données	Balance
<i>Rah</i> .....	11	11	0
<i>Gnerenigmen</i> .....	18	17	+ 1
<i>Var</i> .....	13	7	+ 6
<i>Toglag</i> .....	10	19	- 9
<i>Qeremagde</i> .....	12	10	+ 2
<i>Valuwa</i> .....	3	3	0

Malgré des disparités ponctuelles, le calcul fait état d'une réciprocité assurée à 86 %. Cet équilibre semble cependant fonction de la politique matrimoniale de chaque communauté. Plus un village mène une politique d'exogamie locale, moins est grand son déficit dans la balance des échanges inter-villageois. Le fondement d'une alternative exogame à la politique d'endogamie locale se voit ici illustré et confirmé sur le plan empirique.

Le graphe de la régulation matrimoniale permet de déceler, comme à Mota, trois niveaux de circulation : celui qui met en jeu les relations binaires entre villages pris deux à deux, celui fondé sur des relations triangulaires, et enfin celui qui lie l'ensemble des villages dans une double chaîne de donneurs/preneurs. Au niveau le plus global, cette circulation à double sens s'équilibre à 86 % et la réciprocité des échanges est assurée de façon satisfaisante à 73 %. Par contre, au niveau des échanges entre villages pris deux à deux, on note un net défaut de réciprocité ; celle-ci n'est plus assumée par le système qu'à 46 %.

C'est l'existence de relations matrimoniales triangulaires qui assurent la réciprocité d'ensemble du système matrimonial. Contrairement à Mota, l'effet de proximité géographique des villages ne joue pour ainsi dire plus. L'équilibre des échanges entre villages proches est assuré à 87 % et la réciprocité pour chaque village à 74 %, alors que pour les relations triangulaires discontinues dans l'espace, on obtient les valeurs correspondantes de 85 % et 70 %. Les valeurs moyennes s'établissent à 86 % et 73 %.

**Tableau des données - (Tab. 44)**

	Données/reçues/villages			Circulation des épouses	
	I	II	III	0/	0
<i>Rah/Var/Gnere.</i> . . . . .	3/6	7/4	5/8	10/9	+ 1
<i>Rah/Gnere./Qere.</i> . . . . .	8/7	7/9	6/5	9/12	- 3
<i>Gnere./Qere./Tog.</i> . . . . .	7/9	7/7	10/8	10/14	- 4
<i>Qere./Tog./Var</i> . . . . .	4/5	9/4	1/5	7/7	0
<i>Tog./Var/Rah</i> . . . . .	8/1	1/6	2/4	4/7	- 3
<i>Rah/Gnere./Tog.</i> . . . . .	5/9	10/10	9/5	14/10	+ 4
<i>Rah/Qere./Tog.</i> . . . . .	3/6	5/8	9/3	10/7	+ 3
<i>Rah/Var/Qere.</i> . . . . .	5/2	3/3	0/3	4/4	0
<i>Gnere./Tog./Var</i> . . . . .	10/8	9/6	4/9	12/11	+ 1
<i>Gnere./Qere./Var</i> . . . . .	7/7	5/2	3/5	6/9	- 3

Il faut voir, dans le déséquilibre de la structure de réciprocité dans les relations entre deux villages, la conséquence du poids spécifique du groupe de descendance non unilinéaire par rapport à la communauté locale, ce qui perturbe les équilibres matrimoniaux élémentaires, sans toutefois entamer l'équilibre fonctionnel du système global.

Le système social et matrimonial de Motlav reste similaire à celui décrit pour l'île de Mota, régi par les mêmes valeurs et les mêmes modèles de référence. Ici aussi on se marie « dans la terre » et au plus près dans la parenté. L'endogamie de localité se voit renforcée par l'importance démographique des villages et la résidence post-matrimoniale est plus nettement patri-viri-locale. Le rôle de la filiation matrilineaire est atténué sur le plan fonctionnel au profit de la reconnaissance des liens de parenté en filiation indifférenciée.





## *L'inflexion lignagère dans les structures sociales*

L'île de Vanua-lava me fournira le dernier exemple pour compléter cette mise en perspective des structures sociales du nord des îles Banks. Je m'appuierai sur un corpus similaire de documents d'enquête. Cependant, compte tenu de ce que j'ai établi précédemment, et pour éviter trop de redondances, je n'envisagerai pas de façon aussi détaillée l'examen de l'organisation résidentielle, vue sous l'angle de la parenté. La morphologie sociale des villages répond aux mêmes impératifs qu'à Mota et Motlav. Procédant des mêmes déterminations, elle offre une image en tous points similaire. Les rapports familiaux au sein de la maisonnée et entre maisonnées, les rapports sociaux et parentaux entre maisonnées, orientés par les divers clivages dus aux appartenances locales et politiques, sont vécus et pensés selon le même modèle, sont soumis aux mêmes contraintes et se réfèrent à la même idéologie décrits précédemment.

### I – UN PROBLÈME D'ORGANISATION SOCIALE

L'implantation humaine originelle de Vanua-lava se conforme au schéma habituel dans le nord du Vanuatu<sup>1</sup>. L'habitat y est dispersé et les localisations sont fonction non pas tant des allégeances sociales que du système foncier. Ici encore, l'association de la maison commune des hommes, *gamel* et de la place cérémonielle, *sara*, matérialise l'existence du groupe comme entité définie, et en symbolise le statut relatif. Chaque groupe local, formant ainsi une petite communauté politique, affirme sa totale indépendance et son autonomie. Les rapports institués au sein du groupe local et entre les groupes locaux sont fonction, pour une part des relations de parenté et d'alliance matrimoniale, pour une autre part de la structure hiérarchique que le *suq* –

---

1. Cf. Guiart, 1972.

système de grades non héréditaires à fondements économiques – instaure entre les individus au sein du groupe et entre les leaders des différents groupes<sup>2</sup>.

De ces rapports procède au niveau régional un équilibre relatif commandé par la conjoncture, sans cesse remis en question par la confrontation souvent conflictuelle<sup>3</sup> de stratégies individuelles et familiales divergentes, qui rejette toutes possibilités d'hégémonie institutionnelle d'un groupe sur l'autre. La tendance à l'atomisme et à l'isolement des unités résidentielles, due à une organisation territoriale aussi peu intégrée, est équilibrée par une forte propension à la mobilité des personnes, confortée par l'individualisation poussée du régime foncier que ne peuvent transgresser les rapports de domination. Notons que dans un système social similaire, celui des îles Torrès, situées plus au nord, l'annexion foncière et territoriale serait devenue, du fait d'une forte démographie, l'un des enjeux privilégiés de la guerre. (*Inf. B.*<sup>4</sup>). L'existence reconnue du groupe local sur le plan foncier constitue le pré-requis à son affirmation en tant que groupe autonome sur le plan social. Sa territorialité est faite de ses disponibilités foncières.

Les relations entre le peuplement et l'environnement écologique insulaire sont soumises aux contingences et à la logique que j'ai décrites dans les chapitres précédents, avec cependant une prédominance de la culture du taro sur terrasses irriguées, rendue possible par l'aménagement d'un réseau hydrographique plus développé. La présence à l'intérieur de l'île de plateaux fertiles d'altitude moyenne, a aussi permis au peuplement de s'étendre plus en profondeur le long des vallées, sur les terrasses alluviales de faible pente. Mis à part la région nord-ouest de l'île (districts de Lemerig et de Bek) le peuplement était malgré tout à dominance côtière.

La distribution et les modalités du peuplement se traduisent, au niveau de la morphologie sociale, par un partage de l'île en districts qui s'étendent de la côte vers l'intérieur selon une disposition radiale, en « tranches de gâteau », caractéristique de bien des îles de l'Océanie, si ce n'est de la Mélanésie proprement dite. Cette disposition plus particulière à Vanua-lava ne se retrouve qu'à un moindre degré dans les autres îles de l'archipel. La raison est tout autant d'ordre sociologique qu'écologique et tient, comme déjà noté, à l'orientation préférentielle des communications plus denses et plus stables entre îles voisines et entre la côte et l'intérieur, qu'entre districts adjacents d'une même île. La distribution radiale des groupes humains sur Vanua-lava est, en raison de sa position géographique, centrale dans l'archipel. Les gens de Lemerig et de Bek sont apparentés à ceux de la côte d'Ureparapara, ceux de Tolav (Letas, Metesarig) avec ceux de Rowa, ceux de Alo-teqel (Lañetak, Raveña, Qañlap) sont à l'origine de bien des familles actuelles de Motlav. Les populations de Nawono (baie de Sola) – aujourd'hui éteintes – ainsi que les gens de Qakea et Mosina, sont eux liés à Mota dont ils parlent la langue ou une langue voisine. La région de Kerepeta et la partie est du cap Gnere qoñ, la pointe de la nuit, fut toujours en grande partie inoccupée. Enfin, la région actuelle qui va de Levetiboso à Wasaga (districts de Lomig et Vono-lav) apparaît comme un ensemble relativement autonome et indépendant, bien

---

2. Cf. Chapitres 7 et 8.

3. On décrit l'époque pré-européenne comme reflétant un climat général de tension entre villages, de meurtres et d'embuscades.

4. Cf. Durrad, 1940.

que ce soit dans cette région que l'on retrouve mention de relations anciennes avec Gaua (plusieurs lignées tracent leurs origines à partir de ce lieu), le sud des Banks et même Santo (région du cap Cumberland et de l'est Santo). (*Inf. Q.*)

Ces différents districts ayant une relative autonomie linguistique et culturelle forment à ce titre des unités distinctes, des « micro-sociétés », liées par des relations d'échanges économiques, cérémoniels et matrimoniaux, que renforce l'imbrication des réseaux de liens interpersonnels de parenté qui en résultent.

Le problème que pose l'île de Vanua-lava tient à ce qu'à cette organisation, en tout point comparable à ce que nous avons pu voir ailleurs dans le nord des îles Banks, et que régit le dualisme de la Théorie du *nevep*, se superpose une organisation d'apparence lignagère mais qui n'en a pas les propriétés. Elle n'est pas sans rappeler, par certains de ses aspects, celle des îles Banks du sud où la population se partage en lignées matrilineaires dispersées, *nategteg*, dénommées et se référant à un mythe d'origine<sup>5</sup>.

A Vanua-lava, la population se trouve répartie en 17 *venien* exogames en fonction de l'unifiliation matrilineaire. Un individu, homme ou femme, est du même *venien* que sa mère. Ces *venien* forment un système articulé autour de l'alliance de mariage, où les relations entre *venien* sont le fait des interdictions ou prescriptions de mariage qui les assimilent ou les distinguent, et non le produit de la segmentation généalogique des descendants d'un ancêtre mythique commun. Suivant cette règle, les *venien* sont implicitement regroupées, sous l'intitulé de trois d'entre elles, en « phratries ». J'utilise ici ce concept par convention et à défaut d'un meilleur terme puisque, à mon sens, ce *venien* n'est pas à proprement dit un groupe de descendance unilinéaire, un clan ou un lignage ; il s'en distingue de par son rôle et sa nature propre. Loin d'affirmer l'unité du « schéma d'intégration tribale »<sup>6</sup>, le système s'efforce, ici a contrario, de mémoriser et de maintenir distinct ce qui tient, du moins semble-t-il, à la diversité des origines de chaque groupe et aux orientations de la régulation matrimoniale. Si chacun est capable de se situer sans beaucoup de difficulté dans ce système qui, sur le plan de la régulation matrimoniale fonctionne de façon remarquablement cohérente, son importance sur le plan de la morphologie sociale et notamment dans le processus de formation des groupes sociaux, est si limitée que son évidence a échappé, du moins à ma connaissance, à la plupart des observateurs. L'articulation de ce système, dont la fonction essentielle est de codifier les relations matrimoniales dans une aire géographique de large extension, avec une organisation sociale fondée sur le dualisme matrimonial, totalement similaire, dans ce cas, à celle décrite précédemment pour Mota et Motlav, pose un difficile problème d'interprétation dont les prolongements sur le plan théorique sont évidents. Sommes-nous en présence d'une redondance institutionnelle, des effets empiriques de la dislocation d'un proto-système, ou d'une structure intermédiaire dans un processus d'évolution, dans la mutation d'un modèle d'organisation sociale vers un autre ?

L'on ne saurait prétendre, dans un cadre aussi limité, apporter une réponse à ces questions. J'ai acquis cependant la conviction qu'il faut, d'une part distinguer les *venien* d'une organisation en clans et lignages de type classique,

5. Cf. Rivers, 1914 ; Guiart, 1974 ; Vienne doc. inédits.

6. Cf. Sahlins, 1961 et 1968.

même s'ils en présentent certains aspects, d'autre part se référer dans ce cas à des institutions similaires, si ce n'est identiques, décrites par ailleurs au Vanuatu, qu'il s'agisse des prescriptions matrimoniales relatives aux groupes locaux, codées en termes de parenté au sud Malekula (et peut-être à Ambrym) dont Deacon<sup>7</sup> a esquissé l'analyse, ou du système de titres et de *namatarao* décrit en détail par Guiart<sup>8</sup>. Ce n'est pas tant la forme même de ces institutions qu'il faut rapprocher que la fonction qu'elles opèrent dans le système social qui est d'assurer le maximum d'exogamie, notamment de parenté, dans des systèmes qui tendent à maximaliser l'endogamie de localité. Il serait plus exact de dire, du moins là où la nomenclature de parenté est censée englober l'ensemble des individus, que ces institutions assurent le respect de la règle d'un mariage à la limite de la parenté, par le biais de « prescriptions matrimoniales négatives. »<sup>9</sup>

Le système social de Vanua-lava reste, quoi qu'il en soit, homologue à celui qui prévaut dans le nord des îles Banks. Ici aussi, les communautés locales sont organisées autour d'une ou plusieurs lignées dominantes, formées par les descendants en ligne indifférenciée de l'occupant ancestral, ou plus exactement du premier défricheur. La cohésion de la communauté est maintenue, selon le modèle déjà décrit, du fait de l'intermariage entre les segments locaux qui la constitue, entre l'un et l'autre des « côtés de la maison », entre ceux qui sont « dans la terre ». Son équilibre démographique est le fruit de l'équilibre de sa politique matrimoniale et des échanges conduits avec les groupes voisins ou étrangers. Malgré une nette tendance à une dispersion plus forte de l'habitat – du moins à l'époque pré-européenne – l'organisation locale et le modèle résidentiel ne présentent aucune particularité. La communauté résidentielle unie autour du *gamel*, reste le groupe social le plus large, même si les maisonnées sont ici plus éparpillées dans l'espace. C'est le groupe dont les membres coopèrent de façon régulière dans les diverses activités, où les décisions individuelles sont, pour partie, soumises au consensus de la collectivité et au sein duquel la guerre est en principe exclue comme modalité légitime de règlement des conflits. Ses limites ne sont fixées ni par la permanence de limites territoriales que justifierait la tradition historique ou mythique, ni par des règles inaltérables d'affiliation à un groupe donné par droit de naissance. En conséquence, ni le village, ni la, ou les lignées, qui y prédominent ne constituent des segments permanents de la structure sociale, indépendamment de la conjoncture locale, démographique et politique qui les définit. La corrélation est étroite entre le processus de formation de l'autorité, le pouvoir politique et la hiérarchie sociale qui l'exprime, la formation et le maintien des clivages locaux et la répartition des individus dans les groupes ainsi formés. Le « village » en tant que groupe local autonome et dénommé résulte de l'accrétion (et/ou segmentation) de caractère temporaire, d'unités domestiques indépendantes, groupées en hameaux et intégrées au sein d'une communauté linguistique, politique et sociale que symbolisent l'appartenance commune au même *gamal* et l'usage d'une même place de danse cérémonielle. L'importance reconnue à la codification des obligations réciproques, dues aux liens établis entre les individus par la parenté et

---

7. Cf. Deacon, 1934.

8. Cf. Guiart, 1964 et 1973.

9. Cf. Guiart, 1973.

l'alliance de mariage, limite la pleine expression de l'autonomie des unités domestiques, sans toutefois la contredire. Sur le plan morphologique, la dialectique qui naît de cette réciprocity de perspective donne effet à une dynamique constitutive de l'organisation sociale elle-même. Il en résulte ainsi que je l'ai analysé, un processus permanent et cyclique selon lequel se font et se défont ces segments toujours temporaires de la structure sociale qui doit être elle-même décrite et comprise en fonction de ce processus, quel que soit par ailleurs le degré apparent de formalisation.

C'est sur ces données fondamentales de la sociologie des îles Banks, qu'il convenait de rappeler, que s'articule le système des *venien* que j'examinerai après avoir rendu compte de l'organisation locale actuelle de l'île. Si le système des *venien* se présente sur l'île de Vanua-lava sous sa forme achevée, il n'est cependant pas étranger aux autres îles du nord des Banks, que ce soit Mota, Motlav ou Ureparapara. Nous pourrions alors, par comparaison, prendre en compte cet aspect laissé provisoirement et volontairement de côté, compte tenu de sa moindre importance dans ces îles.

## II – LES COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES DE VANUA-LAVA

L'île de Vanua-lava est le lieu géographique vers lequel converge et auquel fait référence toute la tradition orale se rapportant à l'origine de la culture des îles Banks. De par sa surface, c'est l'île la plus importante de l'archipel mais non la plus peuplée. Je rappelle qu'on y comptait en 1967 une population de 747 habitants pour une superficie de 343 km<sup>2</sup> soit une densité globale de 2,2 hab/km<sup>2</sup>. Sur ce point, l'île de Vanua-lava offre un contraste frappant avec Mota ou Motlav. Pour rendre compte de cette différence, on a parfois évoqué l'importance particulière de la dépopulation de l'île, à la fin du siècle dernier, consécutive à un recrutement incontrôlé de main-d'œuvre pour les plantations de cannes à sucre du Queensland. Il semble bien qu'il faille aujourd'hui revoir et nuancer cette affirmation ainsi que toute interprétation que l'on serait tenté de fonder sur elle<sup>10</sup>.

Comparé aux petites îles de l'archipel, le sous-peuplement relatif de Vanua-lava me semble caractériser une configuration pré-coloniale autant que le processus de colonisation lui-même, ce qui ne serait pas le cas pour les îles Torrès par exemple. La confrontation des courbes d'évolution de la démographie construites sur les données les plus crédibles et l'examen détaillé des généalogies ne justifient pas entièrement le jugement le plus couramment retenu en la matière, tel que Guiart s'en fait l'écho pour ne retenir que cet exemple<sup>11</sup>.

---

10. Cf. MacArthur et Yaxley, 1967 : « Il paraît probable, ici aussi, que la perte nette pour la population des îles ne fut pas, à beaucoup près, aussi considérable qu'on l'a généralement cru. »

11. Cf. Guiart, 1974 : « Pour la comparaison, on signalera que Mota-Lava par contre est importatrice nette de conjoints, malgré sa population importante et équilibrée, alors que Mota, en équilibre démographique, et Vanua-lava encore sous le coup d'une dépopulation intense mais en voie de relèvement, n'en importent guère plus qu'elles n'en exportent ». Souligné par moi.

Les chiffres de population les plus dignes de foi font état, pour la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, d'une population à peine supérieure à celle d'aujourd'hui, bien que répartie de façon totalement différente, et d'une histoire démographique comparable à celle des autres îles du nord de l'archipel.

La répartition géographique de la population sur l'île n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui. Dans ce contexte, Vanua-lava se caractérise, avant l'arrivée des Européens aux Nouvelles-Hébrides, par un habitat excessivement dispersé, comparé à la tendance moyenne. Les petites communautés résidentielles, groupées autour de leur *gamal* apparaissent inférieures en population en comparaison des gros villages densément peuplés de Mota ou de Motlav. La tradition orale actuelle en préserve encore l'évidence<sup>12</sup> d'autant que dans la sociologie contemporaine, ces localisations correspondent à des dénominations du parcellaire foncier qui se réfèrent pour partie d'entre elles, à des lignées existantes ou à des individus vivants, sans que ceux-ci soient nécessairement les descendants directs des occupants ancestraux. Il est intéressant de signaler d'ailleurs que la mémoire collective préserve les droits potentiels de ceux qui, partis au Queensland ou ailleurs, ne sont pas revenus. Il faut cependant restreindre la portée du document et la dispersion dont il fait état, compte tenu que la tradition orale, ayant pour fonction aujourd'hui de justifier les appropriations foncières, ne saurait fournir les éléments d'une cartographie exacte de l'habitat ancien, comme on l'a trop souvent cru, en le restituant dans sa synchronie. On peut d'ailleurs vérifier aisément dans bien des cas, que les *gamal* mentionnés ne sont pas toujours contemporains et qu'en outre, pour des raisons tenant à la situation politique actuelle, certaines dénominations se rapportent en fait à des « hameaux » qui se rattachaient à des *gamal* voisins. La tradition orale est aussi un fait social qui comporte un enjeu politique évident.

L'île de Vanua-lava présente aujourd'hui à l'observation une physionomie en apparence bien différente. On y compte six communautés villageoises qui résultent, pour la plupart, d'un regroupement de la population et d'une concentration de l'habitat en des lieux qui jouissent à divers titres de situations privilégiées. Malgré tout, ce processus n'a guère entamé les valeurs sous-jacentes de l'organisation sociale. Ce qui frappe à première vue c'est le déséquilibre dans les relations entre ces communautés qui est lisible non seulement au niveau de la démographie – elle présente en effet des écarts considérables – mais au niveau sociologique. Il traduit un mouvement de centralisation auquel répond une tendance à l'éclatement de l'unité récente de l'île, et une orientation privilégiée de la communication et des échanges vers l'extérieur. L'émigration en provenance de Vanua-lava est plus permanente et d'une durée en moyenne plus longue qu'ailleurs.

La côte ouest, le nord et le nord-est sont aujourd'hui inoccupés et en grande partie inexploités. La population est concentrée dans la moitié sud de l'île et d'une façon prédominante dans le quart sud-ouest. L'implantation des villages est résolument côtière, bien qu'en retrait du bord de mer proprement dit.

Cette situation ne reflète pas une évolution en vase clos. Dans l'histoire de

---

12. Cf. les documents : Localisation de l'habitat ancien d'après la tradition orale dans la région de Vatrata et Localisation de l'habitat ancien d'après la tradition orale dans la région de Mosina.

l'archipel des Banks, Vanua-lava est la seule île pour laquelle l'aliénation foncière à la colonisation soit un facteur déterminant de son évolution<sup>13</sup>.

Du fait même de cette situation foncière, la région sud-est de l'île, bien que faiblement peuplée, fut jusqu'à récemment le pôle privilégié, par la colonisation, pour le développement économique et administratif de l'île et l'aménagement des nouvelles infrastructures : plantation, terrain d'aviation, école sectorielle, station météorologique et d'observation... Les petits groupes de la côte est, qui se sont maintenus là en dépit d'une situation foncière ambiguë, se sont trouvés bonan malan, englobés dans ce processus et sous sa dépendance directe. A contrario certaines communautés de la côte ouest ont vu là l'occasion de renforcer leur homogénéité et d'accroître leur hégémonie, se revendiquant comme une alternative légitime pour justifier d'une modalité différente de développement économique et social. Ce fut en particulier le cas pour Levetiboso et plus récemment pour Vatrata. Si derrière ce schéma semble se dessiner les raisons de la carte électorale actuelle de l'île, il n'y a là qu'une apparence. Ainsi se trouvent rejetés dans le champ de la modernité, ici devenue prétexte, bien des questions, des conflits et des problèmes qui trouvent au plan local leurs racines profondes, puisqu'ils procèdent en fait d'un déséquilibre important de la structure sociale, que produit au niveau des communautés locales la perte progressive de leur autonomie fonctionnelle au profit de la centralisation hégémonique de la communauté dominante. La composition sociale des différentes communautés et le graphe de leurs relations matrimoniales permettent une lecture dans ce sens.

L'île de Vanua-lava donne de ses structures sociales une image d'autant plus confuse que la logique qui les sous-tend est plus ou moins volontairement occultée, transmise au travers d'un discours qui se réfère, soit disant, aux seuls impératifs politiques et idéologiques contemporains. La

13. Ainsi qu'en font état les données du cadastre, cette aliénation concerne essentiellement la côte est.

L'aliénation foncière porte sur environ 30% de la surface totale de l'île. Elle concerne principalement des terres basses de bonne fertilité. Pour une bonne part, ces terres n'ont pas été réellement mises en valeur et font l'objet en conséquence d'une revendication permanente de la population de Vanua-lava. Les titres fonciers proviennent en majeure partie de la Compagnie Coloniale des Iles Banks (C.C.I.B.) et de la succession Higginson

N° cadastre	Localisation	Surface
N° 718	<i>Ravenga</i>	27 ha
N° 719	<i>Zone maritime</i>	-
N° 720	<i>Pakea</i>	162 ha
N° 721	<i>Port Patteson</i>	2 120 ha
N° 722	<i>Metrig</i>	204 ha
N° 723	<i>Pek</i>	300 ha
N° 724	<i>Sesare</i>	75 ha
N° 725	<i>Vatven</i>	270 ha
N° 746	<i>Tewutwut</i>	980 ha
N° 747	<i>Vureas</i>	109 ha
N° 748	<i>Ngusi</i>	1 367 ha
N° 749	<i>Nalguedal</i>	88 ha
N° 750	<i>Gavigona</i>	190 ha
N° 751	<i>Nalgetak</i>	546 ha
N° 752	<i>La Soufrière</i>	284 ha
N° 753	<i>Port Patteson</i>	1 310 ha
	<b>Total</b>	<b>8 032 ha</b>

conjoncture extérieure actuelle<sup>14</sup> cristallise des situations particulières et accélère les processus de mutation en cours, induits par la transformation d'une société « tribale », ayant pour fondement un mode domestique de production, en une paysannerie dépendante de type communautaire. Des effets subséquents de hiérarchie et de domination se substituent, dans ce cadre, aux fragiles équilibres de la politique matrimoniale – et de la politique tout cours – dans les relations entre communautés, comme mécanismes moteurs de la reproduction sociale. En voie de conséquence, et résumé ici de façon schématique, les communautés villageoises de Vanuava, confrontées à des préoccupations différentes selon leur situation géographique et leurs intérêts propres dans un système colonial omniprésent qui ne leur concédait aucun pouvoir réel d'intervention ou de décision, ont développé des attitudes et des stratégies diversifiées, souvent opposées, en fonction des opportunités du moment. Sur le plan politique elles eurent tendance à se cristalliser, selon la situation réciproque de chaque communauté, et se traduire par la confrontation entre un courant de pensée xénophobe, aujourd'hui anti-colonialiste et indépendantiste dont le mot d'ordre prédominant est le : « Do it yourself », repris de la mission anglicane, et une pratique de la manipulation des rapports de colonisation, axée sur une récupération privilégiée des sous-produits économiques – marché, emploi, communication... – du développement colonial, teintée de pragmatisme et s'exprimant sous les dehors ambigus d'une idéologie de l'intégration participante, de l'apprentissage du « *fasin blong waetman* » – la façon d'être et de faire de l'homme blanc.

La communauté la plus importante, celle qui domine la vie sociale et politique de l'île, est située dans la région de Vureas. Elle est constituée par le village de Levetiboso et ses hameaux satellites. Sur la côte ouest, à une heure de marche vers le nord, se trouve le village de Vatrata de tradition et de langue différentes. A l'extrémité sud-ouest du cap Gnere qoñ se situe le petit village de Wasaga. Sur la côte est, on trouve au nord le village de Qañlap, d'implantation récente, et au sud la petite communauté qui s'aggrège autour du village de Mosina, à la limite de la plantation de Sola. Sur la côte sud, entre Mosina et Levetiboso se situe le village de Kerepeta.

#### 1. LE VILLAGE DE VATRATA

Le village de Vatrata est une communauté, dominée par la forte personnalité de J.C.Q., dont l'unité et l'intégration contrastent avec l'extrême disparité d'origine de sa population actuelle.

Le village, situé légèrement en altitude sur un plateau, au pied d'une colline, a cette forme grossièrement circulaire et cette organisation concentrique habituelles dans la région nord des îles Banks. Le site actuel est d'occupation récente. L'ancien village, du même nom, était localisé plus au nord et en bord de mer. Il fut évacué et déplacé à la suite d'un tremblement de terre. Sans doute est-ce là la raison de la disposition des maisons qui présentent un aspect comparativement plus groupé qu'ailleurs. Le subtil découpage habituel en quartiers et hameaux n'est plus guère lisible ici. Les

---

14. Je rappelle que l'étude se réfère à la décennie qui a précédé l'indépendance politique du Vanuatu.



habitations à usage domestique se répartissent autour d'une place couverte d'une pelouse dont le centre est occupé par les bâtiments d'usage collectif que sont l'église, le *gamal*, la coopérative – rattachée à l'ex-SCAF d'obédience française. Au bord de mer, à quelque cent mètres plus bas, on trouve les docks de la coopérative face à un mouillage précaire, bien qu'en partie aménagé. La population de Vatrata exploite de façon communautaire une tarodièrre sur terrasses irriguées et un cheptel de bovidés d'une centaine de têtes dont un reproducteur de race charolaise. Elle dispose d'un paddock, bénéficie de l'assistance administrative d'un vétérinaire itinérant et pratique une rotation sur quatre pâturages naturels clôturés, aménagés sous le couvert de la cocoteraie, ce qui représente un niveau de technicité assez rare en milieu mélanésien, au début sans aucun débouché sur le marché. Lors de mon départ des îles Banks, Vatrata était le seul village à bénéficier d'une adduction d'eau à postes fixes, en grande partie réalisée par les villageois eux-mêmes.

Bien que les équipements à usage collectif soient mis en commun et gérés par l'assemblée villageoise selon la procédure du *miting*<sup>15</sup> chacun est néanmoins, à titre individuel, propriétaire et responsable de son bétail et des parcelles de tarodièrre dont il dispose à son gré. Les tâches d'entretien, les investissements et les aménagements sont fixés par l'assemblée du village et répartis entre tous.

La population de Vatrata regroupe autour des quelques lignées résiduelles, provenant des anciens districts de Leon et de Vatrata, des familles qui, de par leurs origines, se rattachent aux districts nord de Bek et Lemerig et à la côte sud de Ureparapara. S'y ajoutent quelques personnes venant principalement de Motlav par le biais d'anciennes relations avec le nord de Vanua-lava, et du sud des Banks, en particulier de Merig et Merlav, et qui y ont fait souche.

La communauté se partage en 32 unités domestiques, constituées par des familles conjugales apparentées, que ce soit par l'alliance de mariage ou les liens de consanguinité qui en découlent. D'un point de vue plus structural le dualisme, censé partager en deux moitiés inter-mariées toute communauté locale, se trouve ici fortement estompé en raison de l'hétérogénéité et de la composition hétéroclite des groupements engendrés par la parenté. Il en résulte une complexité accrue quant à l'articulation des lignées matrilineaires au travers des groupes de descendance non unilinéaires exogames. Tout se passe comme si l'univers social de référence se trouvait limité à la communauté locale et que le modèle théorique de la régulation matrimoniale avait en outre, ici, la charge de structurer les relations sociales au sein même de la communauté.

Sur le plan empirique ceci se traduit par une propension accrue à l'endogamie de localité, une politique matrimoniale qui privilégie « l'importation » de conjoints en provenance de l'extérieur à l'échange matrimonial réciproque avec les communautés voisines de Vanua-lava, et une interdépendance matrimoniale des *venien*, dans le cadre local, selon un modèle attendu d'échange répété et restreint. Si la communauté apparaît comme très soudée sur le plan social, elle reste fragile quant à sa structure, image d'une organisation perturbée en passe de se rééquilibrer.

Si l'on considère en terme de parenté l'architecture interne du village, Vatrata offre cependant une morphologie comparable à celle de Gnerenig-

---

15. Cf. Vienne, 1972.

men, que j'ai présentée en détail dans l'étude de Motlav. Il faut en comparaison souligner ici la faiblesse relative des liens d'interdépendance avec les autres communautés, qu'établissait, à Motlav, l'étendue du réseau des relations interpersonnelles de parenté hors du cadre local. Ce facteur faisait contrepoids à une tendance trop marquée à l'endogamie de localité. Dans le cas de Vatrata, cette fonction est transposée dans une politique matrimoniale résolument tournée vers une prospective périphérique où se reflète bien la volonté d'autonomie de cette communauté, sa cohésion et son indépendance, dont il faut bien remarquer, aussi, qu'elles sont la contrepartie de rapports tendus et compétitifs avec la communauté voisine et volontiers hégémonique de Levetiboso.

## 2. LE VILLAGE DE LEVETIBOSO

Il constitue la communauté humaine la plus importante de Vanua-lava, tant sur le plan démographique, qu'en vertu de son influence sur la vie de l'île. Souvent appelée aussi Vureas, du nom de l'ancien district et de la baie où se trouve le mouillage principal de cette partie de l'île, le village se situe au centre d'un vaste plateau, à une centaine de mètres d'altitude, aujourd'hui occupé en majeure partie par la cocoteraie. Les maisons se distribuent à la périphérie d'une large place ombragée, où se trouvent l'église et le *gamal*. Des îlots de verdure et la distribution des cheminements rendent ici apparent le groupement des maisons en quartiers.

A faible distance du village, au lieu-dit Sanlañ, se trouvent le dispensaire et l'importante école de Vureas, autrefois à l'entière charge de la Melanesian Mission, aujourd'hui contrôlée par les services administratifs du gouvernement central. Il existe aussi à Levetiboso une coopérative mais d'obédience V.A.P., rattachée à la FEDCOOP. A l'instar de ceux de Vatrata, les villageois de Levetiboso disposent d'un cheptel et d'un ensemble de tarodières irriguées sur terrasses aménagées dans les bas-fonds de la région marécageuse qui sépare Levetiboso de Kerepeta.

A l'inverse de Vatrata la cohésion de la communauté apparaît plus fragile et l'origine du peuplement plus homogène. Le village actuel regroupe la population autrefois disséminée dans la région avoisinante, tant sur la côte qu'à l'intérieur. Cette communauté, mieux protégée à l'origine, du fait principalement de l'importance des implantations locales de la Melanesian Mission, est sans conteste, sur Vanua-lava, celle qui a proportionnellement le moins souffert du Black-Birding, de la dépopulation et de la spoliation foncière. Peut-être est-ce aussi dans cette résistance de longue date aux exactions de la conquête coloniale<sup>16</sup> que les gens de Levetiboso ont puisé cette assurance et cette détermination qu'ils manifestent aujourd'hui dans leurs rapports avec les administrations de tutelle et dans leur opposition de principe à la domination sans partage du pouvoir colonial, à son ingérence, jugée abusive, dans les affaires internes de la communauté, voire même de l'île. Cette attitude d'indépendance n'est pas pour autant dénuée d'ambiguïté puisque, par ailleurs, elle justifie un sentiment d'hégémonie légitime sur les autres communautés de l'île dont les manifestations d'autonomie sont volontiers ressenties à Levetiboso comme des provocations. En conséquence,

---

16. Cf. Melanesian Mission Report.

on les attribue souvent à la seule stratégie personnelle d'individus ou de lignées « étrangères » à l'île. La communauté de Levetiboso, en partie à cause de son unité de peuplement, affiche une propension à se considérer, parce que la plus authentiquement autochtone, comme le pôle nécessaire de ralliement de tous, le seul représentant légitime de la population de Vanua-lava, le défenseur en titre des intérêts futurs de l'île. En est révélateur le conflit latent entre Levetiboso et le Conseil local de Motlav à propos de l'installation définitive dans le nord de Vanua-lava de familles vivant actuellement à Motlav. Souhaitée à l'origine par les deux parties, mais pour des raisons différentes, cette nouvelle implantation a soulevé la difficile question du rattachement de cette colonie à l'une ou l'autre des deux îles. Les gens concernés, dont personne ne conteste la légitimité foncière, souhaitent pour leur part, maintenir de façon privilégiée, leurs liens avec Motlav et notamment rester sous la coupe du Conseil local de cette île. Ce problème ne reçut pas de réponse satisfaisante, principalement d'ailleurs en vertu du fait qu'une telle anticipation juridique aurait constitué une innovation quant à la procédure traditionnellement admissible qui fait de la légitimité foncière la garantie première de l'autonomie sociale et de l'indépendance politique et de gestion.

La communauté qui s'aggrave autour de Levetiboso est, en outre, fortement clivée par l'existence de factions rivales, ce qui n'a que l'apparence d'un paradoxe, si l'on tient compte de ce que la forme compétitive des structures d'autorité et de pouvoir se trouve exacerbée par l'accroissement constant de la population résidente<sup>17</sup>. L'importance de la population, rapportée au modèle d'organisation de la communauté locale, atteint un seuil critique sur le plan fonctionnel, que l'on peut évaluer à 400/500 personnes. Cette situation contribue à accroître les tensions internes, les conflits et la propension à la segmentation au détriment d'une unité qui ne se manifeste plus que dans les rapports entre Levetiboso et le monde extérieur.

Considéré sous l'angle de la parenté et des structures matrimoniales, Levetiboso est le centre d'une mosaïque de relations sociales, ce qui contribue à actualiser son apparente unité, maintenant et reproduisant en son sein l'image perpétuée des articulations généalogiques majeures qui lient Levetiboso aux diverses communautés de l'île et qui lient ces communautés entre elles. Du point de vue de son organisation, Levetiboso tend vers une image en réduction de l'île elle-même ; chaque communauté, chaque groupe s'y voit représenté.

Dans une perspective plus structurale, Levetiboso est l'équivalent de Vatrata, à cela près qu'à son importance sociale et politique fait pendant l'organisation plus équilibrée de son réseau de relations matrimoniales. Non seulement le village maintient avec l'extérieur des rapports continus et réciproques, mais sa position dominante se traduit par une tendance notable à fournir des conjoints aux communautés dominées de Wasaga, Kerepeta, et Mosina, d'importance mineure, et qui par ce biais se voient soumises en partie à l'influence politique de Levetiboso.

La politique matrimoniale de Levetiboso offre une image symétrique et inverse de celle de Vatrata. En situation démographique de « donneur » de femmes, Levetiboso se tourne de préférence vers les communautés voisines de Vanua-lava, là où Vatrata en situation de « preneur » de femmes s'adresse

---

17. Cf. Chapitres 7 et 8.

de façon privilégiée à des partenaires situés à l'extérieur de Vanua-lava dans les îles voisines. Cette opposition n'est pas seulement un fait isolé relatif à une conjoncture particulière, elle est la traduction dans une configuration sociologique spécifique, mais fréquente, des conséquences sur l'organisation sociale de l'importance déterminante de l'alliance de mariage dans la formation des groupes locaux et dans leurs rapports nécessaires. Cette situation observée montre en outre combien, par-delà la nature formelle d'un modèle symétrique de relations d'échanges matrimoniaux réciproques, se profile la dialectique d'une manipulation politique déterminante de l'alliance de mariage. Elle induit sur un fond de disparités démographiques, des modes de domination, des orientations privilégiées, des axes et des formes spécifiques de circulation, qui perturbent l'ordonnance souhaitée d'un schéma idéalisé de la régulation matrimoniale qui est bien, cependant, le canevas conceptuel par référence auquel sont pensées et vécues toutes ces stratégies. Leur développement tend vers un état d'équilibre qui constitue, ainsi que je l'ai laissé entendre à diverses reprises, le seul niveau de stabilité relative de l'organisation sociale. La structure qui se dégage de la conception que les gens se donnent de leurs rapports sociaux s'initie dans leur pratique sociale.

### 3. LE VILLAGE DE WASAGA

D'une importance démographique comparable à celle de Vatrata, le village de Wasaga est une communauté sur son déclin, totalement dominée par son puissant voisin. Ici rien de semblable à l'étonnante dynamique sociale et économique dont j'ai pu, pour Vatrata, souligner les effets. Certes l'environnement s'avère ici bien moins propice à une mise en valeur novatrice. Écrasé entre la montagne et le récif, battu par la mer, le terroir s'étire le long de la plate-forme littorale en une mince bande de cultures. Géographiquement isolé, socialement tenu à l'écart, Wasaga n'a de liens étroits qu'avec Levetiboso et se trouve, par le fait même, sous sa dépendance directe. L'orientation dominante des alliances matrimoniales en est le reflet.

Pour des raisons que je n'ai pu éclaircir, la structure démographique de la population est ici particulièrement déséquilibrée. Non seulement Wasaga est « demandeur » de conjoints, mais les généalogies font état d'une forte mobilité résidentielle dans les générations supérieures, comme si la communauté s'était reconstituée en « empruntant » sa population à la région voisine de Vureas et aux autres îles de l'archipel.

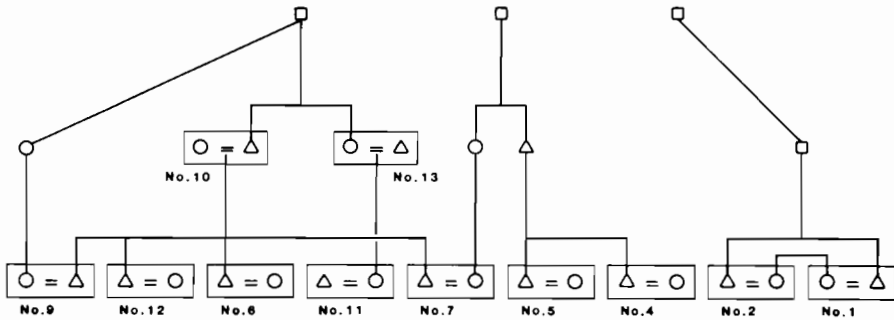
Cette communauté tend cependant aujourd'hui à se stabiliser. Si les mariages localement endogames restent inférieurs aux mariages avec l'extérieur, ce qui est ici le signe d'un déséquilibre, l'orientation matrimoniale vers les communautés les plus voisines tend de plus en plus à équilibrer les apports extérieurs. Le recensement indique cependant que les hommes originaires de Wasaga mariés avec des femmes de Levetiboso font un choix résidentiel uxori-local dans une proportion inhabituelle. L'une des raisons majeures, qui rend possible cette stratégie, tient d'ailleurs au fait, déjà évoqué, d'une parenté antérieure qui se traduit entre autre par le maintien de droits fonciers dans le terroir de Levetiboso. Le choix d'une résidence uxori-locale permet ainsi à l'unité domestique, non seulement de regrouper ses disponibilités foncières, mais d'actualiser d'anciens droits qui autrement deviendraient résiduels. Une part du terroir de Wasaga se trouve imbriquée

dans celui de Levetiboso par les effets d'une véritable colonisation de l'intérieur, dans la mesure où sont maintenus les liens avec Wasaga et où s'avèrent fréquents les changements ultérieurs de résidence. Dans un contexte où le développement de l'agriculture commerciale traduit un nouveau mode d'exploitation agraire, qui accroît les effets de la pression démographique sur les terres disponibles, la communauté de Wasaga, dont l'environnement écologique s'avère médiocre, resserre et renforce ses liens avec Levetiboso en vue de se désenclaver en s'ouvrant l'accès à un nouveau domaine foncier. Cette véritable « conquête territoriale », qui ne se passe pas sans soulever bien des conflits et des problèmes, est la contrepartie inévitable de la domination politique et sociale de Levetiboso.

#### 4. LE VILLAGE DE MOSINA

Localisé dans la région sud-est, près d'un cours d'eau au débit permanent et en bordure d'une baie bien protégée par une barrière de récifs, Mosina offre au visiteur un aspect tranquille bien différent de celui des gros villages de la côte ouest. Mosina est fait de petits hameaux dispersés, épars, à quelques centaines de mètres les uns des autres, formés d'une à trois maisons d'habitation, entourées d'arbres fruitiers et de jardins. Des chemins, soigneusement entretenus, bordés d'hibiscus, les relient les uns aux autres ainsi qu'à une vaste esplanade de sable blanc, encadrée de part et d'autre par deux hameaux un peu plus importants, où l'église et le *gamal* matérialisent par leur présence l'entité communautaire.

Cet éclatement résidentiel du village traduit bien l'organisation quelque peu fragmentée de cette communauté au sein de laquelle, l'intermariage, parce qu'étroitement limité, ne joue qu'un rôle annexe comme facteur primordial d'intégration sociale. Le village de Mosina, totalement tourné vers l'extérieur, fournit une confirmation a contrario du rôle prédominant que j'ai attribué aux structures matrimoniales dans la formation et l'organisation communautaire des groupes résidentiels. L'unité et l'autonomie du village s'affirment contre cette fragmentation et en dépit de cette orientation déséquilibrée des stratégies matrimoniales.



**Relations généalogiques entre les maisons  
du village de Mosina - (Fig. 50)**

C'est une communauté dont l'unité se traduit, pour l'essentiel, sur le plan foncier. C'est la juxtaposition spatiale des droits fonciers qui a produit le regroupement d'unités domestiques disparates, à l'origine, quant à la nature des liens de parenté qui les unissent. Elles tendent aujourd'hui à s'amalgamer autour d'une lignée politiquement dominante dont l'architecture généalogique peut être assimilée à celle d'un groupe local de descendance patrilinéaire<sup>18</sup>.

Au prix de quelques distorsions, la structure de la communauté est bien cependant conforme au modèle dualiste habituel.

Bien que sous cette dénomination le village soit ancien, Mosina offre, dans son état actuel, tout comme Qañlap, un exemple typique d'une communauté en cours de formation, à la recherche de son unité et de son autonomie. Il est intéressant à ce propos de mentionner que la tradition orale locale fait état d'une quasi éradication de la population de cette région, à une époque indéterminée mais relativement récente, sans doute consécutive à une épidémie. Ce récit est d'ailleurs confirmé par la densité et l'état des sépultures mises à jour, soit lors de défrichements, soit lors de l'enquête archéologique récente<sup>19</sup>.

L'intégration des différents hameaux dans la communauté apparaît superficielle. Rien ne permet d'affirmer en l'état actuel des choses, que Sisiol ou Beriot ne soient pas tentés prochainement de s'ériger eux-mêmes en villages autonomes. C'est bien cet enjeu que l'on a vu se profiler derrière les débats sur l'ouverture d'une coopérative et son éventuelle affiliation aux groupements existants.

#### 5. LE VILLAGE DE KERPETA

Il ne constitue plus à proprement dit une communauté. Réduit aujourd'hui à sa plus simple expression, Kerpeta tend de plus en plus à n'être qu'un hameau de Levetiboso. Il convient cependant de le considérer sur le même plan que les autres villages, d'une part parce que tel est le sentiment de la petite population qui y réside actuellement, d'autre part du fait de l'importance de la population émigrée à Santo qui est originaire de Kerpeta. Si elle a fait souche au quartier de Luganville dit Mango, où elle forme une petite communauté, elle préserve le sentiment réel d'appartenir à la communauté insulaire de Kerpeta et, en tout état de cause, maintient une pression suffisante pour préserver ses droits fonciers.

A l'origine de la situation actuelle se trouve un problème foncier. La région de Kerpeta, jadis en grande partie aliénée officieusement à la colonisation, fut récupérée par les insulaires de Vanua-lava, selon une habile politique matrimoniale qui jouait sur le métissage.

#### 6. LE VILLAGE DE QAÑLAP

Le village actuel de Qañlap, localisé sur la côte est, face à Motlav, est d'implantation très récente. Ses origines, pour ce qui est de sa population actuelle – car le site fut autrefois occupé – remontent à la solution apportée

18. Cf. le document : Relations généalogiques entre les maisonnées de Mosina.

19. Cf. Ward, 1975 et 1978.

à un conflit d'adultère qui impliqua, tour à tour, différents villages situés à Rowa, à Ureparapara et à Motlav. Ce conflit se résolut dans l'exil de S. et son installation définitive à Vanua-lava sur des terrains dont R.M., à l'époque leader incontesté de Motlav, était le principal ayant droit. Cette concession d'installation et la création d'un nouveau village est aujourd'hui un fait reconnu, pour autant que ce transfert foncier soit bien définitif, en tout cas pas remis en question par les descendants des intéressés, ce qui semble bien être le cas. L'effet de cette cession fut de créer des liens privilégiés entre les gens de Qaŋlap et certaines familles de Motlav qui, sous les dehors d'une grande générosité, créent des obligations informelles d'hospitalité aux gens de Qaŋlap, comme un constant et subtil rappel de cette situation et de la dette contractée.

Ces origines expliquent la situation particulière de cette communauté dans l'île de Vanua-lava et son orientation préférentielle vers Motlav, île d'où sont originaires la quasi-totalité des femmes du village.

Du point de vue de sa morphologie, Qaŋlap présente l'apparence d'un groupe de parenté patrilinéaire et patrilocal. Cependant à divers indices, tels l'ébauche de relations matrimoniales avec Vatrata, ou encore l'intégration de maisonnées étrangères au groupe de descendance patrilinéaire proprement dit, on peut entrevoir l'imminence de sa transformation.

Sur le plan matrimonial, Qaŋlap importe des femmes de Motlav – en particulier du village de Toglag – et en fournit à Vatrata, encore que semble devoir s'amorcer un échange en retour entre les deux communautés.

Derrière cette organisation matrimoniale qui s'illustre dans une circulation quelque peu inhabituelle des épouses, se profile une recherche d'autonomie et d'indépendance future qui est aussi une stratégie en quête de se défaire d'une tutelle parfois pesante.

J'ai cru bon d'adopter ce mode de présentation des communautés villageoises de Vanua-lava pour faire ressortir l'étonnante diversité des situations que l'on rencontre dans cette île au plan local et qui peuvent, en tout état de cause, se rencontrer ailleurs. Cette diversité ne doit cependant pas masquer l'homogénéité de structure, à la dimension régionale, qui seule permet de proposer une même lecture des données empiriques. C'est ce que j'ai tenté de faire ici en mettant l'accent sur les déterminations réciproques, qui dans ces formes d'organisation sociale, lient le destin de la communauté locale – et son organisation interne – à sa politique matrimoniale. Le bouleversement des structures sociales à Vanua-lava nous renseigne par leurs désordres propres, sur les limites et le sens de l'état d'équilibre qui s'est instauré à Motlav et à Mota où chaque communauté est le juste équivalent des autres.

### III – LE SYSTÈME DES *VENIEN* ET L'INFLEXION LIGNAGÈRE DE LA STRUCTURE SOCIALE

Ainsi que je l'ai dit en préambule, la particularité de Vanua-lava tient à ce que sa population se trouve implicitement partagée en 17 *venien* du fait de l'appartenance des individus à l'une ou l'autre d'entre elles. L'on se rattache

au même *venien* que sa mère. Cet attribut du statut social de la personne définit, parmi les conjoints potentiellement épousables – c'est-à-dire extérieurs au cercle de l'exogamie parentale, tels qu'ils se trouvent définis, non point tant par la terminologie de parenté que par le groupe de descendance non unilinéaire – ceux avec qui le mariage est prohibé et ceux qu'il convient d'épouser.

Dans un premier temps, je m'efforcerai de préciser la nature d'un tel système et sa place dans l'organisation sociale, puis dans un deuxième temps, j'en suivrai la trace dans les îles voisines de Mota et Motlav.

## 1. LES *VENIEN* DE VANUA-LAVA

Dans le cadre d'un groupe local donné, tous ceux qui appartiennent à la même lignée matrilineaire se rattachent au même *venien* puisqu'un individu, homme ou femme est du même *venien* que sa mère. En ce sens les *venien*, en tant qu'ils regroupent des *sogok*, constituent des lignées matrilineaires dénommées, des matrilineages au sens classique du terme. Cependant, ils s'en distinguent dès que l'on se place hors du cadre local. Les individus qui appartiennent au même *venien* sont dispersés à travers l'île et aucun lien généalogique nécessaire, réel ou fictif, n'est postulé pour expliquer cette attache commune et cette dispersion. De plus, le concept est également utilisé pour désigner les descendants en lignes directes, mais indifférenciées, d'un ancêtre connu. Les groupes locaux éloignés avec qui l'on n'est pas en relation, ainsi d'ailleurs que ceux qui se sont éteints, sont rattachés globalement au même *venien*, celui qui était en position dominante dans le groupe, ou celui du leader le plus notoire. Ces usages permettent aussi de réaménager arbitrairement, en cas de besoin, la répartition des individus dans les différents *venien* en prenant en compte des relations patrilineaires et/ou d'adoption. Cette dernière a une importance considérable. Hors du cadre local et de celui des rapports entre la lignée matrilineaire et le groupe de descendance non unilinéaire exogame, ceux qui se rattachent au même *venien* ne forment pas un groupement solidaire. Les segments localisés du même *venien* ne sont pas généalogiquement intégrés et si la dénomination des *venien* se rapporte à des noms de lieux, souvent étrangers à l'île même, ils ne peuvent servir de support à une quelconque revendication sur le plan foncier. L'appartenance au *venien* n'est fonctionnelle qu'en relation avec le mariage et c'est d'ailleurs dans ce seul contexte qu'elle est généralement évoquée. En conséquence de cette organisation « fragmentée »<sup>20</sup>, on ne peut qu'hésiter à considérer ces *venien* comme des groupes d'unifiliation dispersés. Ils forment des pseudo-groupes de parenté, des « quasi descent groups »<sup>21</sup>, à mi-chemin entre une formule lignagère d'organisation et une formule « totémique » qui serait loin d'être unique au Vanuatu.

Sous l'intitulé de l'un d'entre eux ces *venien* se regroupent en trois « phratries » non dénommées exogames. Ce groupement est, lui aussi, fonction, avant tout, de la codification des interdictions de mariage entre certains *venien*. On relève malgré tout l'idée d'une vague parenté entre *venien* d'une même phratrie, ou plus exactement d'une plus grande proximité, car

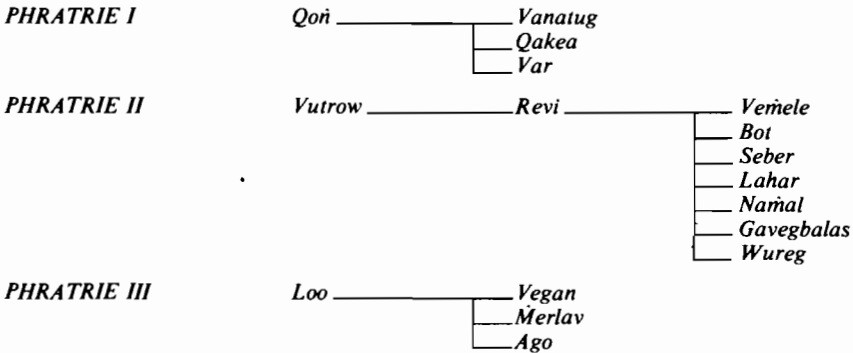
20. Ici distinguée d'une organisation « segmentée ». Cf. Allen, 1969.

21. Cf. Allen, 1969.



elle ne s'exprime jamais en termes généalogiques mais comme l'inclusion d'un *venieñ* dans l'autre, en fonction d'une relation d'antériorité, la venue au monde des uns étant supposée précéder celle des autres. En fonction de ces données, le schéma d'organisation formelle du système est alors le suivant :

Le système des *venieñ* de Vanua-Lava - (Tab. 45)



La plupart de ces dénominations se rapportent, soit directement, soit de façon allusive, à des noms de lieux. Ainsi *qakea*, *merlav*, *ago* (*gaua*) sont des noms d'îles ; par allusion à la geste de *Qat*, *qon* (la nuit) désigne les îles Torrès, Vava ; *seber* est un nom de district et *vegan* l'emplacement d'une pierre dressée. D'autres se rapportent à des plantes ayant une valeur symbolique dans la culture des Banks, comme *var* (*Hibiscus rosa sinensis*), *veñele* (*Cycas* sp.) ou *gavegbalas* (*Eugenia malaccensis*). D'autres encore à des comportements comme *wureg* (émettre des sons inarticulés) ou *revi*. Je rappellerai à ce propos, sans en tirer d'autres conclusions, l'habitude culturelle de qualifier les communautés locales étrangères ou les îles par un langage symbolique se référant soit au monde végétal, soit à des comportements « grotesques », ceux évoqués justement dans le parler à plaisanterie, *poroporo*<sup>22</sup>.

Je n'ai pas recueilli de justifications mythologiques du système et de ses origines, telles qu'on les trouve exprimées dans les îles du sud des Banks, Gaua, Merlav et Merig. Quelques vagues traditions relatives au peuplement de l'île mentionnent en aparté la localisation toponymique de tel ou tel *venieñ*. On fait alors état le plus souvent d'une origine étrangère, de l'arrivée d'une pirogue ou d'une fillette portée par un ustensile, un bois flottant, un animal (oiseau ou requin), suivant en cela un canevas trivial qui est un lieu commun dans cette région. L'atterrage en un lieu précis de la côte de Vanua-lava justifie, par contre, du caractère autochtone de tel ou tel groupe. Il vaut la peine, à ce propos de souligner que cette tradition faisant état d'un peuplement venu de l'extérieur, inverse celle contenue dans le cycle du héros civilisateur *Qat*, qui, elle, suggère un mouvement contraire.

Il est certains informateurs, (*Inf. E.D.*), qui attribuent au héros civilisateur la création du système des *venieñ*. Il aurait pour origine supposée les onze frères de *Qat* et serait le prolongement du mythe d'origine de la parenté. Si

22. Cf. Codrington, 1891.

l'hypothèse est séduisante, elle n'est pas confirmée par les faits et le mythe, du moins dans ses versions connues, reste sur ce point aussi vague que peu explicite.

L'appartenance par filiation matrilinéaire de l'individu au *venien*, que chacun connaît sans problème pour son propre compte, constitue-t-elle la trace préservée à Vanua-lava – et pourquoi là plutôt qu'ailleurs ? – d'un système ancien d'organisation fondé sur la division de la population en clans et lignages matrilinéaires regroupés en phratries et moitiés avec une règle de résidence tantôt patrilocale, tantôt avunculocale, ou à l'inverse n'est-elle que le protosystème, ici plus formalisé, d'une telle organisation ? En discutant du système de Mota et des îles Banks en général, Lane et Keesing<sup>23</sup> se rallient à la première hypothèse, interprétation qui est récusee par Needham<sup>24</sup> qui, analysant les mêmes données dans une perspective structuraliste, aboutit à la conclusion d'un système à prescription d'alliance fondé sur la symétrie de l'échange restreint, qui s'apparente au système dravidien de l'Inde du Sud, mais où se pose le problème de la catégorie de parenté prescrite. Revenant sur la question dans un article ultérieur, en réponse à celui de Keesing, l'auteur fait remarquer que cette interrogation n'est pertinente que pour autant que l'on veuille bien assumer ensemble l'hypothèse que la terminologie de parenté embrasse bien l'ensemble des individus – nous avons vu ce qu'il en est de cette question<sup>25</sup>.

Plus nuancée sur ce point est la position adoptée par Allen<sup>26</sup> qui, conforme à l'ethnographie locale, rejoint pour partie l'analyse que j'ai ici proposée et les convictions qui sont les miennes. Ce jugement mérite attention vu que l'auteur, ayant travaillé sur l'île d'Aoba eut l'occasion de séjourner quelque temps à Vanua-lava.

Les modalités d'usage de la terminologie accèdent le point soulevé par Needham et l'orientation dominante de son analyse à une remarque près qui se rapporte au rôle de limite joué par la catégorie *tupuok*<sup>27</sup> qui se trouve être à la fois dans la parenté et hors de la parenté du fait du caractère Ego-centré de la terminologie et de son organisation concentrique dont nous avons dit qu'ils étaient dus à ce qu'elle se rapporte d'abord à l'organisation interne du groupe local. La société des îles Banks n'est que potentiellement une société de parents. C'est l'alliance de mariage perpétuée entre groupes locaux qui engendre la structure de parenté et permet d'étendre subséquemment le

---

23. Cf. Lane, 1963. Cf. Keesing, 1964.

24. Cf. Needham, 1960 et 1964.

25. Cf. Needham, 1964 : « *This possibility brings out a fundamentally mistaken premise in my previous paper on Mota, for the force of my argument there derived initially from the implicit assumption that the relationship terms would be applied completely generally throughout Mota society, and that a potential wife would therefore be known by one of the reported terms... My original question was : « From what category... is the spouse taken in Mota system ? » . The real answer, I suggest is that she is not taken from any relationship category at all.* »

26. Cf. Allen, 1973 : « *In Mota island, as in the rest of the Banks group, there are smaller divisions within the moieties, and though partly based on descent, they are, in River's opinion, more closely correlated with named localities. Codrington, in referring to these divisions, noted that change of membership is both possible and frequent and that there is no prohibition against intra-marriage. From these few hints and from personal observations made during a brief visit to Vanua-lava, I have little doubt that the social units referred to by these authors, are local groups in which descent, especially in the femal line, is the usual but by no means the sole criterion of membership.* » Souligné par moi.

27. Terme équivalent au Mota : *tupui*.

même modèle classificatoire à tous les niveaux de la localité, de la maisonnée au village, de l'île à l'archipel. Tout comme les alliés de consanguins sont des « parents » à la « porte de la maison », des *mateima* (h.p.), les conjoints prescrits sont des « non-parents », à la « porte » de la parenté, des *tupui*.

Dans la perspective ici envisagée, les *venien* ne seraient des groupes de parenté qu'accessoirement, d'une façon corollaire à leurs fonctions matrimoniales, en quelque sorte. Ils forment plutôt un système de « titres individuels », justifié par un modèle de parenté, le même d'ailleurs qui préside à la formation des groupes locaux. Transgressant les rapports de localité, les *venien* ont des fonctions qui se rapportent exclusivement à la régulation matrimoniale qu'ils contribuent à codifier. Le système matrimonial des îles Banks, comme bien d'autres systèmes du Vanuatu a quelque parenté, du point de vue structural, avec un système prescriptif à mariage patrilatéral<sup>28</sup>, dont on sait l'instabilité<sup>29</sup>. L'on pourrait à titre de suggestion faire l'hypothèse que le système des *venien*, support de « prescriptions négatives », a pour objet de stabiliser cette structure d'échange en favorisant l'élargissement de l'aire matrimoniale sans qu'en soit par trop altérée la réciprocité. Une tendance inhérente à la nature de ces systèmes est de restreindre dans l'espace, l'aire des échanges matrimoniaux au prix même, parfois, d'une transgression fréquente des règles d'exogamie sur lesquelles ils reposent. Les sociétés du Vanuatu en offrent de nombreux exemples. Ce fut le cas, pour me limiter à l'archipel des Banks, de l'île de Ureparapara où la fréquence du mariage avec la cousine patrilatérale vraie s'est élevée en réponse à la situation d'isolement de l'île et à la chute importante de la démographie. Si le système des *venien* a bien la signification que nous lui prêtons, il devient plus aisé de comprendre son étonnante instabilité dans un ensemble culturellement aussi homogène que l'archipel des îles Banks.

Plus évident à Vanua-lava qu'à Mota ou Motlav, où une telle référence n'a pourrait-on dire aucune existence réelle, le système des *venien* est cependant moins formalisé que dans les îles du sud des Banks où son développement en fait un système lignager<sup>30</sup>. Le système social de Vanua-lava nous apparaît comme occupant une position intermédiaire entre les organisations dualistes du nord des îles Banks et les organisations du sud des îles Banks que nous qualifierons, pour simplifier, de lignagères. Cette opposition recouvre, bien entendu, une continuité faite de l'addition d'une mosaïque de cas particuliers qu'il est malheureusement bien difficile aujourd'hui, compte tenu des bouleversements historiques, d'étudier en détail, cas par cas. Ce que l'on identifie alors n'est pas tant une opposition de structure que les implications des diverses polarités d'un même modèle d'organisation. Le système des *venien* doit être compris comme une élaboration conceptuelle particulière du modèle dualiste décrit, à moins que ce dernier n'en soit la simplification. C'est sur leur convergence qu'il convient surtout d'insister. Depuis l'époque de Codrington jusqu'à aujourd'hui, les informateurs sont unanimes pour l'affirmer<sup>31</sup>.

---

28. Cf. Lane, 1962. Cf. Lane et Lane, 1956 et 1962.

29. Cf. Lévi-Strauss, 1949. Cf. Needham, 1958 et 1962.

30. Cf. Guiart, 1974.

31. Cf. Allen, 1973 : « *Though there are no doubt differences in the social structure of these two communities my Vanua-lava informants assure me that they were of minor importance. The published material, week though it is also suggest that they are few differences between the two islands.* »

A mi-chemin entre deux évolutions possibles, l'organisation sociale de Vanua-lava se situe dans une position d'équilibre précaire que contribue à stabiliser le recours à une codification rigoureuse, plus étroite et plus précise, des relations matrimoniales, en fonction de l'appartenance des individus à l'une ou l'autre des 17 *venien*. Si la transmission du statut se fait en filiation matrilineaire, il faut insister sur le fait que l'appartenance au *venien* est un attribut de la personne et non une affiliation à un groupe constitué. Dans ces conditions, le *venien* relève plus de la série « classe » matrimoniale que de la série « clan »<sup>32</sup>. C'est d'ailleurs bien cette distinction que fait aussi Needham à propos de Mota.

Le contexte sémantique du terme lui-même va dans le même sens. Le concept de *venien* est l'équivalent du Mota *veve* et du Motlav *nevep*. Faisant référence au modèle de la « maison », il désigne au premier chef la « mère », puis le groupe des consanguins en filiation matrilineaire dans le cadre du groupe local, les *sogoi*, enfin ceux qui, par rapport à Ego, sont des *sogoi* en terme de parenté ou de position matrimoniale. Le terme de *venien* inclut aussi dans ses signifiants « toutes les femmes du village », la « famille », c'est-à-dire le groupe local de descendance non unilinéaire exogame<sup>33</sup>. Ainsi, et selon le contexte, le *venien* c'est d'abord l'ensemble de ceux avec qui Ego ne saurait se marier. Il est remarquable aussi, que le concept serve à désigner des unités résidentielles dans le contexte local, lorsque les références généalogiques sont imprécises, ce qui est souvent le cas dans ces sociétés où la mémorisation ne dépasse guère, dans ce domaine, la génération des grands-parents. Les partenaires locaux de l'alliance de mariage se trouvent en quelque sorte classifiés, ce qui vise à assurer, en la pré-déterminant, la « bonne » orientation du mariage d'Ego en fonction de celui de ses parents et grands-parents.

L'île de Vanua-lava trouve dans cette commune référence au système des *venien* un facteur d'unité. On y intègre volontiers les familles « étrangères » pour peu que leur implantation ne soit pas trop récente, auquel cas leur île ou district d'origine, s'il n'existe pas de relations antécédentes de référence, devient temporairement leur *venien*, maintenu hors système jusqu'à ce que des mariages ultérieurs en permettent la réintégration. La primauté du point de vue local sur le strict principe matrilineaire permet dans ce cas beaucoup d'ajustements. Dans la mesure où les *venien* ne forment des groupements qu'en tant que segments localisés, analogues à des lignages en ce qu'ils constituent des unités solidaires fondées sur la reconnaissance de liens de parenté privilégiés, leur composition généalogique peut être variable, modulée par des considérations étrangères à la stricte logique du système de parenté et cela d'autant mieux que leur formation ne procède pas de la segmentation généalogique de groupements de descendance plus larges, dispersés sur l'ensemble territorial comme éléments dénommés et permanents de la structure sociale, mais de la fusion au plan local de familles conjugales apparentées.

Néanmoins sur un plan logique et théorique rien ne s'oppose, sur cette base, à la constitution et à la reproduction d'une organisation proprement lignagère, si ce n'est en partie son adéquation à l'organisation politique. Une antinomie – qui peut d'ailleurs se résoudre selon bien d'autres formules –

---

32. Lévi-Strauss, 1949.

33. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

se développe entre la création et le maintien des divisions lignagères sur la base de l'unifiliation et le processus de compétition individuelle auquel sont soumis l'acquisition et l'exercice de l'autorité et du pouvoir, ainsi d'ailleurs qu'avec l'effet de hiérarchie qui en résulte pour les individus et les maisonnées. Le « leadership compétitif des individus »<sup>34</sup>, expression du degré de solidarité du groupe local de parenté, contrarie la reproduction de l'équilibre segmentaire du système lignager, jusqu'à en modifier la structure formelle et les propriétés. Les implications structurales relevant de la logique de parenté et les valeurs qui les expriment, s'estompent au profit de la logique impérative qui régit les stratégies de la construction du pouvoir. L'organisation sociale reste alors enracinée dans l'organisation locale dont elle dépend et en définitive, se trouve fondée sur l'équilibre social et politique des appropriations et des revendications foncières, familiales et individuelles. Le modèle utilisé pour penser à travers la localité les différents niveaux de l'organisation sociale reste celui de l'unité domestique, fondée sur l'alliance de mariage et identifiée par l'évidence reconnue de ses droits fonciers.

Pour autant que l'on puisse généraliser les prolégomènes de cette analyse, doit-on alors considérer un système social de ce type comme un cas particulier du modèle d'organisation lignagère, modèle dominant des sociétés d'agriculteurs, ou bien à l'inverse, doit-on lui concéder une spécificité qui, tout compte fait, pourrait bien n'être que l'effet induit par une situation insulaire ? De mon point de vue, et pour ce qui concerne le cas particulier des îles Banks, le problème reste entier, et je ne saurais me ranger à l'avis exprimé par Lane<sup>35</sup>.

Les données ethnographiques que j'ai pu recueillir, en visitant l'un après l'autre chaque village des îles Banks, ne me semblent pas confirmer son schéma d'analyse. En outre tous les auteurs, que ce soit Codrington, Rivers ou Barnard, font une distinction entre l'organisation sociale des îles Banks et celle des îles environnantes. Si un tel système existait bien aux îles Banks, il n'y a aucune raison plausible qu'il soit passé totalement inaperçu au regard de ces auteurs qui ont su l'entrevoir et même le décrire ailleurs, là où il existe effectivement et où il est encore aujourd'hui possible de l'observer<sup>36</sup>.

La nature propre du système des *veniē* et son articulation avec cette forme d'organisation dualiste, renvoient au problème plus général du passage d'un schéma d'intégration tribale fondé sur le mode domestique de production et l'alliance de mariage – avec ou sans prescription d'alliance et classes matrimoniales – à une forme plus intégrée fondée sur le mode de

---

34. Powell, 1960.

35. Cf. Lane, 1961 : « *Summarizing the data on Mota published by Codrington and Rivers we may say that the Banks group was characterized by avunculocal and/or patrilocal residence, exogamous matrilineal moieties each subdivided into a number of matrilineal kin groups whose precise nature and function were undetermined, Crow cousin terminology, and property rights transmitted from a man to his sister's son... It is my own belief, based on informant testimony and on analogy with surrounding areas, that the Mota subdivisions were until recently exogamous matrilineal clans in the classic sense.* »

36. Je veux parler de Merlav, du nord Pentecôte ou de certaines îles des Salomon par exemple. Sur cette question la remarque de Codrington est essentielle, puisque formulée au siècle passé elle nous encourage à suspecter la valeur des reconstructions spéculatives comme modèle d'explication.

« *These family groups [les dits clans matrilineaires] lie within the veve [les moitiés] but do not take in all the veve ; neither side of the house is exhaustively divided into family groups.* » Souligné par moi.

production lignager et l'organisation territoriale segmentaire qui lui correspond.

Dans la présentation que j'ai donnée de l'organisation sociale de l'île de Mota, j'avais insisté sur l'importance décisive, dans la régulation des échanges matrimoniaux, de l'articulation entre le point de vue local et le point de vue parental. Pour autant que sur ce point je considère que Vanua-lava ne diffère pas fondamentalement de Mota ou de Motlav, l'émergence et la sur-imposition d'un modèle d'apparence lignagère, doivent être comprises comme le produit et le reflet d'une régulation matrimoniale rendue plus sophistiquée du fait de la nécessité de prendre en compte une situation sociale et de peuplement qui se serait imposée, à l'évidence, comme plus complexe. Cette potentialité latente de l'organisation sociale se développerait pour faire face à la nécessité d'une transformation sans cependant rompre avec le modèle antérieur. Le système des *venien*, sous une forme réifiée et codifiée, serait l'aboutissement de ce processus partiellement enclenché. Pour cette raison l'on aurait bien du mal à retrouver derrière le *venien* les attributs habituels des clans mélanésiens, même s'il en a l'apparence par certains de ses aspects.

Sans qu'il soit nécessaire de pousser plus avant le comparatisme, rappelons qu'une telle réalité, paradoxale et contradictoire en apparence, est loin d'être propre aux îles Banks. Ce serait plutôt monnaie courante, au Vanuatu du moins, et qu'il me suffise d'évoquer Ambrym, Pentecôte et les Shepherds, pour souligner, après d'autres, combien il est délicat – voire périlleux – de vouloir ajuster aux notions habituelles de clan, phratrie, lignage, classe matrimoniale... les dimensions, de nature plus ambivalente, de la sociologie mélanésienne et les concepts qui les expriment.

Plus qu'un mode d'organisation sociale original, qui se serait perpétué ou remodelé au hasard des aléas de l'histoire locale, le système des *venien*, semble sur un autre plan, procéder d'une démarche essentiellement pragmatique. L'on pourrait y voir la mise en ordre d'un amalgame de traditions disparates, le résultat d'un effort pour réinterpréter, dans le cadre élargi d'une structure pré-existante, appartenant en propre à la région sud/sud-ouest de l'île, les composantes nouvelles apportées par l'amplification des relations inter-tribales. Ce « proto-système » d'organisation lignagère pourrait aussi n'être que l'extrapolation d'une interprétation locale conveniente, tant il est vrai qu'aux îles Banks, tout concourt à mettre l'accent sur le défaut probant de formalisation empirique justificative des structures sociales, et la multiplicité contradictoire des arrangements locaux particuliers sur un fond culturel homogène, une idéologie et des valeurs de référence communes. Il ne faut bien entendu considérer cette dynamique que comme une inférence logique, car il n'existe aucune donnée qui permette d'en retracer l'historique.

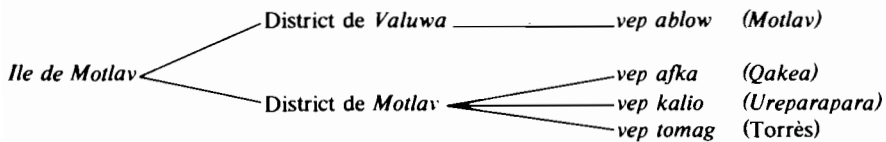
## 2. L'ÉQUIVALENT DES *VENIEN* DANS LES SYSTÈMES SOCIAUX DE MOTA ET MOTLAV

Les informateurs de Vanua-lava se plaisent à généraliser leur système à l'ensemble des îles tout en reconnaissant, qu'à Mota ou Motlav, les gens eux-mêmes n'y font jamais référence. L'île de Vanua-lava est la seule île du nord des Banks où chacun connaît qu'il appartient à tel ou tel *venien*, où le système des relations matrimoniales est interprété dans le cadre de ces appartenances. Ailleurs, à Mota ou Motlav, la question est sans objet et l'on

obtient de réponses que de la part de quelques rares informateurs « étrangers » à l'île. Chacun s'en tient à répéter pour son compte le dualisme de la maison.

Les gens de Vanua-lava donnent, par contre, un schéma intégré de l'organisation supposée de l'île de Motlav, schéma qui paraît bien reprendre à son compte une image codifiée du peuplement de cette île en fonction de ses relations matrimoniales dans les échanges inter-insulaires. Il en résulte que la population de l'île se partagerait en deux « stocks », coïncidant globalement aux deux grandes régions que sont le district de Motlav proprement dit et celui de Valuwa, ici dénommé Ablow. Sur la base de l'idée : « *wan graon, wan famle* » / une terre, une famille / (*Inf. G.*), les gens originaires de Valuwa, les seuls véritables autochtones de l'île, appartiennent à la « phratrie », *vep ablow* ; quant à ceux du district de Motlav, ils sont répartis en trois « phratries », *vep afka*, dont l'origine est l'île de *Qakea*, *vep kalio* qui elle vient de Ureparapara et pour certains de Vanua-lava, et *vep tomag* dont l'origine est attribuée aux îles Torrès. Les subdivisions éventuelles de ces « phratries » sont rapportées, lorsqu'on évoque la question, aux divers groupes locaux. Il est dit aussi que *vep kalio* se tient « au milieu » de *vep afka* et de *vep tomag*, ce qui nous donne le schéma de base suivant :

Les nevep de Motlav - (Tab. 46)



Il convient d'ajouter à ce schéma la mention de deux *nevep*, *vep natalai*, qui est rapporté à Mota, et *vep abiolap* identifié au *venien gavegbalas* de Vanua-lava.

Une équivalence est censée exister entre ce système et celui de Vanua-lava. On identifie *vep afka* à *venien qakea* et à la « phratrie » *qon* ; *vep ablow* serait l'équivalent de *loo* et *vep kalio* de *vutrow*. La quatrième phratrie, *vep tomag*, est alors laissée de côté, hors du système.

Il était intéressant de discuter a posteriori, avec les gens de Motlav eux-mêmes cette rationalisation de leur système matrimonial. Il en a résulté, malgré une grande confusion, quelques précisions qui tendent à confirmer ce à quoi l'on pouvait s'attendre, à savoir qu'un tel système n'est, sous une forme condensée, qu'une codification commode des relations matrimoniales et de leurs orientations dominantes, nécessaire dès lors qu'on s'éloigne du champ des mariages d'endogamie locale.

Voici par exemple comment *Inf. G.* qui a une bonne connaissance de l'ensemble des îles de l'archipel et de la situation de parenté de chacun, s'exprime sur le problème :

« *Long lain blong mi fala qat i mekem tu no mor, wan i mas mared wan wan i mas mared nerfala. Bat i mas gat wan form long medel blong tu fala olsem wotetli yu save. Emia porom i qat for fala lain. Kalio em i kom long medel long vep ablow mo vep afka. Vep tomag em i tu em i wotetli em i stap long medel long vep afka mo vep kalio. Em i save mared tu fala. Nao ol i lusum tomag nao tores i tekem. Em i wok olsem nao. Ablow i mared kalio kalio i mared afka afka i mared ablow ablow i save mared kalio bakegen. »*

Traduction libre :

« Chez nous Qat fit seulement deux lignées matrilineaires. L'une doit se marier avec l'autre. Mais cela forme comme un wotetli / allusion à la forme caractéristique des jardins, qui au regard des Motlav sont un creux cultivé entre deux monticules de brousse /. C'est la raison pour laquelle il y a en fait quatre lignées. Vep kalio se situe au centre de vep ablow et de vep afka. Vep tomag aussi se situe entre vep afka et vep kalio, il peut se marier des deux côtés. Mais vep tomag n'existe plus maintenant. Il a été « pris » par les îles Torrès. Alors le système fonctionne ainsi : ablow se marie avec kalio, kalio lui, se marie avec afka, afka avec ablow et ablow de nouveau avec kalio. »  
Inf. G. du village de Rah.

Bien que ce document soit remarquable dans ses divers aspects, je me contenterais de souligner qu'il offre une solution au problème des rapports entre le dualisme matrimonial et la tripartition locale sur lesquels se fonde, ainsi que j'ai tenté d'en faire l'analyse, la structure formelle des échanges matrimoniaux dans les îles Banks. En ce sens le système des *nevep* est plutôt présenté ici comme une explicitation de la structure des rapports matrimoniaux que comme une normalisation des conduites.

Le même informateur apporte quelques précisions complémentaires sur l'origine de ces *nevep*. *Vep kalio* viendrait de Vanua-lava – d'autres disent de Ureparapara, ce qui est plus probable vu qu'il y est présent aujourd'hui – Le terme *kalio* vient de *kalkal* qui signifie « marcher à quatre pattes », mais veut dire aussi : « demander une femme en mariage ». Le terme *afka* est une autre forme du nom de l'île de Qakea. Ceux qui sont *afka* ne peuvent pas boire l'eau, ramasser le bois de chauffage et consommer la nourriture en provenance de cette île. S'ils le faisaient, ils deviendraient immédiatement malades. Ceux qui appartiennent à *vep tomag*, ce sont ceux qui travaillent trop pour manger. C'est le nom d'une variété d'igname (*Dioscorea* sp.). Ceux de *vep ablow*, eux sont pressés de se marier ; ils n'ont pas atteint l'âge de quinze ans qu'ils sont déjà mariés. Ils épousent des femmes dont les seins ne sont pas encore tombés.

On attribue à *vep ablow* l'origine suivante :

« Un homme était en train de casser des *nañai* (*Canarium* sp.). La pierre qu'il utilisait frappa le doigt d'une fille qui se mit à saigner. Il recueillit le sang dans une coque de noix de coco jusqu'à ce qu'elle soit pleine puis la rangea sous l'appentis derrière sa maison. Une nuit, il entendit que la noix de coco se mettait à faire du bruit. Il entendait comme le caquètement d'une poule. Il sortit, fit le tour de la maison et vit un petit enfant étendu sur le sentier. Il vit un coq qui se tenait là. Lorsqu'il se mit à chanter pour le lever du jour, il dit : « Tu sors du sang », et l'homme vit le petit enfant étendu là. C'était une fille. Il ramena la petite fille et l'éleva. Elle devint grande et se maria avec kalio. » Inf. G. Village de Rah.

Se fondant sur des informations recueillies çà et là, dont lui-même convient de la fragilité, Rivers<sup>37</sup> propose un schéma de l'organisation de l'île

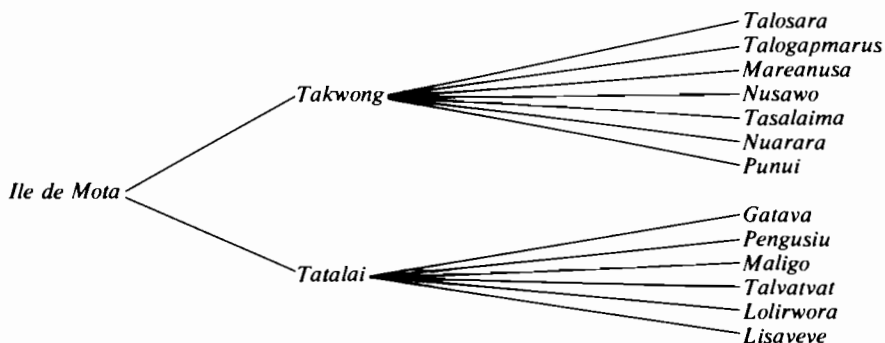
---

37. Cf. Rivers, 1914 : « In general these groups have no special names, but people are spoken of as belonging to the same side or the other side of the house. Mr Durrad was especially struck by the contrast with the Torres Islands in this respect. Even when names for the moieties were obtained in the Banks Islands they are not given with any confidence and only after long hesitation whereas in the Torres group every child is at once able to give the names of the social groups to which he and his friends belong... Each of the moieties has a number of divisions and these subdivisions have names... These subdivisions are often called *veve*, the same word as is used for the moieties. »



de Mota où la population se partagerait en deux moitiés matrilineaires exogames, dont la dénomination est incertaine, qui se subdiviseraient à leur tour en 13 lignées matrilineaires dénommées, généralement par des noms de lieux, qualifiées, pour certaines d'entre elles, soit par un attribut symbolique ou religieux, soit par un comportement spécifié.

Organisation des *veve* de Mota, d'après Rivers 1914 - (Tab. 47)

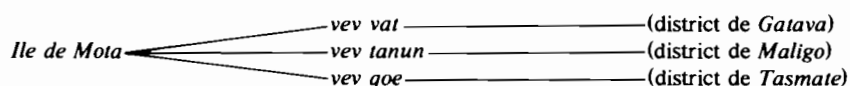


L'enquête que j'ai effectuée sur cette question donne une image bien différente, beaucoup plus proche de celle obtenue pour Vanua-lava et Motlav. On dit que seuls les gens de *veve maligo* sont les « vrais gens » de Mota<sup>38</sup>. Le terme *maligo* signifie : « nuage », et donne son nom à un lieu-dit, situé près de Lotawan, dans la partie nord de l'île. Les gens de Maligo, les *vev tanun* (litt. : lignée homme), seraient au milieu des *vev vat* (litt. : lignée pierre) et des *vev qoe* (litt. : lignée cochon). Telle serait la situation à l'origine de la population de Mota. *Inf. K.* (Tasmate) et *F.* (Lotawan). Certains attribuent une origine locale à *vev vat* et *vev qoe*, d'autres les disent originaires, pour la première de Vanua-lava, de Tetren, et ce serait la lignée de *Qat* lui-même, pour la seconde, soit de Gaua, soit des Torrès, et ce serait sous une autre dénomination *vev qori* (litt. : lignée nuit), la nuit ayant été acquise par *Qat* contre un cochon<sup>38</sup>. Chacune d'elles est caractérisée et se trouve en outre identifiée à un district de l'île. Ainsi *vev vat* est localisée à Gatava et l'on dit que ceux qui s'y rattachent sont combattifs et ont un comportement excentrique. Sa localisation d'origine est matérialisée par une pierre dressée, un *vat roño* qu'on dit ressembler à une tête de requin. Le mythe situe l'origine de *vev tanun* dans le district de Maligo et l'on dit de ces gens qu'ils sont « particulièrement doués pour réussir tous les *suqe* ». A Maligo se trouve un *tano roño* où pousse un banyan (*Ficus* sp.) demeure d'un *vui* qui prend la forme d'un hibou. Enfin *vev qoe* possède une localisation plus imprécise en ce sens qu'on le dit généralement originaire de Gaua. Il aurait atterri dans la région sud/sud-ouest de l'île (actuels districts de Tasmate/Veverau). On dit de ceux qui se rattachent à *vev qoe* qu'ils « font tout en dépit du bon sens », « qu'ils se marient de nouveau dans leur propre lignée ». Les informateurs donnent des relations matrimoniales entre ces trois *veve* une

38. Cf. Chapitre 2.

image conforme à celle donnée pour Vanua-lava d'une part et Motlav d'autre part. La subdivision ultérieure de ce système renvoie, lorsqu'on l'évoque, aux groupes locaux eux-mêmes, souvent aussi désignés comme des *veve*, comme les « gens de tel lieu » ; ainsi par exemple *ta salaima*, ceux de Salaima.

#### Organisation des *veve* de Mota - (Tab. 48)



Lorsque l'on discute le schéma de Rivers avec les informateurs d'aujourd'hui, ils font ressortir qu'il se rapporte d'avantage à l'organisation locale qu'aux *veve* à l'origine du peuplement de l'île. Ainsi *Losara*, *Logapmarus*, *Mareanusa*, *Nusawo* (*Ensawo*), *Salaima*, *Punui*, *Gatava*, *Lisaveve*, *Nuarara* (*Sare arara*), *Pengusiu* (?), *Lolirwora*, sont tous des noms de lieux, de sites occupés par d'anciens *gamal*, que j'ai d'ailleurs retrouvés en établissant la carte toponymique de l'île. La dénomination *tatalai*, *vev natalai* (litt. lignée bénitier), est propre au système de Gaua, île où les informateurs de Mota en situent l'origine, alors qu'à Gaua on le dit provenir de Vanua-lava.

J'ajouterai enfin, qu'ici comme à Motlav les individus ne situent pas leurs relations matrimoniales dans cette organisation qu'ils considèrent comme n'étant que l'état originel de leur propre système qui s'appuie sur la seule régulation dualiste des relations matrimoniales entre groupes locaux autonomes telle que je l'ai décrite. Cette attitude dominante et la prééminence du point de vue local sur le point de vue parental rejoint une remarque faite par Codrington à propos de l'île voisine de Maewo dont le système social offre sur cette question quelques similitudes avec ceux considérés ici<sup>39</sup>.

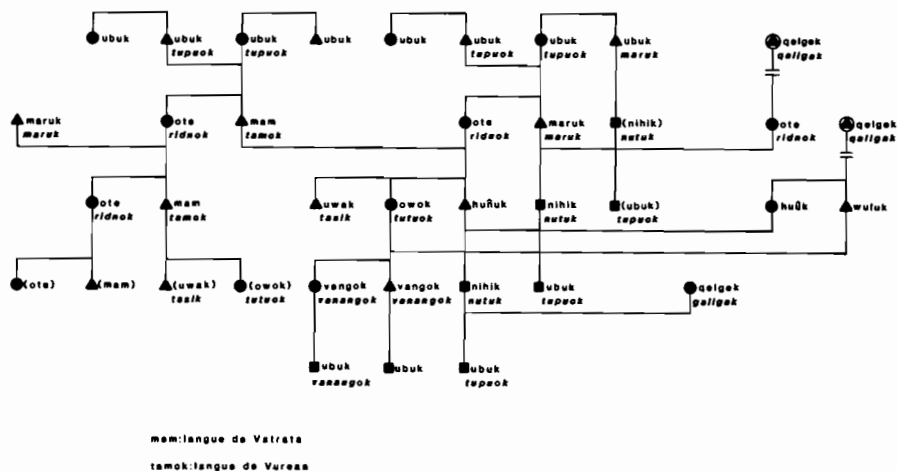
Les trois systèmes font apparaître une structure commune qui est celle des conditions minimales de la régulation matrimoniale, à savoir l'intermariage entre trois groupes locaux partagés en deux moitiés, et c'est sans doute là, pour l'essentiel, leur raison d'être. Si à Vanua-lava l'ensemble de la régulation matrimoniale s'intègre dans le système des *venien*, à Mota il en justifie l'origine tandis qu'à Motlav il en est l'expression rationalisée sous la forme d'un archétype. L'enracinement dans l'organisation locale, sur le plan des rapports empiriques, pourrait bien expliquer que cette structure, rapportée au niveau du discours, prenne des formes éminemment variables, plus ou moins développées et parfois même inattendues, qui toutes représentent un effort plus ou moins abouti pour penser de manière cohérente des relations polyvalentes, le plus généralement tri-partites, sous le

39. Cf. Codrington, 1891 : « *The presence of families within the kin [c.à.d les moitiés] in this islands is very remarkable. There are several in the northern part of the islands, mostly named from the place where they are formed. There is one however, named from the octopus, wirita, belonging originally to Bugita, a place upon the shore. The connexion between this family and the octopus is obscure ; they have no notion of descent from the wirita, and eat it as freely as other natives... It seems rather as though the residence of this family where wirita are abundant, and where the beach would naturally be their preserve for fishing, had given rise to a belief in a connexion and to a name.* »

couvert d'un modèle dualiste simple d'oppositions complémentaires. Ceci bien entendu sur le plan de l'analyse des structures car, ainsi que je l'ai laissé entendre, il en va différemment sur le plan empirique des motivations conscientes qui, elles, relèvent de considérations et de mobiles plus terre à terre. A examiner les trois systèmes, il semble bien, sur ce plan, que chacun à sa manière, et en fonction d'une situation locale, résulte d'une codification des relations matrimoniales avec des groupes extérieurs aux partenaires habituels, et par là même éloignés physiquement, en vue de préserver ultérieurement, pour chaque « groupe » de population son identité propre. Cette régulation n'exprime peut-être, à tout prendre, que son antithèse<sup>40</sup>.

#### IV - L'ALLIANCE DE MARIAGE A VANUA-LAVA

Selon une perspective générale et dans son principe, le système matrimonial de l'île de Vanua-lava ne diffère pas fondamentalement de ceux de Mota ou de Motlav. Il répond aux mêmes impératifs et procède de la même logique. Les rapports de parenté, de consanguinité et d'alliance, sont traduits par une nomenclature similaire à celles décrites précédemment ; la structure de la terminologie est identique à celle des autres îles.



Les termes supérieurs sont ceux que j'ai recueillis en langue de Vatrata - *Inf. W. et Q.*  
Les termes inférieurs sont ceux donnés par M. ALLEN et recueillis à Levetiboso.

#### Terminologie de parenté de Vanua-Lava Langue de Vatrata et Vureas - (Fig. 51)

40. Cf. Guiart, 1974, sur ce point précis et pour l'île de Merlav.

L'organisation des *venien* introduit cependant, à Vanua-lava, un élément complémentaire de formalisation du système des relations matrimoniales. Elle codifie les articulations entre lignées matrilineaires dans un cadre élargi qui, néanmoins, reste délimité par la localité et la dynamique des groupes de descendance non unilinéaires, non dénommés et exogames.

Le schéma de la régulation matrimoniale relève, en droit, de la même interprétation qui est commandée par des règles précises que je rappellerai pour mémoire :

– L'obligation d'épouser un conjoint appartenant à « l'autre côté de la maison », *tavelem*, c'est-à-dire une prescription positive de se marier dans la moitié alterne et une exogamie de la lignée matrilineaire, effectives dans le cadre local ou dès lors que les relations généalogiques réelles sont connues, mais souvent théoriques lorsqu'on extrapole cette règle à la société globale. Cette contrainte se voit renforcée et relayée hors du cadre local par l'exogamie de *venien* élevée au niveau de la phratrie. Non seulement l'on ne peut épouser un conjoint du même *venien*, mais l'on doit se marier dans l'une des deux autres phratries que celle à laquelle on appartient.

– L'exogamie du groupe de descendance non unilinéaire, limitée par la segmentation au niveau généalogique des grands-parents d'Ego.

– La combinatoire de deux politiques matrimoniales opposées et complémentaires, à savoir : « se marier dans la terre », c'est-à-dire au plus près dans la parenté, avec une préférence idéale pour la MMBDD et/ou MFZDD h.p., ou « se marier à l'étranger », c'est-à-dire établir des relations matrimoniales et de parenté avec les groupes pour lesquels la distance sociale est maximisée.

– Le modèle idéal d'échange matrimonial, celui du mariage symétrique et réciproque entre deux groupes de germains, conformément au type dit mariage par échange de sœurs.

– La tendance à perpétuer les relations matrimoniales entre partenaires, c'est-à-dire à se marier « dans la terre » et « dans la maison du père ». La continuité de l'alliance de mariage s'établit alors en générations alternées selon l'idée que le « petit-fils » se marie comme son « grand-père ». *Inf. E.D.*

– L'existence de prestations matrimoniales en monnaie de coquillages et d'une cérémonie de mariage.

## 1. LES DONNÉES DE LA STATISTIQUE MATRIMONIALE

On peut pour Vanua-lava, construire comme je l'ai fait précédemment pour Mota et Motlav sur la base d'un inventaire établi pour l'ensemble de l'île, l'image projetée au niveau empirique de la régulation matrimoniale dans cette île<sup>41</sup>.

Les données d'ensemble de la statistique matrimoniale sont similaires à celles obtenues pour les deux autres îles. Il faut remarquer une forte propension à l'endogamie de localité en comparaison de Motlav et surtout de Mota. Près de 50 % des mariages sont endogames du point de vue de la localité. La valeur relative de ce pourcentage est fonction de l'importance non seulement démographique mais sociale et politique des diverses

---

41. Cf. le document : Inventaire par villages des relations matrimoniales à Vanua-lava.

communautés. Plus la communauté est importante et dominante, plus est forte la proportion des mariages d'endogamie locale.

**Distribution statistique des mariages à Vanua-Lava - (Tab. 49)**

<b>Total des mariages</b> .....	<b>129</b>	<b>100 %</b>
<i>Mariages au sein de la communauté</i> .....	63	48 %
<i>Mariages entre communautés</i> .....	35	27 %
<i>Mariages inter-insulaires</i> .....	32	25 %

On notera, concurremment à l'importance de l'endogamie de localité, le fort pourcentage des mariages inter-insulaires en comparaison des autres îles. Ces données reflètent bien les tensions existant entre ces communautés et la faible intégration de l'organisation sociale au niveau insulaire. Les mariages entre communautés villageoises sont mis sur le même plan et ont la même importance que ceux avec les îles avoisinantes.

Malgré tout, cette distribution est très diversifiée selon les communautés en raison de leur situation propre et de leur morphologie en regard de la parenté.

**Distribution statistique des mariages par villages - (Tab. 50)**

	Lev.	Vat.	Was.	Mos.	Ker.	Qañ.
<i>Nbre de mariages</i> ...	52					
<i>Endogames</i> .....	32 60%	19 59%	8 44%	3 17%	0 0%	0 0%
<i>Inter-villageois</i> .....	13 25%	6 19%	3 17%	10 55%	3 100%	0 0%
<i>Inter-insulaires</i> .....	8 15%	7 22%	7 39%	5 28%	0 0%	5 100%

Le tableau suivant ainsi que le graphique qui s'y rapporte, établissent pour cette île le bilan des échanges matrimoniaux inter-villageois.

**Bilan global des échanges inter-villageois - (Tab. 51)**

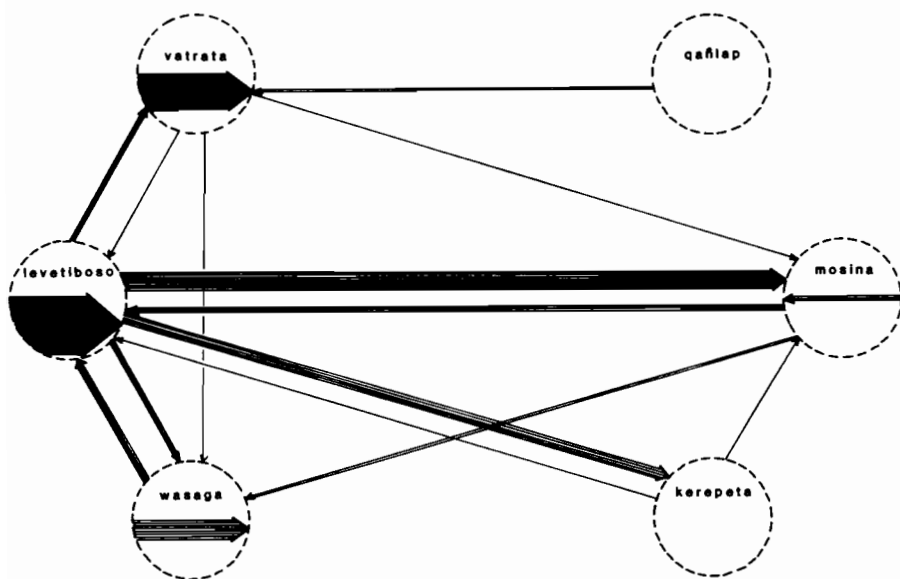
Villages	f. données	f. reçues	balance
<i>Levetiboso</i> .....	19	9	- 10
<i>Vatrata</i> .....	3	5	+ 2
<i>Wasaga</i> .....	4	6	+ 2
<i>Mosina</i> .....	5	10	+ 5
<i>Kerepeta</i> .....	2	5	+ 3
<i>Qañlap</i> .....	2	0	- 2

L'examen de ces documents laisse entendre une certaine désarticulation dans l'organisation des échanges matrimoniaux entre communautés. L'analyse des structures de réciprocité confirme cette image.

**Tableau des échanges matrimoniaux entre villages - (Tab. 52)**

donne	reçoit						Total
	<i>Vatrata</i>	<i>Levetibo.</i>	<i>Wasaga</i>	<i>Mosina</i>	<i>Kerepeta</i>	<i>qanlap</i>	
<i>Vatrata</i>	(19)	3	0	0	0	2	<b>5</b>
<i>Levetibo.</i>	1	(32)	4	3	1	0	<b>9</b>
<i>Wasaga</i>	1	3	(8)	2	0	0	<b>6</b>
<i>Mosina</i>	1	8	0	(3)	1	0	<b>10</b>
<i>Kerepeta</i>	0	5	0	0	(0)	0	<b>5</b>
<i>Qanlap</i>	0	0	0	0	0	(0)	<b>0</b>
<b>Total</b>	<b>3</b>	<b>19</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>35</b>

Dans cette organisation la réciprocité des échanges n'est effective qu'à 44% et n'atteint une valeur comparable aux normes habituelles dans l'archipel que pour Vatrata ou Wasaga. Il en va de même pour les cycles induits par ces échanges, si tant est qu'ils conservent ici le même sens.



Village de la femme → Village de l'homme

Chaque flèche est tracée du village de l'épouse vers celui de l'époux indépendamment du choix résidentiel.

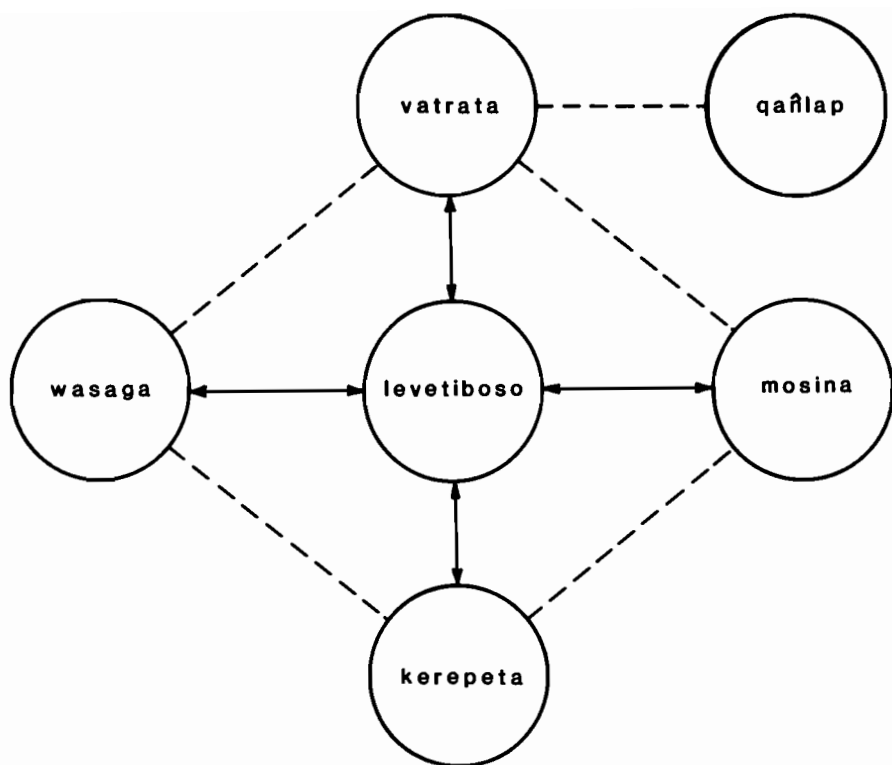
**Graphe des relations matrimoniales entre villages - (Fig. 52)**

Le village de Levetiboso en position centrale et dominante dans ce système de relations matrimoniales est le seul qui entretienne des échanges réciproques avec toutes les communautés de l'île. Plus qu'une photographie particulière et momentanée de la régulation matrimoniale théorique, le graphique traduit plutôt les effets dans ce domaine précis, de la situation sociale et politique que j'ai décrite précédemment dans ses grandes lignes. Si Mosina et Qaŋlap offrent bien l'image de communautés en voie de formation, Vatrata dont les échanges matrimoniaux sont déséquilibrés mais où l'endogamie de localité est forte, manifeste son effort de restructuration interne et son pouvoir de résistance et d'attraction, alors que le problème de Wasaga est de retrouver un équilibre antérieur perturbé. Ses échanges matrimoniaux sont diversifiés en conséquence, autant que faire se peut, mais sous la protection de relations privilégiées et équilibrées avec Levetiboso. Ainsi les problèmes particuliers de chaque communauté se reflètent dans les orientations spécifiques de leurs politiques matrimoniales, ce qui nous fournit un exemple de cette réciprocité de perspective essentielle qui, dans ces systèmes sociaux s'instaurent entre la praxis et la structure et dont j'ai laissé entendre l'efficacité propre en analysant l'alliance de mariage sous ses aspects les plus généraux. Dans les sociétés des îles Banks, elle traduit l'interdépendance entre, d'une part l'alliance de mariage et les structures d'échange et de parenté qui l'orientent, et d'autre part le politique et la pratique sociale fondés sur un jeu complexe d'intérêts souvent divergents, qui fondent les deux niveaux de détermination de la régulation des mariages.

En présentant l'une par rapport à l'autre la situation relative de chaque communauté j'avais pu souligner les raisons concrètes de cette apparente dislocation de l'organisation sociale, et de son déséquilibre. Dans cette île le schéma habituel, et attendu, de la régulation des échanges matrimoniaux entre communautés villageoises est profondément bouleversé par l'état des relations politiques entre ces communautés. Sur ce plan, la perte d'autonomie relative de certaines communautés par rapport à d'autres cristallise des relations de dominant à dominé, qui se traduisent par un effet de hiérarchie. La politique matrimoniale de chacune d'elle est contrainte en définitive de s'y ajuster. L'ensemble des politiques matrimoniales est commandé par la domination du village de Levetiboso à laquelle le village de Vatrata s'efforce de faire opposition. L'intégration des villages les uns par rapport aux autres, par l'intermédiaire de leurs politiques matrimoniales, passe et s'appuie sur la nature de leurs relations avec Levetiboso qui se trouve ainsi au centre de tous les cycles d'échanges matrimoniaux constitués ou en voie de constitution ; à savoir : Wasaga/Levetiboso/Vatrata, Vatrata/Levetiboso/Mosina, Mosina/Levetiboso/Kerepeta, Mosina/Levetiboso/Wasaga. Cette position centrale – et par le fait même dominante – s'appuie sur une politique matrimoniale de « pourvoyeur de femmes » pour les autres villages. La réciprocité structurale des échanges matrimoniaux est d'autant déséquilibrée que la domination est forte ou du moins sa propension manifeste. L'importance des flux est en conséquence. Pour illustrer cette situation et ces articulations, il faut remanier la présentation du graphe des relations matrimoniales entre villages<sup>42</sup>.

---

42. Cf. le document : Schéma théorique des relations matrimoniales entre les villages de Vanua-lava.



**Relations matrimoniales entre villages**  
Schéma théorique - (Fig. 53)

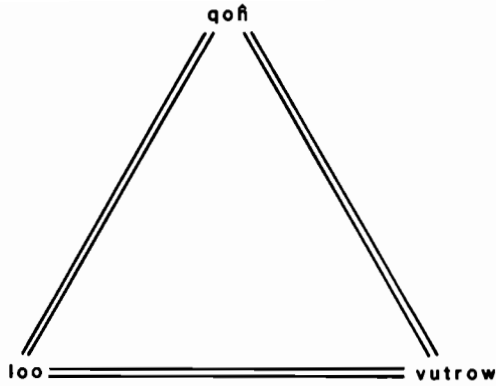
## 2. L'ALLIANCE DE MARIAGE ENTRE *VENIEN*

En réalité le déséquilibre de la régulation matrimoniale entre villages est en grande partie compensé par celle qui intervient, au niveau des relations inter-personnelles, entre *venien*.

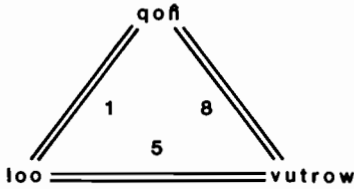
Le système matrimonial de Vanua-lava est assujetti – et c'est le seul dans le nord des îles Banks à l'être de façon aussi stricte – à la régulation des mariages en fonction de l'appartenance des individus à tel ou tel *venien*. Cette organisation qui déborde le cadre local, contribue à restaurer une certaine unité de l'île. Sur un total de 130 mariages recensés, 106 s'effectuent entre *venien*, 24 sont hors système. Sur les 106 mariages, 99 sont conformes à la règle d'exogamie de *venien*, au niveau de la « lignée », comme à celui de la « phratrie » et 7 y contreviennent, soit 90 % de mariages conformes contre 10 % de mariages irréguliers. Il faudrait sans doute limiter encore cette marge si l'on veut tenir compte, comme je l'ai noté, de l'ambiguïté de certaines appartenances déclarées.

Au niveau de la phratrie, les trois *venien*, *qon*, *loo* et *vutrow* s'intermarient deux à deux selon le même modèle d'échange symétrique et réciproque, que les « deux côtés de la maison ».

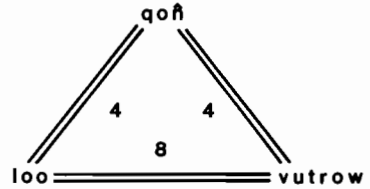




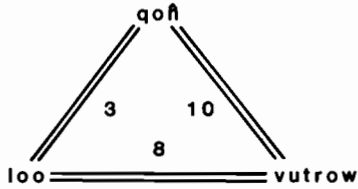
Modèle de l'alliance de mariage entre venieñ  
Niveau de la phratrie - (Fig. 54)



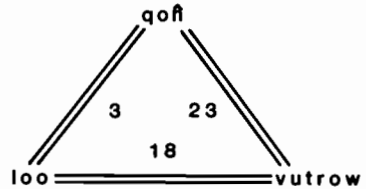
Mosina



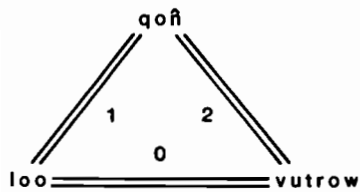
Wasaga



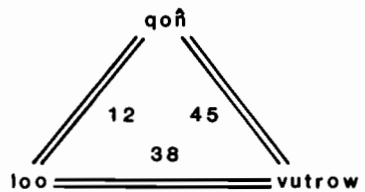
Vatrata



Levetiboso



Kerepeta



Vanua-Lava

Les chiffres indiquent le nombre de mariages

Alliance de mariage entre venieñ par village  
(Niveau de la phratrie) - (Fig. 55)

Le document de référence : Alliance de mariage entre *venien* par villages montre que cet inter-mariage est effectif non seulement au niveau le plus général, mais à celui de chaque village – à l'exception de Kerepeta. Chaque communauté est donc construite autour de l'intermariage des trois phratries selon une règle stricte d'exogamie, mais de telle sorte que le village soit aussi partagé par l'alliance de mariage entre les « deux côtés de la maison ». Je reviendrai sur ce problème.

Le tableau suivant montre qu'à ce niveau de la phratrie, la réciprocité générale des échanges matrimoniaux est effective à 70 %.

**Réciprocité des mariages entre *venien*  
Niveau de la phratrie - (Tab. 53)**

<i>venien</i>	<i>I</i>	<i>II</i>	<i>balance</i>
<i>qon/loo</i> .....	6	5	1
<i>qon/vutrow</i> .....	21	26	5
<i>loo/vutrow</i> .....	15	26	11

Si maintenant l'on considère ces échanges matrimoniaux entre *venien* non plus au niveau global de la phratrie, mais au niveau particulier de chacune de 17 *venien*, on obtient une représentation quelque peu différente de la structure matrimoniale<sup>43</sup>.

**Tableau des mariages entre *venien* (Niveau de la lignée) - (Tab. 54)**

donne	reçoit																	
	qo	va	qa	va	vu	re	ve	bo	se	la	na	ga	wu	lo	ve	me	ag	
<i>qon</i>					1	1	2	5		3		1	1	1				<b>15</b>
<i>vanatug</i>								2	1									<b>4</b>
<i>qakea</i>						2	1	1						1	1		1	<b>7</b>
<i>var</i>						2	2	1										<b>5</b>
<i>vutrow</i>	1																	<b>1</b>
<i>revi</i>																		<b>0</b>
<i>veñele</i>	4	1	3										2	1		1		<b>12</b>
<i>bot</i>	3	1		3											2	3		<b>12</b>
<i>seber</i>		2	1											2		2		<b>7</b>
<i>lahar</i>	1														1	1		<b>3</b>
<i>nañal</i>	1																	<b>1</b>
<i>gavegbalas</i>																		<b>0</b>
<i>wureg</i>																		<b>0</b>

43. Cf. le document : Vanua-lava : tableau des mariages entre *venien*.

donne	reçoit																	
	qo	va	qa	va	vu	re	ve	bo	se	la	na	ga	wu	lo	ve	mê	ag	
loo	1		1			1	2	2		1								8
vegan				1				1	1		1							4
mêrlav						1	1	1	1									4
ago	1	1	1			3	3	5	2									16
<b>Total</b>	<b>12</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>6</b>	<b>13</b>	<b>19</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>9</b>	<b>99</b>

Sur les 99 mariages, 61 seulement forment des relations réciproques soit 59 % de mariages réciproques contre 41 % de mariages non réciproques.

Si au niveau de la « phratricie » la totalité des mariages sont réciproques, entre les « lignées » qui composent les phratricies, un mariage sur deux seulement est réciproque, ce qui suggère que l'unité de la phratricie recouvre un dualisme implicite, ce à quoi l'on pouvait s'attendre vu la nécessité d'ajuster un modèle dualiste d'alliance de mariage à un modèle tripartite. Nous verrons en l'examinant de plus près qu'il n'en va pas aussi simplement en pratique.

Par ailleurs sur les 176 possibilités théoriques de mariage, 61 seulement sont réalisées, soit 34 %. Il convient d'élever à 45 % ce pourcentage, soit une possibilité de mariage sur deux, si l'on veut bien tenir compte du groupement des quatre *venien* : *lahar*, *namal*, *gavegbalas*, *wureg* qui, du point de vue du modèle, se situent en réalité sur le même plan que l'une ou l'autre des *venien* de la « phratricie » *vutrow*.

Serait-on alors en présence d'une relation d'ordre implicite, non formulée, une règle d'endogamie symétrique et complémentaire de la règle d'exogamie, qui ferait que dans les relations matrimoniales entre phratricies, l'appartenance à telle ou telle *venien* induirait nécessairement une partition de la phratricie alliée entre les *venien* avec lesquelles on se marie et celles avec lesquelles l'on ne se marie pas. C'est bien cette dichotomie qu'impose en toute logique le modèle proposé par les informateurs, qui prétend superposer l'organisation dualiste à la tripartition des phratricies, le mariage réciproque et symétrique entre « les deux côtés de la maison » au mariage également réciproque et symétrique entre les trois « phratricies » exogames.

La situation devrait alors être rapprochée de celle observée à Merlav<sup>44</sup> ou de l'organisation similaire que l'on trouvait aux îles Torrès<sup>45</sup> et dont on ne sait pas comment elle se trouvait résolue.

Au niveau de la structure de l'alliance de mariage, ces phratricies de Vanuava jouent le même rôle que les groupes locaux dans la régulation matrimoniale de Mota et le dualisme implicite qui les partage n'est pas fonction de l'architecture de ces *venien* mais du cadre local lui-même.

Voyons maintenant pratiquement ce qu'il en est de cette question. Le recensement des mariages entre *venien* en fonction de l'alliance de mariage entre phratricies, montre que les *venien* ne se regroupent pas de ce point de vue en deux stocks exogames.

44. Cf. Guiart, 1974.

45. Cf. Durrad, 1940.

**Alliance de mariage entre *venieñ*  
dans le cadre des échanges matrimoniaux entre phratries - (Tab. 55)**

<i>Mariages réalisés</i>		<i>Mariages non réalisés</i>	
<i>Alliance de mariage : qoñ = loo</i>			
<i>qoñ</i>	= <i>loo/ago</i>	<i>qoñ</i>	= <i>merlav/vegan</i>
<i>vanatug</i>	= <i>ago/vegan</i>	<i>vanatug</i>	= <i>merlav/loo</i>
<i>var</i>	= <i>vegan/ago</i>	<i>var</i>	= <i>merlav/loo</i>
<i>qakea</i>	= <i>loo/ago/vegan</i>	<i>qakea</i>	= <i>merlav</i>
<i>Alliance de mariage : qoñ = vutrow</i>			
<i>qoñ</i>	= <i>vutrow/revi/veñele/bot/lahar</i>	<i>qoñ</i>	= <i>seber</i>
<i>vanatug</i>	= <i>veñele/bot/seber/lahar</i>	<i>vanatug</i>	= <i>vutrow/revi</i>
<i>qakea</i>	= <i>veñele/bot/seber</i>	<i>qakea</i>	= <i>vutrow/revi/lahar</i>
<i>var</i>	= <i>veñele/bot/seber</i>	<i>var</i>	= <i>vutrow/revi/lahar</i>
<i>Alliance de mariage : loo = vutrow</i>			
<i>loo</i>	= <i>veñele/revi/bot/lahar</i>	<i>loo</i>	= <i>vutrow/seber</i>
<i>vegan</i>	= <i>veñele/seber/bot/lahar</i>	<i>vegan</i>	= <i>vutrow/revi</i>
<i>merlav</i>	= <i>veñele/revi/bot/seber/lahar</i>	<i>merlav</i>	= <i>vutrow</i>
<i>ago</i>	= <i>veñele/revi/bot/seber/lahar</i>	<i>ago</i>	= <i>vutrow</i>

Maintenant si l'on quitte ce point de vue global pour se replacer dans le cadre des rapports définis par la localité, on peut, en gros, faire apparaître cette dichotomie nécessaire des phratries commandée par l'alliance de mariage. Dans le cadre local et relativement à l'alliance de mariage, les *venieñ* s'organisent globalement en deux moitiés intermariées mais selon des modalités conjoncturelles et propres à chaque groupe.

**Regroupement des *venieñ* dans le cadre local - (Tab. 56)**

<b>Village de Mosina</b>			
<b>I</b>		<b>II</b>	
(1)		<i>gakea/var/qoñ</i>	(1)
(2)	<i>veñele/bot/seber</i>		(2)
(3)	<i>merlav</i>	<i>vegan/ago/loo</i>	(3)
<b>Village de Wasaga</b>			
<b>I</b>		<b>II</b>	
(1)	<i>var</i>	<i>qoñ/gakea</i>	(1)
(2)	<i>seber/revi/bot/lahar</i>		(2)
(3)	<i>loo</i>	<i>ago/vegan</i>	(3)
<b>Village de Vatrata</b>			
<b>I</b>		<b>II</b>	
(1)	<i>qoñ</i>		(1)
(2)	<i>veñele/revi/bot/seber</i>		(2)
(3)		<i>loo/ago/vegan/merlav</i>	(3)

## Village de Levetiboso

I	II
(1)	(1) <i>qon/vanatug/gakea/var</i>
(2) <i>vutrow/revi/veñele/bot/seber/lahar</i>	
(3) <i>loo/ago</i>	<i>vegan/merlav</i>

Ce tableau confirme ce que nous avons avancé à propos du dualisme matrimonial de la Théorie du *nevep*, à savoir, d'une part que le dualisme n'était effectif que dans le cadre local et consécutif à la dynamique sociale des groupes locaux eux-mêmes, d'autre part qu'il n'était avant tout, qu'une valeur de référence, une interprétation conceptuelle de la structure Ego-centrée, concentrique et hiérarchique de l'univers social et de la parenté.

Si cette perspective d'analyse s'avère justifiée à plus long terme, elle rend compte des raisons de l'assimilation que font volontiers les informateurs entre le *nevep*, ici le *venieñ*, et le groupe local ou le groupe cognatique de descendance, que l'on avait pu juger quelque peu arbitraire compte tenu de sa définition par l'unifiliation matrilineaire.

La solution apportée, dans le cas concret qui nous occupe ici, aux rapports entre dualisme et tripartition, s'inspire de cette logique. La contradiction qui apparaît au niveau formel et normatif, n'est résolue qu'au niveau pratique et empirique ; la nécessaire dichotomie logique des « phratries » ne s'opère que par rapport à la situation matrimoniale de chaque communauté et de chaque *venieñ* et en fonction de la régulation théorique des mariages par la parenté.

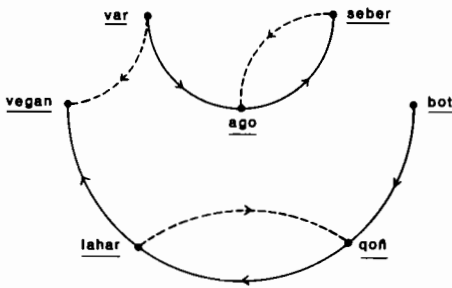
Cette structure d'organisation se développe évidemment en fonction de la dynamique des politiques matrimoniales et de l'équilibre « acceptable » des stratégies matrimoniales, et non en vertu de la soumission des personnes et des groupes à une régulation normative et formelle. Chaque communauté se construit autour de l'alliance de mariage entre les *venieñ* qui la constituent dont dépendra l'orientation future des alliances.

Entre ces unités, la circulation matrimoniale des épouses tend à s'établir selon des cycles d'échanges courts et souvent discontinus, articulés les uns aux autres autour d'un ou d'eux cycles réciproques et fermés qui en sont les noyaux. Ces cycles restaurent le défaut apparent de réciprocité que nous avons constaté dans les échanges au niveau global. On pourrait y voir, en extrapolant quelque peu, l'une des raisons possibles de la plus ou moins grande inflexion lignagère dans les structures sociales selon les îles.

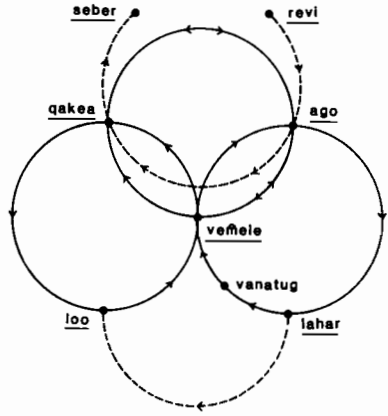
J'en ai établi la représentation graphique pour les quatre villages les plus importants et l'on peut voir que, dans l'ensemble, ces graphes reflètent assez bien la situation spécifique de chaque communauté. Ces réseaux s'apparentent à ceux que l'on serait en droit d'attendre d'une pratique systématique, si elle était possible, d'un mariage patrilatéral<sup>46</sup>.

---

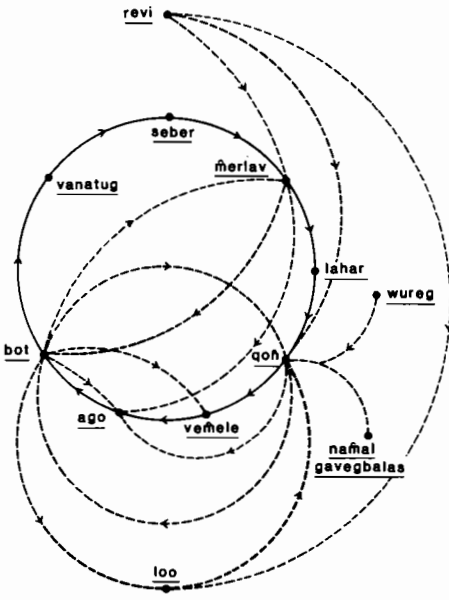
46. Cf. les documents : Circulation des épouses entre *venieñ* établis pour chacun des villages.



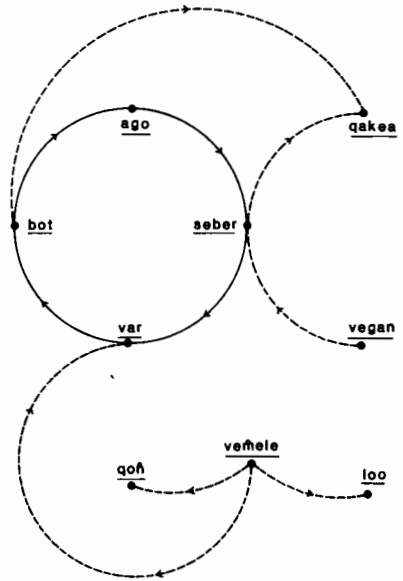
VILLAGE DE WASAGA



VILLAGE DE VATRATA



VILLAGE DE LEVETIBOSO



VILLAGE DE MOSINA

Circulation des épouses entre *venieh* - (Fig. 56)

## ***Rang, Hiérarchie et Stratification sociale***

Au caractère peu structuré de l'organisation sociale répond un modèle élaboré de la stratification sociale qui subordonne le statut des groupes au statut des personnes, à la réussite ou à l'échec de leurs actions. Les équilibres fragiles de l'organisation sociale se maintiennent et se perpétuent en raison d'un système hiérarchique de statuts individuels qui, dans le cadre local comme dans celui de la société globale, situe chacun par rapport à l'autre en fonction de la distance sociale qui les sépare. Cette hiérarchie se manifeste dans les relations d'autorité et de pouvoir et se voit maintenue dans sa cohésion, au plan culturel et idéologique, par des obligations et des interdits codifiés, rapportés aux différences statutaires. Une compétition permanente entre individus qui s'appuie sur la création de relations de domination et de dépendance et qui se traduit au niveau des valeurs dominantes en réussite sociale, prestige individuel, autorité et pouvoir, est la loi de fonctionnement de cette organisation hiérarchique du statut social des individus, tel qu'il résulte de la position qu'ils ont su acquérir dans la société, au cours de leur existence.

La dialectique entre compétition et hiérarchie illustre, dans le champ sociologique du politique, des institutions et de l'idéologie, les rapports de domination qui dans la pratique sociale s'instaurent entre les individus, en raison de leur interdépendance aux plans démographique, économique et parental. Dans cette conception des rapports sociaux toute relation établie aboutit à terme à instituer entre les partenaires individuels une différence de rang, un ordre hiérarchique de droit qui traduit une domination de fait. Les clivages de l'organisation sociale, la complémentarité et la réciprocité des structures d'échange, tels que nous les avons analysés, se trouvent intégrés, sur un plan fonctionnel, par une référence constante à la stricte hiérarchie statutaire des individus. Ces oppositions hiérarchiques, au plan individuel, sont le produit d'une compétition sociale sous-jacente qu'elles s'efforcent de désamorcer ; elles sont codifiées par un système d'interdits et d'obligations réciproques et justifiées par une idéologie du « pouvoir efficace », du *mana* qui, en dernière instance, se réfère à l'ordre du monde, aux relations entre les hommes, les ancêtres, les esprits.

Cette forme de stratification sociale donne lieu à un système institutionnel, la hiérarchie des grades. J'entends par là, tout au moins pour ce qui concerne

les îles Banks, le complexe à caractère cérémoniel que constituent le *suqe*, le *salagoro* et le *kolekole*.

L'éthique mélanésienne se plaît à présenter ces institutions comme indépendantes et soumises au seul jeu de la logique interne de leur développement, donc sous les aspects d'un système d'échanges cérémoniels qui trouverait en lui-même sa propre finalité. Cette rationalisation autochtone a longtemps pesé sur les descriptions ethnographiques d'une institution qui, sous des formes diverses, caractérise les sociétés du nord du Vanuatu<sup>1</sup>.

Dans la ligne des études les plus récentes<sup>2</sup>, je centrerai mon exposé sur la nécessité de la hiérarchie des grades du fait de son interdépendance fonctionnelle avec le système social global. La hiérarchie des grades est l'opérateur d'une stratification sociale dont elle constitue le modèle institué. Dans le nord du Vanuatu, elle tient une place équivalente et joue le même rôle que la structure segmentaire de l'organisation lignagère dans un autre schéma, plus familier, d'organisation de la société tribale.

## I - COMPÉTITION ET HIÉRARCHIE

La structure lignagère, fondée sur la stricte équivalence des segments dans le processus de leurs oppositions complémentaires et sur les valeurs sociales qui l'expriment<sup>3</sup>, se voit ici remplacée dans ses fonctions par une structure hiérarchique qui soumet les rapports d'interdépendance entre les segments de la société à des considérations relatives à l'inégalité statutaire des individus au sein des groupes locaux et de la société. Cette inégalité est conceptualisée en terme de rang acquis : *tarañ*. Dérivé du verbe *tar* qui signifie « parcourir un chemin, se rendre vers, former », le concept exprime avant tout l'idée d'une progression, mais aussi d'une conformité par nature. C'est la même idée que l'on retrouve dans le domaine de la parenté où la notion de génération est signifiée par le terme dérivé de *taranu*. La notion de « chemin » à parcourir, d'action, s'oppose ici à la notion d'« état » de qualité.

La hiérarchie des statuts exprime l'inégalité de rang social qu'instaurent entre les individus le rôle qu'ils occupent au sein des groupes locaux et les fonctions qu'ils remplissent. En raison du rang acquis, chacun est soit supérieur, soit inférieur à l'autre. Une stratification verticale s'opère dans la société en rapport avec cette organisation hiérarchisée des individus. Cependant, l'idée même de la hiérarchie ne conduit pas dans ce cas à un système de « castes », même embryonnaire, en cela que la hiérarchie s'instaure à travers la pratique sociale, dont elle est le reflet, et non du fait de la naissance, de l'appartenance à tel ou tel groupe ou de la dévolution à telle ou telle fonction. Elle ne fait pas référence à la forme constituée, préétablie

---

1. Cf. Rodman, 1973 : « *A more serious shortcoming of the accumulated material on rank-taking is an overwhelming emphasis on form rather than content, and on structure rather than function. Ceremonial aspects of graded societies consistently have been viewed in isolation from the ongoing process of daily life.* »

2. Cf. Allen, 1969 ; Guiart, 1972 ; Rodman, 1973.

3. Cf. Evans-Pritchard, 1940.



de la société, mais à une évaluation de la nature des relations sociales entre individus dans cette société.

La valeur essentielle qui sous-tend ce principe de hiérarchie est celle qui fait du rang un attribut de la personne et non un attribut du statut dans la société en vertu de la naissance ou de l'appartenance à un groupement constitué. La hiérarchie, en tant que structure d'organisation des relations sociales, est le produit des oppositions qui naissent de la complémentarité des individus au sein des groupes d'envergure plus large que l'unité domestique. Le rang social est acquis, construit dans le cours même de l'existence individuelle, et non reçu ou détenu du fait d'une succession.

La société élabore ses valeurs de hiérarchie sur fond d'égalitarisme : chacun bénéficie au départ des mêmes avantages, du moins en principe. La reconnaissance d'une distance hiérarchique entre les individus tend vers la résolution des tensions et des conflits au sein du groupe et entre les groupes ; elle en est aussi l'émanation car elle ne peut s'instituer qu'à travers une compétition sociale. C'est cette réciprocité de perspective qui constitue le fondement de la dynamique sociale, la dimension majeure et le sens des institutions envisagées ici.

Au plan de l'organisation sociale, la hiérarchie des grades fournit à la société tribale son schéma d'intégration sociale le plus large. Elle transgresse les limites du cadre local et se superpose à l'organisation dualiste dont elle contribue à maintenir la cohésion. Partant des mêmes réalités et pour faire face à des problèmes similaires, les sociétés des îles Banks substituent au modèle segmentaire habituel un modèle concentrique fait d'oppositions hiérarchisées. L'équilibre complémentaire des segments de l'organisation tribale fondé sur le jeu des solidarités obligées fait place à l'inclusion des segments dans une totalité, fonction des différences de rang entre les individus qui les constituent et de l'ordre hiérarchique qui en procède. Dans ce schéma, les oppositions et les complémentarités de la structure sociale sont conçues comme une continuité hiérarchique de termes opposés, qui est le fait de la dynamique sociale elle-même.

On peut tenter, dans cette perspective, de prolonger l'analyse dans le domaine des relations sociales sur lesquelles se fonde ici l'organisation politique. En faisant l'examen, dans le chapitre qui précède, des modalités qui président à la formation des groupes sociaux et à leur reproduction, j'ai pu souligner l'importance relative de la localité et de la parenté comme principes d'organisation. Du principe de localité, fondé sur la tenure foncière, procède l'organisation résidentielle et territoriale pour lesquelles la parenté, se fondant sur un système d'échanges matrimoniaux, propose un modèle dualiste d'architecture généalogique pour penser non seulement la structure des groupes, mais leurs rapports. L'examen laisse apparaître au niveau empirique une certaine liberté de jeu qui n'exclut pas une option stratégique sur les normes même du système. La structure des groupes sociaux, leur morphologie, procède dans ce cas d'une logique du choix entre plusieurs alternatives, d'une manipulation de l'histoire généalogique, politique et foncière, d'une stratégie de l'avantage acquis dans les rapports de production et l'accumulation des richesses. Le système résidentiel n'est plus la projection au sol d'une armature généalogique idéale qui justifie des statuts et des droits tout en définissant les groupes sociaux dans leurs relations réciproques, mais l'image provisoire d'un système de rapports sociaux, sans cesse remodelé par les effets d'une compétition aux finalités sociales et

politiques, qui se définit comme cérémonielle et économique. L'évidence de cette réalité n'est pas propre aux îles Banks : elle se retrouve peu ou prou dans bien des sociétés du Vanuatu, et il devient moins étonnant alors que les seuls groupes définis soient d'une part le groupe résidentiel, groupe politique tout autant que de parenté, d'autre part le groupe domestique, et que ce soit le même modèle qui serve à penser l'un et l'autre. Ce sont pour l'essentiel des caractéristiques propres au régime foncier qui permettent cette autonomie relative du système résidentiel et du système de parenté, introduisant dans les normes qui régissent l'organisation sociale cette plasticité nécessaire à un système social qui s'appuie sur le « *competitive leadership* » des individus<sup>4</sup> et par principe exclut autant que faire se peut les avantages par naissance.

On reconnaît là quelques traits caractéristiques des sociétés dites à *bigman* de la Mélanésie occidentale, type idéal que Sahlins oppose dans un article célèbre aux sociétés à « chefferie » de la Polynésie<sup>5</sup>.

Dans ce type d'organisation socio-politique, ainsi que le développe l'analyse de l'auteur, le pouvoir du leader repose sur son autorité personnelle et son habileté à l'exercer, c'est-à-dire à la faire reconnaître comme légitime par ceux sur lesquels il l'exerce<sup>6</sup>.

Ce pouvoir s'appuie sur un consensus social provisoire obtenu par le biais de la réussite démontrée dans une compétition plus ou moins permanente que les individus se livrent entre eux et qui peut d'ailleurs être aussi bien pacifique (acquisition de richesses valorisées dans le cadre d'échanges économiques) que violente (guerre, meurtre et magie) ou faite d'un subtil dosage des deux. La construction de ce pouvoir débute dans le cadre du groupement résidentiel par la subordination du groupe local aux intérêts de son leader reconnu, conçue en terme de réciprocité. Le maintien de cette subordination, fondée sur des liens interpersonnels d'avantages réciproques, rend nécessaire en permanence la démonstration des capacités requises pour rendre légitime l'autorité exercée, consolider et élargir la faction<sup>7</sup>.

Dans cette dynamique de la construction du pouvoir, le *bigman* entre rapidement en compétition, non seulement avec les leaders potentiels de son propre groupe, mais avec le pouvoir d'attraction d'autres leaders. S'il possède sur sa propre faction un pouvoir parfois absolu, son autorité ne peut s'étendre qu'indirectement à d'autres groupes par le biais de la renommée et du prestige. En outre, plus son influence s'étend, plus son autorité risque de se diluer et son pouvoir d'être, à terme, remis en cause.

Une des conséquences, essentielle sur le plan de l'organisation sociale, de ce type de structure est de freiner considérablement, voire de rendre illusoire, la constitution d'une organisation supra-locale, même au seul niveau territorial. Il s'ensuit que, même là où ils sont référés comme des groupes

---

4. Powell, 1960 ; Allen, 1969.

5. Cf. Sahlins, 1963 : « *The characteristic western Melanesian "tribe", that is, the ethnic cultural entity, consists of many autonomous kinship residential groups. Amounting on the ground to a small village or a local cluster of hamlets, each of these is the copy of the others in organization, each tends to be economically self-governing, and each is the equal of the other in political status. The tribal plan is one of politically unintegrated segments-segmental.* »

6. Cf. Sahlins, 1963 : « *Big men do not come to office ; they do not succeed to, nor are they installed in, existing positions of leadership over political groups. The attainment of big man status is rather the outcome of a series of acts which elevate a person above the common herd...* »

7. Cf. Sahlins, 1963 : « *So a man must be prepared to demonstrate that he possesses the kinds of skills that command respect.* »

d'unifiliation, les groupes locaux présentent toujours, sous l'angle de la parenté, une structure plus ou moins cognatique, quelquefois même indifférente à la logique du système de parenté. Les groupements de parenté n'ont qu'une faible profondeur généalogique, une grande autonomie, et se segmentent volontiers en fonction de l'allégeance au groupe local. Ces groupements se font et se défont en fonction d'impératifs économiques, cérémoniels ou politiques, autour d'une patrilignée ou d'une matrilignée dominantes. Les droits et les obligations qui découlent de la reconnaissance sociale de la parenté constituent des réseaux Ego-centrés, j'entends par là des groupes de parenté que ne définissent ni la résidence commune des membres, ni des activités collectives, où « chaque individu connaît les autres, mais s'il les rencontre, c'est en général séparément »<sup>8</sup>. Ces groupements ont un caractère fortement Ego-centré, non seulement parce qu'ils sont généalogiquement relatifs à un Ego, mais aussi parce que leur configuration propre est dépendante du choix qu'un Ego effectue dans sa parentèle en privilégiant telle ou telle relation, valorisée à ses yeux, en constituant ce réseau en un groupe informel de partenaires sociaux de prédilection.

Dans ce type de société où la sécurité territoriale et l'organisation politique passent par le pouvoir des *bigman*, dont nous avons noté la fragilité, l'élargissement de la communication et l'intégration des groupes locaux comme partenaires dans des relations d'échanges, ne peuvent s'établir qu'au prix d'un engagement du groupe local derrière la personne du leader, engagement non seulement politique mais aussi économique. C'est en construisant le pouvoir de son leader que chaque petite communauté échappe à l'atomisme qui la menace. Le *bigman*, le *tavusmele*, devient l'intermédiaire indispensable pour perpétuer les relations établies entre groupes locaux autonomes<sup>9</sup>.

C'est la structure compétitive et la logique de développement de ce type d'organisation sociale qui transparait derrière la belle ordonnance formelle des sociétés à hiérarchie de grades en général et de celles des Banks en particulier. C'est sur cette toile de fond qu'il convient d'envisager ce principe essentiel d'organisation sur lequel se construit l'ordre social, la hiérarchie. Dans le système social et la philosophie politique des îles Banks, la hiérarchie s'oppose comme valeur à l'égalitarisme et à l'individualisme qui imprègnent toute la vie sociale, en tant qu'elle est le « chemin de la paix » distinct de la force, de la guerre et de la sorcellerie qui sont, eux, les « chemins de l'intérêt individuel » (Inf. G.). Elle constitue une véritable codification des règles du jeu social dans la confrontation des intérêts individuels. Les tensions, les conflits, les luttes internes sont contenus, limités, en quelque sorte désamorçés, lorsque les termes en sont transférés sur un plan plus symbolique, celui d'une compétition pour le prestige dont l'enjeu est constitué par les prérogatives du rang social. La guerre et le meurtre font place à la subtile stratégie du don contraignant et de l'échange ; la domination par la force fait place à la domination par la richesse. Tel est le schème qu'imposent avec constance les traditions orales se rapportant à la hiérarchie

---

8. Terray, 1969.

9. Cf. Sahlins, 1963 : « *In the greater perspective of that society at large, big men at least temporarily widen the sphere of ceremony, recreation and art, of economic collaboration, of war too. Yet always this greater societal organization, depends on the lesser factional organization, particularly on the ceilings on economic mobilisation set by relations between centre-men and followers.* »

des grades<sup>10</sup>. A l'origine de la carrière d'un *bigman* prestigieux on trouve dans bien des cas la conversion d'un guerrier ou d'un sorcier mémorable au *bisnes blon pik* (bisl.), selon une expression qui fait allusion au caractère de compétition économique que prend la hiérarchie des grades<sup>11</sup>.

Il faut remarquer que ce transfert ne fonctionne que pour autant que le prestige qu'en retirent les individus instaure à travers la richesse accaparée une réelle stratification sociale qui reconnaisse et garantisse le rang acquis. Il faut qu'ainsi se mesure en permanence, de façon implicite, le pouvoir relatif de chacun<sup>12</sup>. Maintenir une préséance, fondée sur la hiérarchie des statuts acquis, tel est le rôle dévolu à une nomenclature<sup>13</sup> de comportements codifiés, de décorations et de parures, de chants et de danses, rapportée à un système d'interdits et d'obligations, qui s'attache à la hiérarchie des grades sans nécessité apparente si ce n'est d'en être le langage.

Si la hiérarchie intervient a posteriori dans ces sociétés, comme règlement négocié de la compétition sociale, c'est que son principe n'exprime pas tant l'ordre donné de la société que son ordre construit, sanctionnant non pas le statut de l'individu mais sa réussite. Le système politique reste fondamentalement une « anarchie », organisé par la hiérarchie mais régi par la compétition, une variante, certes élaborée, du « système à *bigman* », où coexistent deux alternatives possibles dans les stratégies d'accès au pouvoir, l'exercice de la violence et la gestion de l'ordre social.

La nature contradictoire des institutions marque l'éthos et la philosophie sociale des gens des Banks d'une ambiguïté fondamentale que caractérise bien le décalage perpétuel entre la logique qui ordonne le discours et celle qui régit la pratique. Quand les informateurs décrivent leurs institutions ou en explicitent les raisons, c'est toujours sous le couvert d'un discours moral de l'ordre et de l'harmonie. Le jeu des intérêts réels, les tensions et les conflits larvés, la subtile appréciation des forces en présence, la manipulation à son profit des données sociales et politiques, tout ce qui fonde une sociologie du sens commun, ici élevée au niveau d'un art, et qui sous-tend le réalisme pragmatique des comportements, est systématiquement occulté par une adroite rhétorique. Ce jeu de la face, cette dialectique du caché, signifie dans ce cas plus qu'une simple attitude de méfiance. Il traduit une angoisse devant la violence, dont les gens de Motlav, par exemple, jugent avec une certaine ironie qu'elle constitue une constante des rapports humains.

En tant que force d'intégration sociale, le propre du principe hiérarchique est de faire référence à la société dans son ensemble. Bien que la hiérarchie s'initie dans le cadre résidentiel, où elle se trouve justifiée par les fonctions qu'elle remplit, elle outrepassé les clivages locaux. Si les hiérarchies de grades sont propres à chaque village ou chaque groupe de villages et se traduisent dans l'organisation de l'espace du *gamal*, elles sont suffisamment parallèles pour que le rang et le statut conféré à l'individu dans son groupe se trouvent d'emblée reconnus à l'extérieur. Lors de ses déplacements un individu est reçu dans le *gamal* qui l'accueille au rang qui est le sien. Cette

---

10. Cf. Bonnemaïson, 1972 ; Allen, 1969 ; Rodman, 1973.

11. Cf. par exemple le mythe d'origine de la lignée *malauhi* rapporté in Bonnemaïson, 1972 : « Il mit autant d'ardeur à devenir riche qu'il en avait jadis mis à combattre et à devenir un guerrier redouté. »

12. Cet aspect est particulièrement mis en valeur dans l'analyse du *hungwe* d'Aoba. Cf. Rodman, 1973.

13. Guiart, 1972.

règle et les obligations d'hospitalité qui s'y rattachent créent un lien d'association entre les tenants d'un même grade appartenant à des communautés distinctes. Il n'y a là que la reconnaissance d'une similitude de position dans la société, et les participants d'un même grade ne forment jamais un groupement en tant que tel ; ils se trouvent mis en relation de partenaires privilégiés du fait de leurs obligations réciproques et de certains intérêts communs dans le système des prestations cérémonielles.

Le principe d'acquisition des grades et l'organisation interne de la hiérarchie elle-même renforcent cette fonction d'intégration. Les prises de grade imposent une participation d'autant plus large que le grade est plus élevé : familiales dans un premier temps, elles intéressent le groupe résidentiel puis l'île tout entière, enfin l'ensemble des groupes concernés soit, en théorie du moins, la totalité de l'archipel pour les grades les plus élevés. Ce grade, on doit l'acquérir obligatoirement de quelqu'un d'autre, et en principe tous ceux qui l'ont payé auparavant peuvent et doivent en recevoir le prix.

Aux îles Banks, le statut acquis dans la hiérarchie des grades s'attache à l'individu. Il ne concerne qu'indirectement le groupe auquel celui-ci appartient. Contrairement à d'autres variantes du même système, les groupes locaux, les *gamal*, ne sont pas en conséquence hiérarchisés. Ils conservent leur autonomie et leur similitude de position dans la structure sociale. Les décisions que le groupe résidentiel est amené à prendre en tant que tel reposent avant tout sur le consensus de ses membres et le pouvoir de contrainte physique des leaders se limite à ce consensus, à garantir le respect formel des règles établies.

L'organisation sociale est soumise aux aléas d'une sociologie de l'action. Compétence et réussite justifient de l'inégalité de rang et des rapports de domination. La stratification sociale n'est pas vue comme une organisation fonctionnelle et par là nécessaire, mais comme l'ordre politique de la société. L'idéologie introduit d'ailleurs une coupure radicale entre l'économique, où s'affirme la complémentarité des individus, l'obligation de réciprocité, l'idéal égalitaire dans l'accès aux ressources, et le politique, qui fait reposer l'ordre social sur une valorisation de l'inégalité des individus. Cette coupure est évidemment arbitraire ; la hiérarchie est fonction des rapports de production puisqu'elle est l'expression sur le plan des rapports de pouvoir d'une inégalité instituée par les principes qui régissent la répartition des biens produits socialement les plus précieux, ou plus exactement dans la possibilité qu'ont les individus d'en disposer à d'autres fins que celles imposées par la consommation ordinaire. Dans le domaine de la vie quotidienne un *tavusmele* ne diffère guère d'un homme du commun. Là où s'affiche l'arbitraire de la coupure, c'est dès lors que l'on rend compte des rapports d'exploitation dans la fiction de l'échange réciproque, que l'on attribue explicitement à l'intervention du surnaturel ce qui relève de l'habileté et de la réussite individuelle. Dans l'organisation économique l'inégalité qui fonde la hiérarchie est implicite, jamais reconnue comme telle, et le code des bonnes manières veut que l'on affiche du mépris pour le « travail », de la modestie pour la productivité. Les rapports d'exploitation, où l'homme de rang accapare à son profit le travail des femmes et des dépendants, sont masqués par une idéologie égalitaire formulée en termes de complémentarité technologique, de réciprocité des fonctions productives, de parité des termes de l'échange.

## II - LE CANEVAS INSTITUTIONNEL DE L'IDÉE DE HIÉRARCHIE

L'ordonnance hiérarchique relève d'un système institutionnel particulier que je vais maintenant décrire. C'est le lieu spécifique qui sert de référence à l'idée même de hiérarchie, bien qu'en tant que valeur sociale elle imprègne tous les rapports sociaux. Ainsi les relations entre les hommes et les femmes, entre *sogoi* et *tavala imā*, entre générations, sont pensées, codifiées et vécues en fonction et comme l'expression d'une distance hiérarchique entre les individus, du fait de la relativité de leurs statuts. Il en est d'ailleurs de même entre le sorcier et sa victime, le tenant d'un rite ou d'un savoir et son bénéficiaire. Cet effet de hiérarchie n'est pas seulement implicite, il trouve sa traduction dans des obligations coutumières, dans un « code moral de bonne conduite ».

La hiérarchie des grades du *suqe*, le « *suqe* du village », véritable charte de la culture des îles Banks, est l'élément central d'un dispositif institutionnel articulé qui comprend en outre le *salagoro*, le « *suqe* de la brousse », d'une part, et le *kolekole* d'autre part. Cet ensemble d'institutions complémentaires, en regard les unes des autres, se présente comme le « chemin » tracé par les ancêtres qu'un homme se doit de parcourir dans son existence. S'y conformer, c'est « payer une dette » aux ancêtres mais aussi à ses partenaires sociaux. C'est bien cette idée qu'exprime la sémantique des termes utilisés pour le paiement de grades<sup>14</sup>.

### I. LE SUQE DU VILLAGE

Le *suqe*, « rituel public de la société des hommes »<sup>15</sup>, est la forme que prend aux îles Banks une institution, le système des grades, propre au Nord du Vanuatu. Sa dénomination et son organisation varient selon les îles et même d'un village à l'autre. Dans chaque village, le *gamal* est compartimenté selon l'organisation locale du *suqe*.

Si aux îles Banks, où on ne lui connaît aucune tradition d'origine, le *suqe* présente une formule en quelque sorte épurée et relativement stable, ce n'est pas le cas au sud, où la hiérarchie des grades, présente un caractère plus

---

14. Cf. Codrington et Palmer, 1896 ; Bradfield, 1973 : « *To move from one grade to a higher one, in suqe, is "to eat tapug"*. *Taking a step in suqe is associated with the notion of paying a debt* :

wono pug : *to pay off a debt* ;

ligog : *to make an engagement of any sort* ;

ligo-ta-pug : *the appointed day for taking a step in suqe*.

*This notion of "paying a debt" will become clearer when we consider the actual vocabulary used for taking a step in suqe... The words used for completing a step in suqe are the same as those used for discharging any other debt* :

saru : *to make equal in an exchange, so, to complete what is necessary for taking a step in suqe* ;

wono : *to pay a debt* ;

wono av : *to complete all one's dues for taking a step in suqe*. »

15. Guiart, 1951.

hétéroclite<sup>16</sup>. On connaît alors souvent l'origine des divers emprunts, du moins sur le plan mythique, si ce n'est nécessairement sur le plan géographique<sup>17</sup>.

On peut décrire le *suqe* comme une hiérarchie de statuts auxquels correspondent des titres, des interdits et des privilèges, des parures et des objets rituels, constituée en échelle ordinale, telle que l'accès à un grade implique nécessairement la détention préalable du titre qui le précède. Chaque grade impose le respect d'une règle de commensalité (on ne peut manger que la nourriture préparée par ceux qui participent du même grade que soi), qui s'appuie sur des interdits alimentaires, notamment celui de consommer la nourriture préparée par les femmes. Ces interdits ne s'appliquent qu'à la nourriture cuisinée. Chaque grade, outre un espace qui lui est propre dans le *gamal*, est symbolisé publiquement par la propriété d'une statue, taillée dans une fougère arborescente – ou d'un emblème qui en est l'équivalent –, par le droit acquis au port de certaines parures et décorations corporelles, un droit de préséance dans les réunions, les danses, les distributions cérémonielles de nourriture et de monnaie. L'acquisition d'un grade est l'occasion d'un rituel public dont l'essentiel consiste en une série de prestations monétaires, des dons de nourriture et la mise à mort ou le transfert d'un ou plusieurs cochons. Sa légitimité procède de son caractère public. Elle est symbolisée par le partage dans le *gamal* d'un repas préparé par les détenteurs du titre au bénéfice du nouvel initié. L'effectivité du changement de statut social, portée ainsi à la connaissance de tous, est matérialisée par une période de réclusion, close par un bain cérémoniel, pendant laquelle le nouveau gradé est entièrement à la charge de la communauté qui se doit de le nourrir – ainsi d'ailleurs qu'un certain nombre de participants venus d'autres villages (Inf. G.).

Les divisions que l'on peut observer dans chaque village varient en nombre. La taille d'un *gamal* dépend du nombre de rangs entre lesquels se répartissent les membres mâles du village<sup>18</sup>. Il en résulte que le maintien de la structure dans ses termes repose en partie sur la mémoire du groupe, sur la densité de ses communications, sur son évolution démographique et sa dynamique sociale et politique. En un mot, l'organisation du *suqe* est soumise à l'évolution conjoncturelle, bien que, ce faisant, elle tend à préserver sa structure, c'est-à-dire, l'ordonnance relative des termes utilisés, même si la position de ces termes varie quant à leur niveau effectif dans la hiérarchie.

En fait, si l'ordre des termes du *suqe* présente une congruence et une permanence certaines, leur développement quantitatif est extrêmement variable, non seulement d'une île à l'autre, mais dans la même île, d'une période à l'autre. Nous faisons l'hypothèse que cette variation relève de la dynamique des conjonctures démographiques et politiques. Les termes de la hiérarchie auraient tendance à se regrouper – c'est-à-dire pour certains à disparaître – ou à se dédoubler selon la taille des groupes locaux et la densité et l'extension des réseaux de relations intergroupes.

---

16. Cf. Guiart, 1951 : « La hiérarchie des grades est le fruit d'une composition, d'un amalgame de traditions différentes, amalgame plus ou moins harmonieux suivant l'ancienneté d'introduction des éléments. »

17. Cf. Deacon, 1934 ; Guiart, 1951 ; Allen, 1969 ; Bonnemaïson, 1972.

18. Cf. Rivers, 1914.

La montée dans le *suqe* se fait grade par grade selon le principe que l'on paie ceux qui ont payé avant soi. Cependant, Codrington et Rivers ont noté – et ceci nous a été confirmé – que certains grades, notamment les tout premiers, étaient bloqués ensemble et payés au cours d'une seule cérémonie. De même il est possible, ayant acquis le premier grade, de prendre directement un grade de rang supérieur, « mais les conditions requises sont telles qu'il est pratiquement impossible à un homme quelconque de les remplir »<sup>19</sup>. Cette possibilité tient à l'équivalence structurale des cérémonies de prises de grades dont le schéma rituel est identique. La fonction du cérémonial est de rendre publiques, donc manifestes, les différences de statuts sur le plan social, politique et religieux. Dans cette éventualité tout se passe comme si le candidat « payait » en une seule cérémonie tous les rangs inférieurs qu'il ne détient pas, ce qui préserve la logique du principe hiérarchique. Les prestations alors requises sont en conséquence.

La première initiation peut prendre place à n'importe quel âge. Elle est souvent accomplie dans les premières années de l'enfance. Elle constitue un passage du monde des femmes au monde des hommes. Elle fonde en opposition sur le plan social – masculin/féminin – la distinction biologique des sexes, ce qu'exprime explicitement le rituel, puisque l'initié est préparé et amené par les femmes – notamment la sœur du père (*veve vus rawe*) – pour être transféré aux hommes, car dorénavant il mangera dans le *gamal*. Il est à noter que tout ce qui entoure la naissance et la toute première enfance est domaine strictement féminin. Le cérémonial initiatique est alors accompli par personne interposée, par l'introducteur lui-même, souvent le père (*tamai*) ou le frère de la mère (*marau*).

Il est essentiel que la première initiation prenne effet dès le plus jeune âge. L'âme d'un homme qui mourrait sans avoir été initié au *suqe* se verrait condamnée à errer dans la brousse, « à l'égal d'une roussette », sans jamais pouvoir rejoindre le *panoi*. Le *suqe*, parcours sous le contrôle des morts-ancêtres, des *tamate*, et son cérémoniel de ce point de vue, paraphrase les rites mortuaires du *sala tamate*. La période de réclusion qui suit la prise de grade durait, dit-on, cent jours et constituait une « mort-initiatique », ce qu'étaient censées croire les femmes et les non-initiés, les *mata wonowono* « ceux dont les yeux sont fermés ». Cette coupure métaphorique est aussi ce qui fonde, sur un plan symbolique, la justification du rang.

Avant d'examiner les rites du *suqe* et d'esquisser la logique de son fonctionnement, je me dois de rappeler que cette institution n'est plus en vigueur dans aucune des îles Banks depuis 1940 environ. C'est cependant à Mota et Motlav que l'institution s'est perpétuée le plus longtemps. Bien des hommes en évoquent encore le souvenir avec une certaine nostalgie, non tant du fait qu'à leurs yeux elle représente un ensemble de festivités qui rompaient bien agréablement le fil monotone de la vie quotidienne, que parce que clef de voûte de la société, elle en représentait l'ordre évident pour tous.

Mais si le *suqe* a disparu en tant qu'institution, la place qu'il occupait dans l'organisation sociale des Motlav ne fut pas laissée vacante – tant est forte la résistance inconsciente au changement. D'autres institutions ont été adoptées par les Motlav, remplissant tant bien que mal les fonctions essentielles de la

---

19. Cf. Codrington, 1891.



hiérarchie des grades. Allen<sup>20</sup> fournit pour l'île d'Aoba une démonstration convaincante de ce transfert. Bien qu'à Motlav la réalité soit plus subtile, du fait d'une évolution plus complexe et d'une colonisation moins contraignante, j'ai pu dans un autre travail<sup>21</sup>, en décrivant les institutions les plus contemporaines, rendre lisible cette continuité dans la structure de l'organisation sociale des Motlav.

Une dernière restriction doit être faite. A l'époque à laquelle se réfèrent nos informateurs d'aujourd'hui, l'institution du *suqe*, s'était déjà considérablement transformée sur le plan rituel, du fait des multiples concessions accordées à la religion chrétienne. Le *suqe* s'était en quelque sorte « dépaganisé », n'étant plus qu'un rituel culturellement mutilé. Parmi les transgressions de l'orthodoxie coutumière, dont Codrington<sup>22</sup> soulignait déjà les effets à la fin du siècle dernier, notons pour leur importance : l'assouplissement du rituel, tant en ce qui concerne l'exécution des rites eux-mêmes que la préparation initiatique de ceux qui les accomplissent, l'abandon des périodes de réclusion, une collusion et une simplification des rites et de leur ordonnance séquentielle.

Quoi qu'il en soit, cela ne suffit pas à mon sens à lui donner raison lorsqu'il note, a contrario des informateurs d'aujourd'hui, l'extrême formalisation des rites du *suqe*<sup>23</sup>.

Inversement, les informateurs affirment que les rites variaient dans le détail de village à village, que tel attribut pouvait sans inconvénient être acquis à l'un ou l'autre grade, que l'on pouvait donner plus ou moins d'ampleur à la cérémonie, en augmenter ou en raccourcir la durée, y adjoindre d'autres cérémonials tels *kolekole* ou *salagoro*, que l'exécution des rites pouvait être plus ou moins désinvolte, que l'ordre des choses n'avait qu'une importance relative (Inf. J.-Y., M., et G.). Plus significative encore est l'affirmation collective faite à plusieurs reprises – notamment à Gnerenigmen et à Tuqetap – que le cérémonial des prises de grade est identique pour tous les grades, seules varient l'importance attachée aux symboles qui entourent le grade et bien évidemment la valeur requise pour les prestations monétaires. Ce point est en fait contradictoire avec les descriptions de cas précis, mais en tant que rationalisation secondaire il semble suggérer la confirmation de deux hypothèses importantes pour notre propos.

La première est que, dans le *suqe* ce ne sont pas tant les titres eux-mêmes que leur hiérarchie qui présentent de l'importance. On comprend alors que les éléments du rituel soient tout aussi plastiques que les titres eux-mêmes dont le nombre varie d'un village à l'autre. En revanche, je serais tenté de penser qu'il existe entre les éléments du rituel, les attributs symboliques, les décorations, etc., une relation de préséance qui les constitue en une hiérarchie propre, plus ou moins autonome. Cette hypothèse, dont je m'empresse de dire qu'il faudrait en suivre la récurrence dans d'autres domaines de la culture pour la valider, permet de mieux comprendre la raison des contradictions qui apparaissent dans le récit des informateurs et parfois du même informateur.

---

20. Cf. Allen, 1968.

21. Cf. Vienne, 1972.

22. Cf. Codrington, 1891.

23. Cf. Codrington, 1891 : « *The way of entering the suqe and making further advances in it is fixed and elaborate.* »

La seconde est que c'est davantage la façon d'acquérir le grade qui importe, le rang et le prestige acquis, que le fait même de l'acquérir. Dans le langage des Motlav les deux expressions que l'on utilise pour signifier que l'on prend un grade sont d'une part « payer un *suqe* » d'autre part « manger un feu interdit ». Dans les deux cas l'accent est mis sur le fait d'accomplir une action à son bénéfice, et c'est bien ainsi qu'est pensé le fait.

Comme ne manquent pas de le rappeler les informateurs (Cf. réunion de groupe à Lotawan) le *suqe* est en quelque manière une aventure, une entreprise dans laquelle l'on se doit de réussir mais où il arrive d'échouer. S'il était reconnu que l'on n'ait pas donné à la prise de grade toute l'importance attendue, le prestige que l'on est censé en recueillir en serait terni ; ce qui en outre pourrait bien, d'une façon ou d'une autre, provoquer la vindicte des ancêtres. L'on reste néanmoins tenant du titre<sup>24</sup>.

On comprendrait mal ce jugement, s'il n'y avait pas dans l'exécution d'une prise de grade une part d'aléa, celle qui relève du choix et de l'initiative individuelle, dont nous avons vu l'importance qu'ils prenaient dans cette société. Dans le même esprit les informateurs sont réticents à envisager les échanges qui s'établissent au cours d'une prise de grade comme une relation entre partenaires définis par leur statut dans le champ de la parenté. Ainsi l'introducteur peut aussi bien être un *marau* (frère de mère) qu'un *tamai* (père). Cette ambiguïté qui s'installe d'emblée dans une relation d'échange dont tout par ailleurs, sur le plan symbolique, semble indiquer qu'elle s'établit entre *sogoi* et *tavale ima*, entre paternels et maternels, entre deux groupes alliés par le mariage, non seulement nous rappelle ce conflit latent, déjà noté, entre l'allégeance au groupe local et la solidarité de la lignée matrilineaire, mais souligne que le *suqe* se développe selon une logique et une éthique de la compétition individuelle, sinon indifférente, du moins extérieure à la parenté. Sur ce plan le *suqe* des îles Banks fait écho au *mage* d'Ambrym<sup>25</sup>.

C'est à Mota et Motlav, qu'aux îles Banks, la hiérarchie des grades du *suqe* a atteint son plus haut degré de développement. Selon les districts et les villages, on y compte de onze à quinze grades en moyenne, différenciés et ordonnés linéairement, auxquels sont associés des emblèmes et un cérémonial de plus en plus élaboré au fur et à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie.

Le document : La hiérarchie des grades du *suqe* à Mota et Motlav, donne la composition de cette hiérarchie. L'énumération des termes, de haut en bas, correspond à une progression du rang le plus bas vers le rang le plus élevé.

On peut constater que si les listes relevées divergent dans le détail, elles sont cependant parallèles les unes aux autres.

---

24. Cf. Inf. G., B.M.-70-3-1 : « *Hem i mekem suqe plenti taem, hem i mekem no stret, hem i mekem smol no more.* » (Il fit beaucoup de *suqe*. Il ne les fit pas de manière correcte. Il se montra trop pingre.)

25. Cf. Guiart, 1951 : « Tout concorde donc à présenter le système du *mage* comme quelque chose de très particulier en Mélanésie. L'acquisition des grades est sur le plan entièrement économique ; le rituel, extrêmement sécularisé, a perdu la justification mythique pour ne garder que celle du prestige, sa complexité n'étant plus qu'affaire d'ostentation... Par ailleurs le rituel est entièrement indépendant du système de parenté... Le *mage* donne l'armature de la société ; aujourd'hui il n'y a rien de plus en lui. »

La hiérarchie des grades du suqe à Mota et Motlav - (Tab. 57)

MOTA	MOTA	MOTA	MOTLAV
Codrington 1891	Rivers 1914	Vienne 1971	Vienne 1970
<i>rurwon</i> <i>avrig</i> <i>qat tagiav</i> <i>avtagataga</i> <i>luwuaiv</i> <i>tamasuria</i> <i>tavasuke</i> <i>tavasuelava</i> <i>kerepue</i> <i>mele</i> <i>tetug</i> <i>lano</i> <i>poroporolava</i> <i>wometeloa</i> <i>welgan</i> <i>wesukut</i> <i>wetaur o meligo</i> <i>tiqanwono</i>	<i>avrig</i> <i>kwatagiav</i> <i>avtagataga</i> <i>luwaiav</i> <i>tamatsiria</i> <i>tavatsuke</i> <i>tavatsuelava</i> <i>kerepue</i> <i>mwele</i> <i>tetug</i> <i>lano</i> <i>kworokworolava</i> <i>woleteloa</i>	<i>avrig</i> <i>qatagiav</i> <i>avtagataga</i> <i>luwaiav</i> <i>tamasiria</i> <i>tavatsuke</i> <i>tavatsuelava</i> <i>kerepue</i> <i>mele</i> <i>tetug</i> <i>lano</i> <i>qorqorolava</i> <i>wometeloa</i> <i>welgan</i>  <i>taurmaligo</i> <i>tiqanwono</i>	<i>nepjig</i> <i>naqaterep</i> <i>neptagtag</i> <i>nulurep</i> <i>natmusijeg</i> <i>natwusuq</i> <i>natwusuqlap</i> <i>nakiebo</i> <i>nemel</i> <i>netetug</i> <i>nalan</i> <i>qorqorlav</i> <i>womielo</i>  <i>wesukut</i> <i>liwantamat</i> <i>tiqanwono</i> <i>jonjontej</i>
NB : La transcription « <i>poroporolava</i> » est sans doute due à une erreur d'impression. Le dictionnaire donne « <i>qoroqorolava</i> ».			

Le *suqe* ne constitue pas cependant une hiérarchie homogène où chaque grade aurait par rapport à celui qui le précède et celui qui le suit la même importance relative. La hiérarchie est discontinue et l'on peut faire apparaître des regroupements. Les deux premiers grades, *nepjig* et *naqaterep*, forment un premier groupe, spécifié sur le plan rituel et symbolique. Ils ne requièrent pour être acquis qu'une cérémonie très simplifiée qui ne concerne que la famille proche, soit le père, les frères et éventuellement le frère de la mère. C'est un rituel qui n'intéresse que la maisonnée et éventuellement la famille proche. Le premier feu donne le droit de pénétrer dans le *gamal*, et ne possède pas de foyer propre. Le second donne le droit de manger dans le *gamal* et possède parfois, mais pas nécessairement, son propre foyer. Il a surtout fonction de permettre d'acquérir par paiements et initiation, des *tamate mata wonowono*. Le grade *nepjig* marque socialement la séparation de l'enfant avec le monde des femmes, c'est une reconnaissance de sa masculinité ; *naqaterep*, est le grade qui fait pénétrer l'enfant dans la communauté des hommes, c'est l'ouverture du *gamal*, où il devra désormais manger – au moins dans le contexte cérémoniel.

Les grades *neptagtag*, *nulurep*, *natmusijeg* forment ce que l'on pourrait appeler le *suqe* du village. La cérémonie de prise de grade réunit tous ceux, hommes et femmes, qui se rattachent au *gamal* où elle a lieu. Le paiement du grade s'effectue également à l'échelle du village. Ces grades forment la hiérarchie des hommes du commun – *purepure tanun* – ceux qui n'ont encore ni renommée ni prestige. Dans le *gamal*, *nulurep* et *neptagtag* participent du même feu. Le fait est moins clair pour *natmusijeg*, qui semble bien être un grade de transition. Les informateurs de Mota et certains de Motlav le classent avec les précédents, d'autres (notamment J.-Y. et G.) en font un grade bien à part. Le paiement du grade de *natmusijeg* ne concerne

plus seulement les membres du *gamal* mais doit être étendu aux villages avoisinants, « ceux qui appartiennent au même district » (Inf. J.-Y.). La procédure du paiement est d'ailleurs différente à la fois de celle suivie pour le grade de *nulurep* et de celle qui sera suivie pour *natwusuq*.

Les grades de *natwusuq*, *natwusuqlap*, *nakiebo*, appartiennent au troisième groupe du *suqe*, qui culmine avec le grade de *nemel*, lequel ouvre l'accès au pouvoir politique ; et rares furent les *gamal* dont le leader n'était pas au moins *nemel* (Inf. J.-Y.). Les grades *natwusuq* et *natwusuqlap* et vraisemblablement aussi *nakiebo* participent du même feu. Ils forment dans le *gamal* un espace sans séparation (Inf. M.). Ce groupe, par rapport au précédent, se caractérise par quatre éléments :

- pour procéder à l'initiation à *natwusuq*, il faut préalablement avoir été initié à *tamate liwoa*, la société initiatique d'homme qui domine et commande le *salagoro* ;

- la prise de grade implique un accord provisoire entre les villages, qui doivent être en paix, les paiements du grade étant effectués au niveau de tous les villages de l'île ;

- chaque grade s'accompagne d'attributs cérémoniels, effigies *tamate*, décorations végétales et corporelles, qui doivent être acquises par des paiements en monnaie et des *kolekole*, soit au cours de la même cérémonie, soit ultérieurement, avant que l'on puisse procéder à l'acquisition du grade du niveau supérieur ;

- c'est à partir du grade de *natwusuqlap* que l'on est autorisé à boire du *kava* (*Piper methvsticum*) dans le *gamal*.

Le grade de *nemel*, a une place à part dans la hiérarchie du *suqe*. Il représente aux yeux des informateurs le sommet de la hiérarchie. Après *nemel*, « le *suqe* redescend » (Inf. J.-Y.). Il marque un tournant dans le *suqe*. Jusqu'à *nemel*, on peut considérer que le *suqe* a pour fonction principale d'établir une hiérarchie de statuts entre les hommes de la communauté villageoise. A partir de *nemel*, le *suqe* change quelque peu de sens. Ce grade marque l'entrée de groupes constitués dans la compétition pour le pouvoir, le *suqe* devient une confrontation entre *bigman*. Si jusqu'à ce grade les femmes participent à leur manière, et toute proportion gardée, aux cérémonies de prises de grades, l'affaire, ici, devient beaucoup plus sérieuse. Un *tapu* est mis sur le village et femmes, enfants et non initiés doivent s'enfuir. Le cérémonial lui-même, comme nous le verrons, prend un caractère plus sophistiqué et plus sacralisé.

Si l'on essaie d'analyser le haut de la hiérarchie, les choses deviennent moins claires. Aucun des informateurs vivants n'a dépassé le grade de *nalan*. On se souvient seulement de quelques individus – deux ou trois pour l'ensemble de l'île de Motlav – qui, de mémoire d'homme, auraient atteint le plus haut de la hiérarchie. Les informations sont contradictoires et il nous faut les présenter ainsi. Pour certains, tous les grades cités, auxquels s'ajoute le titre de *welgan*, appartiennent bien au *suqe* et possèdent dans le *gamal* un foyer spécial, leurs symboles et attributions propres. D'autres (notamment J.-Y., l'un des meilleurs informateurs) font une différence dans ce groupe entre les grades proprement dits, les titres et certains attributs qui, s'ils donnent droit à des titres, sont en fait des *tamate* et non à proprement parler des *neptapug*. S'ils étaient « achetés » selon la procédure habituelle, il n'y aurait pour eux ni initiation cérémonielle à un foyer du *gamal*, marquée de la consommation d'un *nalot*, ni intervention d'un parrainage.

Pour ces informateurs, *tetug*, *nalan*, *womtelo* seraient à proprement parler des grades, *wesukut*, *liwantamat*, *tiqarwono* seraient des effigies d'esprit *tamate* dont le paiement serait le fait du grade et du titre de *jonjontej*, « celui qui a tout fini, tout payé » (Inf. G.).

Dans toutes les hiérarchies que j'ai recueillies, l'ordre des grades est constant jusqu'à *womtelo* ; au-delà, il varie d'un informateur à l'autre.

Si l'on prend en compte l'information de Rivers selon laquelle les grades au-delà de *wometeloa* étaient, à Mota, lors de son passage, tombés en désuétude, on comprend mieux que les informateurs, n'ayant gardé en mémoire que les dénominations, les titres et éventuellement les effigies correspondantes, éprouvent quelques réticences à donner à ces grades le même contenu sociologique. Nous retrouvons là un aspect fonctionnel du système des grades, confirmé par les transgressions que subit la structure de la hiérarchie en cas d'emprunt. Même au niveau de l'archipel des Banks, les termes de la hiérarchie varient d'une île à l'autre. Ainsi à Gaua, plus au sud, le *suqe* n'a préservé que le haut de la hiérarchie, soit les grades de *kerepue*, *mele*, *lano*, *qoroqorolava*, *womtelo*, *welgan*, *wetuka*. Les grades qui correspondent, à Mota et Motlav, à des rites où le niveau de participation ne dépasse pas la famille ou le village, soit ont disparu, soit ne se sont pas développés selon que l'on considère l'un ou l'autre des processus d'évolution possible<sup>26</sup>. Des variations similaires, mais de moindre ampleur, se retrouvent si l'on compare les hiérarchies de districts différents. Deacon, et surtout Guiart<sup>27</sup> ont parfaitement mis en évidence le même phénomène pour les îles du Centre-Nord. On peut, ainsi que l'ont noté ces auteurs, l'attribuer au fait que la hiérarchie des grades est avant tout un rituel social très sécularisé, susceptible d'une extrême sophistication du fait de la recherche d'une hégémonie qui se situe au niveau du seul prestige. Il est toujours possible, au gré des acteurs, d'amalgamer aux rites publics de la hiérarchie des grades d'autres rites, certains même qui lui sont au départ totalement étrangers. Inversement, les grades qui ne participent plus de la compétition sociale, soit qu'il n'y ait plus de détenteurs, soit que leur accès devienne par trop difficile pour être fonctionnellement efficace, tendent à disparaître en tant que grades et niveaux de la hiérarchie, pour n'exister qu'en tant qu'attributs d'un grade inférieur, ce qui me paraît avoir été le cas à Motlav, où les grades supérieurs à *womtelo* sont devenus des attributs du grade de *jonjontej*, lui-même devenu un simple titre.

Dans ce groupe, le grade de *tetug* semble une reduplication du grade de *nemel*. Le grade de *nalan* ouvre l'accès au titre de *netwusmel*, titre le plus général que l'on applique au chef, au leader d'un groupe local. Le titre de *welgan* ou *welan* paraît, lui, devoir plutôt s'appliquer à un *tavusmele* qui a dépassé le grade de *nalan*, bien qu'il ne soit pas corollaire d'un grade particulier. Pour les informateurs, ces deux titres sont interchangeable, bien que *welan* possède plus de prestige.

Si le titre de *netwusmel* peut s'appliquer, du fait de ses fonctions, au leader d'un *gamal* qui ne serait, par exemple, que *mel*, ce n'est pas le cas semble-t-il pour celui de *welan*. Ce dernier serait le nom donné au pouvoir que détiennent « ceux qui ont atteint le haut de la hiérarchie » parce qu'ils ne sont « plus tout-à-fait des hommes » (Inf. J.-Y.).

26. A noter cependant que l'organisation de la hiérarchie des grades en fonction de la localité est maintenue. Le *suqe* conserve la même structure fonctionnelle. A chaque partition de la hiérarchie correspond un niveau requis de participation sociale.

27. Cf. Deacon, 1934 ; Guiart, 1951.

La différence d'avec le groupe précédent est non seulement marquée sur le plan cérémoniel, mais aussi dans l'espace du *gamal*. A partir du grade de *nehel*, les foyers sont surélevés et disposés sur une plate-forme de pierres d'environ un mètre de hauteur. Si le *gamal* n'est pas suffisamment long, les foyers sont disposés non plus au centre, mais de chaque côté. Il est du devoir de tous d'approvisionner constamment en bois de chauffage ces foyers. Sur le plan cérémoniel, ces grades nécessitent l'érection d'une statue ou d'une structure végétale, symboles du *tamate* auquel est associé le grade, qui sont dressées dans un coin de la place de danse (*nasara*), devant une petite construction carrée en forme de maison, qui représente un *gamal* mais dépourvu de foyer à l'intérieur. On doit, lors de ces prises de grades, donner de prestigieux *kolekole* auxquels participent les *tamate* des *salagoro* des divers villages. Lors des cérémonies de prises de grades, les *tamate* ont un droit de prédation et de déprédation sur les biens de celui qui prend le grade, notamment ses cultures, ses arbres, ses cochons (Inf. G.).

D'autres informateurs mettent l'accent sur la séparation du haut gradé d'avec la communauté résidentielle. Un homme de haut rang se devrait alors d'ériger son propre *gamal*, à l'écart du village. Ce *gamal*, souvent symbolique, peut d'ailleurs devenir ultérieurement le point de départ d'une nouvelle communauté, ou tomber en décrépitude à la mort du leader (Inf. M.).

Tenant d'un rang dans son propre village, on l'est aussi aux yeux de tous. Ainsi la hiérarchie des grades du *suqe* opère-t-elle une stratification sociale des individus au niveau le plus large de la localité, celui de l'archipel. Elle est ainsi, par référence au rang acquis et au pouvoir, une structure d'intégration socio-politique, qui trouve son expression la plus aboutie dans un système de valeurs communes de référence et un code « moral » des conduites.

On peut proposer une représentation schématisée, sous forme de tableau, de l'organisation hiérarchique qui vient d'être décrite.

L'ordonnance hiérarchique des grades du *suqe* - (Tab. 58)

HIÉRARCHIE	NIVEAU DE PARTICIPATION	RANG ET PRIVILÈGES
<i>nepjig</i> <i>naqaterep</i>	Familiale	Droit d'entrée dans le <i>gamal</i> . Séparation d'avec les femmes. Accès au <i>panoi</i> .
<i>neptagiag</i> <i>nulurep</i> <i>natmusijeg</i>	Villageoise	Participation aux <i>kolekole</i> . Acquisition de <i>tamate matawono</i> .
<i>natwusuq</i> <i>natwusuqlap</i> <i>nakiebo</i>	District et/ou île.	Initiation au <i>salagoro</i> , <i>tamate liwoa</i> , <i>tamate viov</i> , <i>tamate qat</i> . Privilège du kava.
<i>nehel</i> <i>netetug</i> <i>nalan</i>	Île et/ou interinsulaire.	Rang de <i>tavusmele</i> .
<i>qorqorlav</i> <i>womtelo</i> <i>wesukat</i> <i>liwantamat</i> <i>tiqanwono</i> <i>jonjontej</i>	La société dans son ensemble.	Rang de <i>womtelo</i> ou de <i>jonjontej</i> . Homme « tapu », « hors du commun », « près du ciel ». Plate-forme surélevée dans le <i>gamal</i> . Érection d'un <i>wona</i> .

## 2. SALAGORO: LE *SUQE* DE LA BROUSSE

Au *suqe* du village fait pendant le *suqe* de la brousse, au rituel public le rituel secret. Tel est le sens premier donné à cette institution du *salagoro*, abondamment décrite par les auteurs sous la désignation de « sociétés secrètes ». Le *salagoro*, « chemin du lien »<sup>28</sup>, est associé à divers titres au *suqe*, « chemin de la paix ». Sur le plan normatif, les initiations aux *tamate* du *salagoro* forment une série parallèle à celles du *suqe* ; on ne peut progresser dans le chemin de la hiérarchie des grades qu'à travers une progression simultanée dans le *salagoro*. Dans le cérémonial des prises de grades, les *tamate* du *salagoro* jouent un rôle important en tant que partenaires du rituel mais surtout comme représentants es qualités des ancêtres, à ce titre garants légitimes de l'ordre social. Sur le plan des valeurs, le *salagoro* est au même titre que le *suqe* une hiérarchie. L'effet de hiérarchie ne procède plus du rang, de l'inclusion des titres des uns par rapport aux autres dans une échelle ordinale, mais du pouvoir qui résulte du cumul des *tamate*. Comme le *suqe*, le *salagoro* transgresse les oppositions engendrées par la segmentation de la localité.

Le *salagoro* est constitué par l'acquisition individuelle de divers masques et costumes de danse, utilisés lors des prises de grades ou des *kolekole*. Ils sont obtenus par paiements à ceux qui les ont préalablement acquis et qui, de ce fait, forment une sorte d'association. L'obtention des plus importants d'entre eux nécessite de suivre une procédure initiatique quelque peu similaire dans son principe à celle des prises de grades, sauf qu'elle a lieu dans la brousse, dans l'espace propre du *salagoro*. Ces masques, parures et symboles végétaux sont groupés en quatre grandes familles selon le *salagoro* dont ils se réclament : *tamate mata wonowono*, le *salagoro* des non initiés ; *tamate liwoa*, la « mère de tous les *tamate* » ; *tamate viov*, le *salagoro* du *gamal* ; *tamate qat*, le *salagoro* de l'espace cérémoniel. Sous des formes similaires ou apparentées, on en retrouve la présence nécessaire dans toutes les organisations sociales fondées sur la hiérarchie des grades<sup>29</sup>.

Il semble cependant que l'importance et le développement de l'institution soient en rapport avec le degré de sophistication atteint par la hiérarchie des grades, et de façon inverse, avec la plus ou moins forte structuration de l'organisation sociale et politique. Il paraît donc correct, sur cette base comparative, de considérer le *salagoro* et ses fonctions, par référence à la stratification sociale.

J'ai, au cours de ce travail, plusieurs fois évoqué cette institution soit au titre du rituel (rites initiatiques du *salagoro*), soit au titre de l'association que constitue de fait la communauté des initiés (sociétés initiatiques d'hommes, sociétés *tamate*). L'institution est toujours en vigueur à Mota bien que, son importance s'étant amoindrie dans le contexte actuel, certains aspects soient tombés en désuétude. Sur la base des informations de Durrad, Rivers<sup>30</sup> donne une description minutieuse des *tamate* du *salagoro* pour l'île de Mota. Dans un article, Wedgwood<sup>31</sup> étudie sur le plan comparatif les aspects maçonniques de l'institution sans donner à mon sens toute l'importance

28. Dans le sens de « chemin de l'initiation », « chemin du savoir acquis ».

29. Cf. Webb, 1931 ; Deacon, 1937 ; Layard, 1947 ; Guiart, 1951 ; Rodman, 1973.

30. Rivers, 1914.

31. Wedgwood, 1930.

voulue à ses aspects fonctionnels<sup>32</sup>. J'ai obtenu moi-même, en 1971, une description de 72 *tamate* qui recoupe celle donnée par Rivers. On peut cependant noter deux divergences : l'une a trait à la classification, dont les informateurs d'aujourd'hui donnent une image plus intégrée, l'autre à l'importance relative de certains des rites eux-mêmes. Faisant référence à ces descriptions, je me limiterai ici à montrer que le *salagoro*, suivant en cela les affirmations locales qui mettent explicitement en regard l'une de l'autre ces institutions, est bien l'image négative, inversée du *suqe*, dont elle constitue, si l'on peut dire, le complément nécessaire. Il met en œuvre les mêmes valeurs de hiérarchie. Constituant des formes implicites de groupements, sur la base d'associations rituelles, le *salagoro* transcende les oppositions de localité et les rapports de parenté. Il en résulte une fonction d'intégration sociale, un élargissement et un maintien de la communication sociale entre individus relevant de communautés locales étrangères l'une à l'autre.

Cette fonction est sous-tendue par celles qui s'attachent au *salagoro* dans le maintien de l'ordre social. Ce sont les marques du *salagoro* qui servent à protéger les propriétés contre le vol, ce sont les *tamate* qui, dans des contextes définis, se livrent à des déprédations rituelles allant jusqu'à détruire les maisons et pourchasser les femmes et les enfants, gestes qui symbolisent la reconnaissance effective du pouvoir qui leur est dévolu dans ce domaine. Ce pouvoir est en outre une garantie pour la collectivité contre la tyrannie des *bigman*, des *tavusmele*, dont il limite l'autorité tout autant que les exactions.

Si dans le *suqe* s'affirme la suprématie de l'individu par le prestige et la réussite, dans le *salagoro* c'est la primauté de la collectivité qui est mise en avant dans le rappel d'une nécessaire conformité des conduites individuelles à un ordre social ancestral. Cette relation, comme l'on peut s'y attendre, se trouve inversée terme à terme sur le plan rituel et symbolique. Là où le *suqe* nous donne une représentation d'ordre et de paix, le *salagoro* fournit l'image d'une valorisation des conduites désordonnées et belliqueuses. Entre les deux institutions, s'instaure une dialectique de la face et du masque où tout se passe comme si chacune d'elle avait pour fonction de faire contrepoids aux motivations occultes de l'autre. Hiérarchique, le *suqe* n'est en fait qu'une compétition ; pouvoir occulte, le *salagoro* est le soutien de la légitimité.

Cette institution se trouve d'abord définie dans son rapport à la localité comme lieu de réunion interdit aux femmes et aux hommes non initiés. Le *salagoro* peut être permanent ou provisoire. Nous avons noté précédemment sa position par rapport à l'espace villageois. Le *salagoro* est l'endroit, protégé par un *tapu*, où se réunissent les *tamate* qui le constituent, pour confectionner leurs emblèmes, préparer les danses, procéder à une initiation ou, plus trivialement partager un repas ou passer le temps. Le *salagoro* a ainsi une existence hors de la vie cérémonielle, qui contribue à créer entre les participants le sentiment d'appartenir à un même groupe, sentiment qui se trouve renforcé par le caractère secret des activités des *tamate* et le rituel initiatique qui en ouvre l'accès. A chaque *tamate* sont associées diverses représentations symboliques, notamment des masques, des décorations et des emblèmes végétaux, qui constituent ses *soloi* et dont l'utilisation est strictement interdite à quiconque n'est pas initié. On se sert des *soloi* pour signifier une interdiction sélective.

---

32. Cf. Allen, 1967, pour une analyse critique.



L'interdit d'utiliser le *soloi* se reporte sur le lieu ou l'objet sur lequel il est apposé. On utilise surtout les *soloi* pour se protéger contre le vol et la sorcellerie. Le groupe des initiés aux mêmes *tamate* constitue une « société initiatique », dite *tamate*, qui se porte garante du respect de ses *soloi*. Elle pourra procéder à la punition du profanateur, voire, dit-on, à sa mise à mort. Le pouvoir d'un *tamate* est considéré comme le produit direct de la présence des ancêtres dans le monde des vivants. Il participe du sacré tout comme le danseur *tamate*, lors de ses déplacements, devient un individu anonyme.

Le *salagoro* peut être défini dans sa globalité comme un complexe rituel secret, à caractère initiatique, par opposition à la hiérarchie des grades du *suqe* qui constitue un ensemble rituel public. C'est cette opposition entre le caractère public, et le caractère secret des rituels, privilégiée aux yeux des observateurs, qui a conduit ceux-ci à mettre l'accent plutôt sur leur autonomie que sur leur nécessaire complémentarité. C'est ainsi que les rites initiatiques du *salagoro* furent interprétés en termes de « sociétés secrètes » et assimilés à ce titre à des institutions qui n'ont rien de comparables<sup>33</sup>.

Je me propose pour ma part d'envisager les rites secrets du *salagoro* en relation avec la hiérarchie des grades du *suqe*. Ces deux schèmes institutionnels sont étroitement dépendants l'un de l'autre, non seulement sur le plan empirique, mais également au niveau théorique. Si le lien au niveau empirique fut constaté ou pressenti par la majorité des auteurs<sup>34</sup>, la nature de cette interdépendance et sa nécessité même n'ont pas donné lieu à beaucoup d'analyses<sup>35</sup>. L'on a vu une juxtaposition d'institutions là où, en fait, il faut voir, à mon sens, l'expression diversifiée, sur le plan des institutions, des conséquences de l'introduction d'une structure d'organisation homogène : le principe de hiérarchie, dans un système fondé sur une compétition ouverte des individus. Si ce postulat est justifié, l'interprétation fonctionnelle des rituels du *salagoro*, relève de la même logique que celle de la hiérarchie des grades du *suqe*. Le *salagoro* est une image opposée mais complémentaire du *suqe*, organisée selon la même structure et procédant de la même logique. Il n'y a d'ailleurs rien de surprenant à ce que dans une même organisation l'on soit simultanément en présence d'une règle et de son inverse sous la forme empirique d'institutions en apparence hétérogènes. Si l'on admet que le *salagoro*, comme le *suqe*, relève du principe de hiérarchie d'où procède dans cette société la stratification sociale, une règle simple de transformation nous permet d'établir ces deux institutions l'une en regard de l'autre. La hiérarchie des grades du *suqe* transforme le pouvoir acquis dans la compétition en statut social reconnu, les rites du *salagoro* établissent une relation inverse en conférant à un statut social donné un pouvoir effectif. En prolongement, le *salagoro* réinstalle la compétition au sein même de l'ordre social, de la hiérarchie qu'il légitime.

La lettre du discours des informateurs fait ici contrepoint aux inférences

---

33. Cf. Wedgwood, 1930 ; Bradfield, 1973.

34. Cf. Codrington, 1891 ; Rivers, 1914 ; Deacon, 1934 ; Allen, 1967.

35. Cf. Rivers, 1914 : « *The organization has two main divisions : one closely connected with the village, the sukwe, in a more limited sense, or "the sukwe of the village" the other, the tamate or ghost societies which in the bush and are sometimes, known "the sukwe of the bush".* »

auxquelles j'ai procédé : ceux-ci sont unanimes pour décrire le *salagoro* comme le *suqe* de la brousse par opposition au *gamal*, le *suqe* du village<sup>36</sup>.

Si le *gamal* est le lieu qui symbolise l'existence du groupement villageois comme communauté politique des vivants, le *salagoro* symbolise la présence de la collectivité des ancêtres et la continuité entre les morts et les vivants. Les initiés du *salagoro* interviennent au titre de *tamate*, de « morts-ancêtres ». Cette fiction est garantie par le strict maintien du secret initiatique et certains privilèges accordés aux *tamate*. Les hommes imposent aux femmes et aux non-initiés la réalité de cette fiction. Derrière les danseurs masqués du *salagoro*, ce sont bien les *tamate* qui agissent ; c'est du moins l'explication qui est donnée aux femmes et aux non-initiés qui sont supposés s'en satisfaire. La relation avec les ancêtres s'établit par l'initiation des hommes aux rites du *salagoro*<sup>37</sup>.

Par l'initiation au *salagoro* les morts sont réintégrés dans la collectivité des vivants. La rupture introduite par le décès individuel, dont les rites funéraires se font l'écho, est surmontée dans un dialogue non plus individuel mais collectif, que le groupe établit avec ses ancêtres par l'intermédiaire des danseurs *tamate* qui en symbolisent la présence et la permanence. Ils se voient investis d'une fonction essentielle : ils sont les garants de l'ordre social – tout en étant rituellement des fauteurs de troubles – ou plus exactement de la légitimité des hiérarchies, fondées sur le rang acquis et qui s'établissent dans la communauté sociale et les conduites qui s'en prévalent<sup>38</sup>.

Comme il est de règle, l'initiation, au moins pour les *tamate* les plus importants, se conforme au schème symbolique d'une mort initiatique. Le futur initié est enlevé par les *tamate*, emmené dans le *salagoro* où il subira une période de réclusion plus ou moins longue – habituellement et selon la tradition, 100 jours – qui mime le *gana matea* des rites funéraires. Certains informateurs affirment même qu'à l'époque ancienne les parents de l'initié prenaient le deuil (Inf. G.). La période de réclusion *goro* prend fin sur un bain rituel, après lequel l'initié quitte le *salagoro* revêtu du masque et des décorations auxquels il a désormais droit. Accompagné de tous les *tamate*, il vient danser au cours d'un *kolekole*, symbole de sa re-naissance.

L'initiation s'accompagne de divers interdits et obligations. Parmi les plus significatifs, sont les interdictions de se mouvoir hors du *salagoro* et de se laver, l'obligation de préparer la nourriture et de nettoyer le lieu. L'initiation s'accompagne de quelques épreuves, surtout des brimades, mais sans

---

36. Cf. Inf. J.-Y., C.A.-70-5-2 : « *i gat tu fala suqe. wan blong nagamal blong ples, wan blong nagamal blong bus. Tu fala sem mak, ba tu fala divrent lelbit : wan i blong olgeta man, ol i save luk. Nerfala, hem i ples we olgeta, ol i no save go, ol i wokem natmat blong danis. Ples ia woman i no save go, man i no pem i no save go, i tabu tu mas...* » (Il y a deux *suqe*. L'un c'est le *suqe* qui correspond au *gamal* du village, l'autre c'est celui du *gamal* de la brousse. Ils sont pareils, mais présentent cependant quelques différences : l'un est public, à la vue de tous, l'autre c'est l'endroit où ceux qui sont initiés fabriquent les *natmat* – masques de danse – pour les danses. Là, les femmes et ceux qui n'ont pas payé n'ont pas le droit de venir. C'est rigoureusement interdit.)

37. *Tiro*.

38. Cf. Rivers, 1914 : « *It is quite clear the ideas concerning death are closely associated with the tamate societies. Not only does the word tamate mean "ghost" or "dead man" but in the ceremony of initiation there is evidence of the representation of death and return of life. Thus the beating of the novice and the destruction of his house during initiation is very suggestive of a ceremonial death, and so the wailing of his female relatives when the candidate leaves them. It was said that they mourned as if he was leaving them for ever because he might never return.* »

mutilation corporelle. Les éléments importants du rituel sont le paiement du *tamate*, la fabrication des objets rituels, qui est le fait d'un spécialiste rétribué, la transmission des emblèmes, parures et décorations associés au *tamate*, une série de repas qui ont lieu dans le *salagoro*, selon la même périodicité que les repas mortuaires et dont le repas du centième jour constitue le plus important ; il impose la consommation de viande, poule ou cochon. Les informateurs interprètent aujourd'hui cette réclusion comme « l'école de la coutume » (Inf. J.-Y.).

L'initiation peut être individuelle ou collective ; son importance et sa complexité varient selon l'ordre d'importance du *tamate* auquel on est initié. L'initiation à un *tamate* nécessite un parrainage. Tous les initiés au même *tamate* forment une sorte d'association lâche, fondée sur l'intérêt commun, une confraternité. Dans certaines occasions, ils agissent en tant que tel ; l'association est alors garante du pouvoir du *tamate* lui-même, ainsi que du respect de ses emblèmes (*soloi*). Les groupes les plus importants peuvent ériger une clairière dans la brousse ou au bord de la mer en un lieu interdit (*tano tapu*), le constituant comme lieu de réunion, comme *salagoro* du *tamate*. Les marques végétales associées au *tamate*, plantées sur les chemins d'accès, préservent le secret du lieu en indiquant l'interdit aux non-initiés. Rompre ce *tapu*, même par inadvertance, entraîne le paiement d'une amende, en monnaie ou cochon, et l'obligation de se faire initier au *tamate*, donc de rejoindre la société initiatique, sauf au cas où les membres de la société y seraient opposés.

L'interdit porte non seulement sur le lieu, mais sur l'utilisation des emblèmes du *tamate* par les non-initiés, ou la destruction, le vol et la simple utilisation des objets, plantations, fruits protégés par les *soloi* associés au *tamate*. Tous les contrevenants sont redevables d'amendes au bénéfice de l'ensemble des initiés.

Ces quelques remarques justifient de considérer que les rites du *salagoro* forment la base de petits groupements initiatiques : les sociétés *tamate*. C'est le nombre important des *tamate* qui constitue le trait le plus spectaculaire de cette institution<sup>39</sup>.

Le développement considérable des *tamate* procède d'une logique similaire à celle déjà exposée lors de notre approche de la manipulation du surnaturel. Nous avons alors noté comment se constituait l'objet *ronio* dans une relation expérimentale mesurée en terme d'efficacité. La naissance ou la disparition d'une association construite autour d'un *tamate* suit une procédure similaire. Toute espèce végétale ou animale et même certains objets particuliers peuvent servir de symbole à un *tamate*, donc de base à une association initiatique d'hommes, en fonction du jeu social. Seule l'armature de l'institution présente une certaine stabilité, celle que lui confère son insertion et ses fonctions par référence à l'organisation sociale et à la vision du monde des gens des îles Banks.

De même que la montée dans la hiérarchie du *suqe* établissait entre les individus une certaine préséance, les initiations aux *tamate* du *salagoro* confèrent certains privilèges, fonctions du groupe auquel se rattache le

---

39. Rivers, 1914 : « *One of the most extraordinary features of the tamate societies is their large number. As has been seen, even in the island of Mota alone there are over seventy societies at least, while if the branches of the main societies are included the number would probably reach a hundred.* »

*tamate*. Il faut rappeler le droit concédé à quelques *tamate* de poursuivre et battre les femmes, les enfants et les non-initiés, ou de commettre dans les contextes rituels importants diverses déprédations touchant aux cochons, aux arbres fruitiers, aux cultures... D'autres sociétés possèdent le droit exclusif à l'exécution de danses prestigieuses, de rythmes ou de sonneries. La sonnerie *meretañ* est particulièrement importante, car elle constitue « la voix des *tamate* ». Elle est d'une exécution difficile, c'est le privilège de quelques initiés. Elle doit retentir dans presque tous les contextes rituels importants et donne lieu à des paiements en monnaie et cochon<sup>40</sup>.

Les *tamate* interviennent dans l'exécution des sentences. Symbolisant les ancêtres, ils se trouvent investis d'un droit de répression au nom de la légalité coutumière. Ce seront les *tamate* qui détruiront les propriétés de celui qui aura transgressé l'ordre social, en cas d'adultère par exemple. Ils veilleront à la régularité des transactions dans les prises de grades. C'est par eux que sera évaluée la générosité requise dans les *kolekole*. Lors des transgressions de la loi coutumière, ils fixeront les amendes ou les châtiments corporels, pouvant, dans certains cas, aller jusqu'à la mise à mort par strangulation dans le *salagoro* ; ils détruiront les biens et les propriétés des contrevenants à l'ordre social. Ce privilège leur est également accordé lors des prises de grade aux niveaux les plus élevés de la hiérarchie à titre symbolique. Les *tamate* s'assurent alors de la richesse de ceux qui prétendent aux plus hauts honneurs, ainsi d'ailleurs que de leur pouvoir guerrier puisque ces derniers peuvent protéger leurs jardins et leurs cochons par de jeunes hommes armés<sup>41</sup>.

Au même titre que le *suqe*, les sociétés initiatiques du *salagoro*, le « *suqe* de la brousse », sont un schéma institutionnel où se consolident les relations du pouvoir<sup>42</sup>.

C'est à la logique de la construction du pouvoir que nous renvoie ce lien explicite que les informateurs établissent entre ces deux institutions : le *suqe* d'une part, le *salagoro* d'autre part, considérées comme étroitement dépendantes l'une de l'autre, bien qu'elles soient par ailleurs soigneusement distinguées.

Il existe d'ailleurs un lien formel entre *suqe* et *salagoro*. L'on ne peut procéder à l'acquisition de certains grades du *suqe* qu'à partir d'une initiation préalable au *salagoro*. Ainsi, atteint le grade de *natvusug*, dont nous avons vu qu'il élargit les prestations à l'ensemble des villages, l'on ne peut progresser dans la hiérarchie des grades que si l'on est déjà initié à *tamate liwoa*, considéré comme la « mère de tous les *tamate* ». Mes informateurs ajoutent d'autres connexions qui imposent l'idée de deux séries d'initiations parallèles. Pour monter dans la hiérarchie des grades du *suqe* il est nécessaire

---

40. Cf. Rivers, 1914.

41. Cf. Bradfield, 1973.

42. Cf. Codrington, 1891 : « *In the absence of any strong political organization the importance of the position of a member of the largest and most exclusive of the societies has been considerable... In accordance with the teaching of Bishop Patteson and with the authority of the great man of the island, the society of the Great Tamate had forbidden the use of the bow and arrow in private quarrels under penalty of a fine to them. On this occasion, the man who had been guilty of the offence hastened to atone for it with a pig, and all was quiet again.* »

d'acquérir conjointement les *tamate* du *salagoro*, sinon l'on ne pourrait prétendre à être « un grand homme de la bonne sorte<sup>43</sup> » (Inf. G.).

Plusieurs informateurs<sup>44</sup> indiquent par exemple que l'on ne peut procéder à une prise de grade au-delà de *naqaterep* que si l'on est initié à un ou plusieurs des rituels classés comme *tamate matawonowono*. L'initiation à *tamate viov* et *tamate qat* sont nécessaires pour l'acquisition du grade de *nemel*. Pour devenir *jonjontej* il faut « être initié à tous les rites et avoir payé tous les emblèmes, danses, décorations possibles », c'est-à-dire tous ceux qui seront proposés au candidat. Lors du grand *kolekole* sur lequel s'achève la prise de grade, le nouvel initié peut être sollicité par tous les détenteurs à un titre ou à un autre d'un rituel ou d'une décoration, d'un chant ou d'une danse, qu'il se doit alors d'acquérir par de substantiels paiements en monnaie. Il ne saurait s'y refuser sous peine d'une perte de considération et de prestige irréversible, combinée d'ailleurs à la possible destruction rituelle par les *tamate* de ses biens et propriétés puisque sa conduite ne serait pas, par là, conforme à celle que l'on est en droit d'attendre de lui. Rappelons à ce propos que dans le contexte des relations inter-insulaires, les danses et les chants font l'objet de transactions. Ils fonctionnent comme des « biens précieux », des « luxuries ».

Pour des raisons qui tiennent à la logique de l'économie politique – logique proprement économique mais aussi logique des valeurs – la construction du pouvoir selon l'optique générale que j'exposerai au chapitre VIII, impose à l'individu d'asseoir sa renommée sur une consommation qui est aussi une large redistribution de ses richesses. Pour qu'une telle ostentation n'entraîne pas une pure et simple destruction de sa richesse personnelle, il faut que les dépenses imposées par un *kolekole* soient en quelque manière un investissement à terme. Il faut donc être en position de récipiendaire ultérieur, ce qui ne peut se réaliser que par l'initiation de plus en plus poussée dans le système des grades, mais aussi dans le système des rituels du *salagoro* qui, sur le plan économique, fonctionnent selon la même logique. La construction du pouvoir impose à l'individu deux cycles concomitants d'initiation, l'un public dans le cadre de la hiérarchie des grades du *suqe*, qui constitue une reconnaissance de son statut et de sa légitimité, l'autre secret dans le cadre du *salagoro*, qui permet, par le biais d'un prestige et d'une richesse démontrée, d'en affirmer l'effectivité sur le plan du pouvoir et de l'hégémonie. Le rapport n'est pas seulement institutionnel ou formel, il est aussi interne, constitutif de l'organisation économique, sociale et politique. L'acquisition des masques du *salagoro*, comme celle des grades, est soumise à la même règle impérative : l'on doit payer, en monnaie de coquillage, tous ceux qui ont été initiés avant soi. Ce principe simple, qui d'ailleurs s'applique non seulement aux *tamate*, mais à tous les objets auxquels s'attache un certain prestige (parures, tatouages, décorations, danses) ou une efficacité reconnue (magie, médecine, divination) est le terme commun qui intègre, malgré leur diversité apparente, ces institutions dans le

---

43. Cf. Inf. A. : « *Man i no pem salagoro vet, man ia i no save go more. Man i mekem olsem, man i flash tu mas, hem i no wan big man, hem i noting no mor porom hem i no pem nasalagoro fas taem.* » (Celui qui n'est pas déjà initié au *salagoro* ne peut pas s'élever dans la hiérarchie des grades. Celui qui ferait ainsi s'afficherait comme un prétentieux ; ce ne pourrait être un grand homme car il n'a pas payé d'abord le *salagoro*.)

44. En particulier Inf. J.-Y., Inf. G., Inf. M.

champ d'une pratique sociale homogène, régie par les relations individuelles de compétition pour le pouvoir.

L'ensemble du complexe rituel que constitue le *salagoro* aurait pu se développer selon une formule parallèle à celle de la hiérarchie du *suqe*. En fait, s'il met en jeu la même fonction hiérarchique que le *suqe*, c'est, pourrait-on dire, selon une règle inverse ou complémentaire. Dans le *suqe* la hiérarchie des individus résulte de l'ordre des termes, elle est qualitative, fonction de la position dans une échelle. Dans le *salagoro*, la différenciation des individus les uns par rapport aux autres, résulte du nombre de *tamate* qu'ils ont acquis. L'effet de hiérarchie qu'elle induit procède de la quantité selon une échelle cardinale. Dans le *suqe*, le pouvoir acquis est connu de tous, dans le *salagoro*, il est occulte. L'effet de hiérarchie entre les individus se trouve déplacé du plan du statut à celui du rôle. Le développement du système des *tamate* trouve ses limites dans le système lui-même. Tous les *tamate* se rattachent à l'un des quatre groupes principaux. Ces groupes, ainsi d'ailleurs que les divers éléments de ces groupes, n'ont pas la même importance. L'ensemble des groupes *tamate* forme une organisation segmentée où l'efficacité qu'offre chaque *tamate* est approximativement fonction de son importance sociale et rituelle ; en revanche, la garantie de protection, du fait du faible nombre des initiés, tend à s'exprimer en raison inverse. Plus la société rituelle est faible démographiquement, plus elle assure une bonne protection, mais plus il lui est difficile à elle seule de garantir l'efficacité de cette protection et d'acquérir une renommée qui se traduise par un paiement élevé. C'est sans doute une des raisons qui maintient le rattachement de chaque *tamate* à l'un des quatre grands groupes, d'autant que, contrairement aux grades du *suqe*, les associations *tamate* sont localisées<sup>45</sup>.

Ajoutons deux remarques concernant l'aspect fonctionnel de cette institution. L'acquisition par voie d'initiation d'un *tamate* peut s'effectuer à n'importe quel âge, et pour certains d'entre eux – *tamate matawònowono* – même par ceux qui ne sont pas à proprement parler initiés à la hiérarchie des grades. L'initiation est volontaire, bien que soumise à la restriction d'un parrainage et à l'accord des membres ; aucun ordre n'est en principe imposé, bien que les différences, dans le prestige qui s'attache à certains *tamate*, dans l'importance du paiement requis, dans la complexité de la cérémonie d'initiation, en établissent un dans les faits. L'on ne peut procéder à une initiation nouvelle que si l'on a procédé au règlement de toutes ses dettes. Cette obligation, qui par ailleurs joue un rôle de régulateur du système monétaire en freinant une tendance permanente à l'inflation lorsque la monnaie comptabilisée dans le système de crédit-dette dépasse la monnaie effectivement en circulation, rappelle sur le plan symbolique cette obligation qui est faite de solder les dettes du mort lors de l'ouverture des rituels funéraires<sup>46</sup>.

---

45. Cf. Codrington, 1891 : « *The multitude of minor associations, generally named after birds, are however mostly local... Any one may start a new society, and gather round him his co-founders, taking any object that might strike their fancy as the ground and symbol of their associations... Three or four may be common to all the group, some few to two or more islands, the rest more or less closely localised.* »

46. Cf. Chapitre II.

Sur ce point, mes conclusions rejoignent très explicitement celles formulées tant par Codrington<sup>47</sup> que par Rivers<sup>48</sup>.

Il faut cependant souligner aussi que le *salagoro* et le *suqe* sont des voies institutionnelles par lesquelles se trouvent limités dans les faits, l'absolutisme et l'arbitraire du pouvoir des *tavusmele*.

### 3. LES FESTIVITÉS DU KOLEKOLE

Le pouvoir relatif acquis par l'individu du fait de son rang dans le *suqe* et le *salagoro* ne devient légitime qu'à travers la démonstration publique de la permanence de son prestige et de sa richesse, qui sont les expressions de son *mana*. De généreuses distributions périodiques de nourriture et de monnaie font ainsi coïncider rang et pouvoir, qui sont, ne l'oublions pas, les attributs de la puissance des ancêtres.

Chaque prise de grade ou initiation importante dans le *salagoro* trouve son aboutissement normal dans l'exécution d'un grand *kolekole*. Tout cet appareil cérémoniel de la vie sociale est lié à la procédure du *kolekole*. Celle-ci consiste pour l'essentiel en une large distribution publique des principales richesses accumulées dont l'ostentation se trouve être une mesure du prestige personnel de l'individu.

Le *kolekole* ne se limite pas à concrétiser l'acquisition d'un rang social plus ou moins élevé. Le mariage, la naissance du premier enfant, la construction d'une maison, un nouveau défrichement, une expédition maritime, l'acquisition d'une parure cérémonielle, en un mot toute manifestation importante, toute réussite, qui contribuent à élever le rang social d'un individu ou à accroître sa renommée font l'objet de *kolekole*. En traduisant l'effectivité de tout changement de statut, de tout projet d'importance, le *kolekole* s'avère être aussi l'indispensable garantie pour la réussite d'une entreprise, y compris la guerre.

Les objets rituels et symboliques qui donnent lieu à des *kolekole* sont acquis, à l'instar des grades, par des transactions « économiques » entre partenaires selon la même règle qui veut que l'on ne puisse acquérir objets et rituels que de celui qui en dispose légitimement, que l'on paye qui a payé avant soi.

Le terme *kolekole* peut être compris à partir du terme *kole* qui signifie « donner une fête en l'honneur d'une chose ou d'une circonstance

---

47. Cf. Codrington, 1891 : « *The very great part played in the native life of the Banks' Islands by the secret societies hereafter to be described... has always obscured the appearance of such power as a chief would be expected to exercise. Any man whose influence was conspicuous was certainly high in these societies... When Mala many years ago forbade the use of bows, it was taken to be done by the power he had in all the societies in Vanua Lava and Mota.* »

48. Cf. Rivers, 1914 : « *From one point of view, then, the suqe and tamate societies and other associated institutions form a complex organization by means of which wealth is acquired, and since it is only the rich or those with rich friends who can advance far in these bodies, the organization is a means for the perpetuation and even the accentuation of difference of social rank in so far as this rank is dependent on the possession of wealth. The point which is quite clear is that... social rank and importance are so closely connected with the suqe that if a true chief were not a member of the suqe and tamate societies or only of low rank, he would possess little authority or importance in comparison with one standing high in these organizations.* »

particulières »<sup>49</sup>. On peut aussi le dériver de *ko* (première personne du singulier) et *le* (donner/prendre), c'est-à-dire : « donner à son profit ».

Les *kolekole* sont des manifestations collectives organisées au bénéfice d'une personne particulière, homme ou femme<sup>50</sup>.

Les éléments principaux d'un *kolekole* sont les chants, les danses, la mise à mort des cochons, la préparation du *qaraniis*, la distribution de nourriture et le paiement en monnaie des participants<sup>51</sup>.

Durant la préparation d'un *kolekole* d'importance, on devra observer divers interdits portant notamment sur certaines activités productives et sur les rapports sexuels. La cérémonie sera suivie par la mise *tapu* du village, ce qui implique l'interdiction de se déplacer, de sortir de l'enceinte du village, de faire du bruit, de se procurer ou de préparer de nouvelles nourritures. Celui qui donne le *kolekole* peut en réhausser l'importance en laissant les *tamate* mettre à sac symboliquement une partie de ses biens et de ses cultures, et/ou en s'imposant une période plus ou moins longue de réclusion.

Les *kolekole* ainsi présentés sont pour une part imposés par la loi coutumière, en ce sens qu'ils accompagnent impérativement certaines manifestations importantes de l'existence sociale de l'individu, en partie volontaires puisque l'on peut accomplir cette cérémonie pour la seule raison de l'avoir faite, et lui donner plus ou moins d'ampleur selon le bénéfice que l'on en attend pour sa propre renommée.

Chacun participe peu ou prou à la fête, mais dans un *kolekole* important on ne peut intervenir dans les divers aspects du cérémonial qu'en raison de son rang, compte tenu du niveau atteint dans la hiérarchie des grades et dans les initiations du *salagoro*<sup>52</sup>.

On peut donner un *kolekole* à son profit ou au bénéfice d'une tierce personne, généralement un parent ou un « client » dont on veut rehausser le statut tout en maintenant son propre prestige. C'est aussi la procédure selon laquelle un homme répercute son rang social sur son ou ses épouses en leur faisant acquérir tatouages, bracelets, colliers, décorations corporelles, qui en font des *tavine motar*. Ce faisant, il contribue à les enrichir en monnaie et pourra solliciter leur aide lors de futures prises de grade.

La réussite d'un *kolekole* tient à la multitude et à l'importance des participants, à l'ampleur donnée à la cérémonie que traduisent le nombre et la magnificence des danses et des chants, mais surtout à la générosité et à l'ostentation mises dans les distributions de monnaie, le nombre des cochons tués ou donnés, l'abondance de la nourriture consommée<sup>53</sup>.

Tous ces éléments dont l'ordonnance forme le *kolekole* sont laissés à l'appréciation de celui qui en dirige l'exécution. Les danseurs et les

---

49. Codrington et Palmer, 1896.

50. Cf. Codrington, 1891 : « A *kolekole* is a feast with dancing and singing made in connexion with a certain object, and giving a certain rank marked by its appropriate ornament... When one has reached the highest place in the suqe, he can still advance in the world by *kolekole*. »

51. Pour une description plus détaillée, on se reportera à Rivers, 1914.

52. Cf. Rivers, 1914 : « *Kolekole* which are not merely rites of the Sukwe or Tamate societies are participated in by the whole population, male and female, young and old, initiated and uninitiated... Probably there are always certain features of the ceremonial which can only be performed by those who belong to one or other of these organizations. »

53. Cf. Codrington, 1891 : « It was a great thing for a man to have a large assemblage at his feast, and a great satisfaction to his enemy to prevent it ; each would therefore use charms to further his purpose. »



spécialistes qui composent les chants reçoivent en contrepartie un don de monnaie et une part des cochons tués. La connaissance de ces danses, le droit d'y participer ainsi que les emblèmes, masques et décorations, sont acquis par voie d'initiation au *tamate* du *salagoro*. Le prestige qui s'attache à chacune d'elles, leur valeur sociale et le « prix à payer » diffèrent selon les cas.

L'acquisition d'un objet nouveau ou rare sera elle-même un excellent prétexte pour motiver un *kolekole*<sup>54</sup>.

C'est à l'occasion de ces festivités cérémonielles, véritables « *competitive feasts* », selon l'excellente expression de Oliver<sup>55</sup>, que l'individu manifeste sur le plan du pouvoir le caractère légitime du statut qu'il s'est acquis, puisqu'il démontre ainsi son aptitude à accumuler et à redistribuer, pour le seul renom de l'avoir fait, une quantité toujours plus importante de biens et de richesses<sup>56</sup>.

Le *kolekole*, forme codifiée de la compétition sociale, a un caractère de « potlatch »<sup>57</sup>. En rehaussant le prestige et la renommée de celui qui l'organise, il permet la démonstration et la mesure du pouvoir relatif de chacun<sup>58</sup>.

Aussi convient-il dans la pratique des *kolekole* de faire preuve du maximum de générosité sans toutefois outrepasser les prérogatives que confèrent le rang dans la hiérarchie sociale et la réalité du pouvoir que l'on détient sur autrui. Il faut s'assurer l'assistance économique et l'engagement social du groupe auquel on appartient et se prémunir par des magies appropriées du pouvoir de ses rivaux<sup>59</sup>.

Le *kolekole* renvoie à la même économie politique que les prises de grade du *suge* et les initiations du *salagoro*<sup>60</sup>.

Plus le *kolekole* se veut prestigieux, plus doivent être importants la richesse, le *mana* et le pouvoir d'attraction de celui qui l'exécute.

---

54. Cf. Codrington, 1891 : « *If a man had a wonderful or rare thing in his possession, brought from foreign parts perhaps, as a white cockatoo from the Salomon Islands, he might kole this ; or more probably he would take advantage of another man's feast, and dance about exhibiting it.* »

55. Oliver, 1955.

56. Cf. Rivers, 1914 : « *The greater the number of things a man has been able to kole, the greater is his prestige and the higher his general position in society... It would seem that a man might kole with no other notion than that of acquiring the reputation of having done so.* »

57. Codere, 1966.

58. Cf. Rivers, 1914 : « *Further, as has just been seen, a man can rise in social estimation merely by his lavishness in the carrying out in kolekole performances.*

« *There is much competition between different people in carrying out the kolekole ceremonial. Each man will try to out do the performance of his neighbours... and every one will try to excel his neighbour in the splendour of the dance, the number of the slaughtered pigs and the liberality of payment.* »

59. Cf. Codrington, 1891 : « *A counteracting charm from the adversary would make men feel disinclined to go.* »

60. Cf. § L'économie politique des prises de grade.

### III - LA HIÉRARCHIE DES GRADES DU *SUQE*

J'examinerai en détail dans ce paragraphe les aspects rituels et cérémoniels de la hiérarchie des grades puisque le *suke* constitue le modèle institutionnel type des idées de rang et de hiérarchie dans ces sociétés.

#### I. LE SCHÉMA CÉRÉMONIEL

La prise de grade, comme rituel public, s'ordonne autour d'un schéma cérémoniel relativement constant et que l'on peut dire identique, dans ses grandes lignes, pour tous les grades. Le partage symbolique d'un repas rituel au foyer approprié du *gamal*, qui a lieu en secret et la nuit, réunissant le postulant et les membres déjà initiés de son propre groupe ou ceux à qui « l'on achète le feu », la distribution publique de monnaie du lendemain, l'ouverture du *qaranis*, le repas et les danses, en constituent les moments essentiels<sup>61</sup>.

L'examen détaillé montre malgré tout une certaine variabilité qui procède plus de l'ostentation attendue dans l'exécution – d'autant plus évidente que le grade est plus élevé – que de la requête d'une stricte ordonnance. La prise de grade proprement dite se voit compliquée par l'adjonction d'éléments annexes que chacun est libre d'introduire pour en rehausser l'éclat et accroître le prestige qui en résulte. L'accomplissement d'une prise de grade est toujours d'une certaine façon un événement singulier. Une prise de grade est aussi une sorte de défi lancé à ceux-là même à qui l'on « achète » le grade.

Voyons maintenant le schéma cérémoniel type qui me servira de référence pour décrire par la suite chaque grade de la hiérarchie. Le déroulement dans le temps fournira l'ordre des séquences.

#### *Première séquence : la démarche prospective du wusulie.*

Avant de décider d'une prise de grade et de l'annoncer publiquement, il convient de réunir la monnaie nécessaire aux paiements, les cochons qui seront tués ou distribués, la nourriture qui sera consommée par tous ceux, hommes et femmes, qui seront conviés à y assister. Le problème n'est pas tant de stocker ces richesses, ce qui dans bien des cas serait mal commode voire impossible chez ces cultivateurs de tubercules, que d'être assuré de pouvoir en disposer le jour même de la cérémonie. Il faut parfois, en particulier pour les grades les plus élevés, plusieurs années pour que soient assurés ces préliminaires économiques. Un parrainage préalable est alors requis. Sur le plan cérémoniel ce n'est pas le futur initié qui aura la responsabilité sociale et morale des paiements et des distributions mais celui qui aura accepté de servir d'introduit, de parrain. En pratique ce parrainage n'est requis que jusqu'au grade de *mele*. Au-delà, le candidat négocie directement avec celui à qui il paye le grade. Le parrain doit être un

---

61. Cf. Rivers, 1914 : « *The ceremony of initiation is of the same kind for all ranks in the sukwe ; in all cases there is the eating by the mwele tree and the distribution of money. The difference is in the amount of money and the details of its distribution.* »

homme déjà titulaire du grade ; c'est généralement, mais pas nécessairement, un parent de la génération supérieure, un oncle maternel ou un père. Sur ce point, Codrington<sup>62</sup>, repris par Rivers<sup>63</sup>, affirme que le frère de la mère (*marau*) est un parrain de droit. Ce fait, qui ne me fut pas confirmé lors de l'enquête, suggérerait une interprétation formelle du *suqe* comme échange compétitif entre maternels et paternels. Il n'est pas tout à fait improbable que telle fut la représentation idéologique que les gens des Banks donnaient de leur institution. Vus sous cet angle, les échanges de la hiérarchie des grades formeraient le moyen terme entre les échanges à l'occasion du mariage et ceux qui, au cours des funérailles, en sont la contrepartie symbolique<sup>64</sup>. Analysant la hiérarchie des grades du *maki* de l'île de Vao, au nord de Malekula, Layard<sup>65</sup> propose une interprétation qui pourrait aller dans le même sens puisqu'il fait de la hiérarchie des grades la représentation symbolique de l'existence, et des cérémonies de prise de grade la paraphrase des rites mortuaires.

L'accord entre le candidat et son parrain se négocie plusieurs mois avant la prise de grade. Le prétendant le rend public par le don d'un cochon à son futur introducteur. Celui-ci (*vamotmatelea*) ayant entrepris de faire « avancer son rang » (*vamot*) son solliciteur, donnera bien souvent une fête, un repas en son honneur (*ganagana*).

L'accord public d'une prise de grade est connu sous la dénomination de *wusulie*. Sous l'angle rituel on peut en donner la description suivante :

« La place de danse devant le gamal est décorée de fleurs de *pandanus mâle*. Le candidat à l'initiation apporte un cochon qu'il attache à un pieu planté près de la porte frontale. Pendant que retentissent les sonneries de conques qui annoncent à tous le don du cochon, l'initié donne à son parrain le bout de la corde qui est attachée à la patte du cochon. Il frappe le cochon sur la croupe pendant qu'un homme annonce : « Un tel a frappé le cochon pour tel grade ». Ce *wusulie* est suivi d'une petite fête donnée par le parrain où, entre autres, il fera exécuter une danse particulière pour l'occasion, symbole du *wusulie*. Ceux qui sont présents, y compris le postulant, remettent au parrain un petit présent de monnaie (Description adaptée de plusieurs sources). »

Ce *wusulie* marque l'accord du parrain à s'engager dans le *suqe* pour le plus grand bénéfice du candidat qu'il patronne ; il constitue le premier pas vers le consentement de tous ceux qui sont concernés par la future prise de grade, condition requise pour sa bonne exécution.

### *Deuxième séquence : l'annonce du jour de la prise de grade.*

Après le *wusulie*, le postulant s'emploiera à réunir les paniers de monnaie qui lui seront nécessaires. Ses parents, ses amis, ses débiteurs l'aideront à réunir cette monnaie par des dons (*matagae*). Le candidat s'acquittera par un paiement aussi généreux que possible du parrainage et de ce qui sera fait pour lui. La dépense principale, les prestations publiques, reposeront cependant sur le parrain lui-même. L'idéologie veut que celui-ci soit le

---

62. Cf. Codrington, 1891.

63. Cf. Rivers, 1914.

64. Cf. Chapitre II.

65. Cf. Layard, 1942.

perdant de l'affaire, ce qui est loin d'être exact du fait même du système de crédit et de la comptabilité méticuleuse que l'on tient des dons et contre-dons<sup>66</sup>.

Lorsque le futur initié sait que tout est prêt, il prévient son parrain et l'on fixe le jour pour la prise de grade. Il convient maintenant de le faire savoir à tous ceux qui sont concernés, d'en faire l'annonce par une visite accompagnée d'un présent de monnaie (*nasiqet metoqal*). Cette façon de procéder garantit le consensus des tenants du grade. Sans le consentement des hauts gradés la prise de grade ne saurait avoir lieu. L'accès à la hiérarchie du *suqe* et notamment l'acquisition des grades les plus élevés est soumis à leur bon vouloir<sup>67</sup>. C'est d'ailleurs eux qui s'emploieront à temporiser les querelles et les conflits pour que « tout le monde puisse se réunir sans danger en un même lieu » (Inf. J.-Y.).

Dès lors que l'on fait l'annonce d'une prise de grade, que l'on s'assure du concours des hommes,<sup>68</sup> il ne faut pas omettre de se concilier aussi les faveurs des esprits, garantie essentielle pour une bonne réussite de l'entreprise.

« *La chance et la réussite dans l'acquisition de la richesse qui permet les prises de grade est due au naman (mana). Pour le provoquer on doit tuer un cochon ou une poule et enterrer de la monnaie dans la brousse, sous une pierre, dans un napno noroñ (tano roño). On appelle ce rite nesem wuj, c'est-à-dire tuer la monnaie* (Inf. J.-Y., Gnerenigmen, Motlav). »

A ce rituel qui affirme le caractère définitivement public du *suqe* fait pendant la garantie de paix pendant les prises de grade, négociée par les *tavusmele*. Elle constitue en un sens la justification du contrôle qui leur est concédé sur le fonctionnement du système des grades. Par cette responsabilité vis-à-vis de la collectivité et les obligations afférentes d'hospitalité dans les *gamal*, la hiérarchie des grades, dans ses fonctions d'intégration sociale, constitue bien le *sala tamata*, le « chemin de la paix » que l'idéologie dominante se plaît à opposer à la guerre, au meurtre, à la sorcellerie.

### *Troisième séquence : préparation de l'initié et du champ cérémoniel.*

La prise de grade se déroule sur le *sara*, la place de danse du village, devant le *gamal*. Il faut préparer et décorer ce *sara* tout comme on le fera pour les participants eux-mêmes. On désherbe et on balaie la place de danse ; elle est ornée (*sagilo*) de fleurs, de plantes symboliques, de statues (*nakavira*) et de bois coupés, dressés et décorés (*palako*), en relation avec la cérémonie qui va s'y dérouler. La place de danse retrouve désormais son caractère de

66. Cf. Rivers, 1914 : « *It was said that the introducer usually lost money.* »

67. Cf. Codrington, 1891 : « *He is of a rank which very few have attained, and without his consent, to be obtained by substantial payment, no one can advance at all.* »

68. Cf. Inf. F. Lotawan, Mota : « *L'annonce d'une prise de grade est faite pour prévenir tout le monde qu'elle aura lieu prochainement. Il faut en effet donner à chacun le temps de s'y préparer : il faut que tous aient le temps de s'y rendre. C'est l'introducteur et les hauts suqe du village qui en décident. Ils envoient un messager dans tous les villages de l'île avec un présent de monnaie et une feuille de neñel (Cycas sp.) qui fixe la date. Plus récemment on envoyait un homme au sommet de la montagne avec un fusil. Le coup de fusil annonçait que prochainement aurait lieu une prise de grade. Cette annonce de la prise de grade, c'est nasiqet metoqal.* »

*tano roño* et sera soumise en temps voulu à des interdits (*tapu*) qui rappelleront le caractère sacré et initiatique qui s'attache malgré tout à la hiérarchie des grades au-delà de ses aspects séculiers et publics. En outre toute prise de grade implique la participation des morts-ancêtres sous le masque des danseurs *tamate*.

Durant cette préparation le futur initié restera enfermé dans sa maison ou dans le *salagoro*. Il est soumis au jeûne et à un interdit sexuel strict qui exclut tout contact avec le monde des femmes. Cette pratique fut abandonnée dès la fin du siècle dernier. Sa signification explicite, telle du moins que l'indiquent les informateurs, est de mettre en valeur le « chemin du rang » (Inf. : G.), la transformation majeure que subit un homme dès lors qu'il procède à une prise de grade, change de rang et par là remodèle les rapports de hiérarchie au sein du groupe.

Ceux qui ont charge de décorer la place de danse et le *gamal*, ainsi que les exécutants, musiciens, sonneurs de conque, sculpteurs, reçoivent un don en monnaie, parfois même un cochon, pour leurs différents services. Pour les prises de grade les plus prestigieuses cette préparation est précédée d'une période durant laquelle les divers spécialistes sont réunis dans le *salagoro* pour confectionner les couvre-chefs (*tamate*), les statues (*nakavika*), les bois peints (*palako*), tous les attributs et décorations nécessaires à la prise de grade. Ce faisant ils resteront enfermés dans le *salagoro* à la charge du futur initié, de son parrain, de ses parents et amis. Les parures et peintures corporelles sont aussi exécutées par un spécialiste rétribué.

#### *Quatrième séquence : la préparation de la nourriture.*

Deux jours avant la prise de grade, les hommes et les femmes du village se rendent, qui dans la brousse, qui dans les jardins, pour réunir le bois mort (*woros lito*) et récolter les nourritures qui seront consommées pendant la fête. Cette activité est le signe évident pour tous que la prise de grade est imminente. Le lendemain ceux qui ont contribué à cette préparation recevront un petit présent de monnaie, à moins que leur relation de parenté, leur amitié ou une dette antérieure ne dispense l'initié de ces paiements en retour.

La veille on regroupe les ignames, les taros, les *nai* (*Canarium* sp.) ainsi que le bois de chauffage et les feuilles que l'on utilise pour confectionner les *lap lap* et couvrir le *qaraniis*. Ces tas de vivres seront ensuite répartis entre les divers foyers du *gamal* et les foyers domestiques pour y être cuits. Il existe aussi dans la plupart des villages une « cuisine » collective où les femmes du village se regroupent et coopèrent à la préparation et à la cuisson des *lap lap* pour les fêtes. Les hommes auront aussi ramené des jardins les pieds de *gea* qui seront gardés dans le *gamal*. La journée se passe à confectionner les *lap lap* ; en fin d'après-midi on allumera les feux, et lorsque les pierres seront suffisamment chaudes on déposera dessus les diverses nourritures et le tout sera recouvert de feuilles, de nattes et de terre, après que l'on aura versé de l'eau sur les pierres brûlantes : c'est le *qaraniis*. La cuisson sera poursuivie tout au long de la nuit, et ce n'est que le lendemain dans la matinée que l'on ouvrira les foyers et que l'on procédera au partage de la nourriture. Commence alors une très large distribution qui inclut bien des personnes qui ne sont pas présentes.

Pendant que tous s'affairent à préparer le *qaraniis*, ceux de qui le prétendant va acquérir son nouveau grade se réunissent dans le *gamal* et y préparent un *lap lap* ou un *nalot* particulier, qui sera cuit au foyer du nouveau grade.

Ces préparatifs achevés, les femmes et les non-initiés devront quitter la place de danse et même, dit-on, le village. Il devient également interdit de rire, de crier, de faire du bruit. La rigueur de ces interdits est fonction de l'importance du grade. Ils sont stipulés par l'apport d'une palme de *nemel* (*Cycas sp.*), qui masque de l'intérieur la porte du *gamal*. Aucune femme ne saurait avoir la connaissance de ce qui se passe dans le *gamal*, affirmation qui bien entendu est dans une large mesure une fiction.

#### *Cinquième séquence : l'initié « mange le feu ».*

Plus tard dans la nuit, quand les feux seront assoupis, les *tamate* du groupe *meretan* se réuniront non loin du *gamal* et exécuteront une sonnerie particulière, nommée également *meretan*<sup>69</sup>, qui est censée être la voix des « morts-ancêtres » (*tamate*). C'est l'annonce que « le feu interdit va être mangé » (*gangan av tapug*). Il est alors interdit, non seulement de faire du bruit, mais de se déplacer, tout au moins pour les grades les plus importants.

Le candidat à la prise de grade se trouve dans le *gamal*, au foyer correspondant au grade dont il est titulaire. Les initiateurs, généralement quatre, tous titulaires du grade, se placent en face du candidat, de l'autre côté du bambou qui matérialise la limite dans le *gamal* de l'espace dévolu à chaque grade. À côté de l'initié se trouve son parrain.

L'initié aura amené avec lui un panier contenant de la monnaie. Il tend à son parrain une petite cordelette de monnaie que celui-ci pose devant l'un des titulaires du grade en disant : « Laisse N... manger le feu pour toi ». Ce dernier dépose alors à côté de la monnaie présentée une autre cordelette de valeur inférieure. Le parrain prend ces deux cordelettes et les enferme dans un panier. Cet échange se répète avec chacun des présents ; c'est « remplir la guirlande » (*soso makomako*). Lorsque toute la monnaie a été ainsi déposée dans le panier, les titulaires du grade la recouvrent d'une garniture faite soit de feuilles de bambou, pour les grades les plus bas, soit de feuilles de cycas, pour les grades plus élevés. Alors quelqu'un choisi pour sa grande éloquence et son prestige s'adresse à l'initié, lui rappelle ses devoirs en tant que membre du *gamal* et l'exhorte à se bien conduire et à se montrer digne de son nouveau statut<sup>70</sup>.

Le *lap lap* spécialement préparé pour cette cérémonie est apporté à l'initié. Il est partagé en autant de morceaux qu'il y a d'hommes réunis. Chacun en prend une part et la porte à sa bouche. Le parrain prononce alors une formule chantée dont la signification est : « *Je te donne la nourriture qui vient de mon feu* ». Chacun mange sa part. D'autres informateurs font le récit d'une pratique un peu différente : avant d'être consommée, la nourriture est élevée devant la bouche quatre fois pendant que l'on répète la formule. À Mota, on décrit ainsi la procédure rituelle :

« *Quatre hommes tenant du grade font face au candidat. L'un d'entre eux*

69. Pour une description détaillée de l'exécution du *meretan*, cf. Rivers, 1914.

70. Cf. Codrington, 1891 : « *Someone who is chosen for his fluency of speech discourses to him, tells him that it is his duty to work for his oven and not to complain if his duties are hard.* »

pose sur le lap lap une cordelette de monnaie et une feuille de mêle. Le candidat y dépose une somme double. Le parrain range la monnaie dans un panier. Chacun des quatre hommes en fait autant. L'un d'entre eux partage alors le lap lap. Chacun se saisit d'un morceau ; le parrain chante alors : « wul wul vara wo paseligei »<sup>71</sup>. Ce chant est répété quatre fois. Les trois premières fois chacun porte le morceau à sa bouche et le fait passer par-dessus son épaule. La quatrième fois il le mange (réunion de groupe, Lotawan Mota, - BM. 71-2-2). »

Le parrain distribue ensuite la monnaie qui se trouve dans le panier. L'on porte la feuille de cycas qui masquait l'entrée hors du *gamal* ; elle sera plantée devant la porte, ce qui marque la fin des interdits. Les femmes et les non-initiés pourront revenir au village.

#### *Sixième séquence : le paiement du grade.*

Puisqu'il a partagé la nourriture cérémonielle cuite au nouveau foyer du *gamal*, le postulant est désormais un nouveau membre de cette division. Il lui reste maintenant à rendre public son nouveau statut ; il doit « payer le *suqe* », « acheter le feu » (*wol tapug*, litt. : « rembourser le feu »). Cette cérémonie a lieu le lendemain matin<sup>72</sup>.

Le paiement s'effectue à l'extérieur du *gamal*, sur la place de danse. L'initié va chercher les paniers contenant sa monnaie. Ceux qui sont en dette avec lui apporteront la monnaie qu'ils lui doivent, augmentée de l'intérêt. Aux cordelettes de monnaie s'attache une marque symbolique qui rappelle la raison de la dette. Il recevra aussi pour l'occasion des dons et des prêts de ses parents et amis. L'on s'attend ici à une marque de générosité de la part des sœurs du père (*tita mas*), surtout si l'initié est déjà *nevep wujau*, s'il a tué le cochon pour les sœurs du père, puisqu'elles doivent en échange contribuer à accroître sa renommée et son prestige. Sa femme, s'il est marié, sera la dernière à apporter sa contribution. C'est toute cette monnaie, le *mategae*, qui va être maintenant distribuée. Préalablement elle doit être lavée dans l'eau de mer, enfilée sur des fibres (*Hibiscus tiliaceus*) et soigneusement mesurée, à l'aide de deux bâtons plantés dans le sol. La distribution s'effectue par l'intermédiaire du parrain. L'initié prend la longueur requise et passe le bout de la cordelette à son parrain. Chacun des récipiendaires vient à tour de rôle, présente une cordelette de monnaie, la pose devant le parrain qui, lui, ajoute une cordelette du double de la valeur ; ils s'en retournent ayant ainsi « reçu le prix du grade ». Cet échange est accompagné de sonneries de conque et chaque transaction est annoncée publiquement.

#### *Septième séquence : la distribution de nourriture.*

Dès la fin de la distribution de monnaie on procède à l'ouverture des foyers. Chacun recevra sa part de nourriture. Celle cuite dans le *gamal*,

71. Littéralement : « nourriture préparée est élevée pour joindre le groupe. »

72. D'après les informateurs de Codrington, il s'agirait là d'une innovation. Anciennement le *wol tapug* avait lieu dix jours après le *gana tapug*. Cf. Codrington, 1891 : « The *gana tapug*, the ceremonial eating, is thus finished in the night ; next morning, nowadays, comes the *wol tapug*, the buying of the *suqe* ; in former days an interval of ten days came in. »

réservée aux hommes titulaires du grade ou d'un rang supérieur, est distinguée soigneusement de celle cuite dans les foyers domestiques ou au foyer collectif du village. Lors des initiations au *suqe* on n'utilisera dans le *gamal* que les foyers de ceux qui reçoivent le prix du grade. Codrington signale à ce propos que lors de la distribution de monnaie l'initié touche avec la cordelette de monnaie un exemplaire des diverses nourritures qu'il a réunies pour la fête et qui seront ensuite distribuées.

Lors des prises de grade d'une certaine importance, une part de la nourriture est envoyée à ceux qui, tenant du titre, ne sont pas présents à la cérémonie. On ajoute même que ce don de nourriture s'accompagne d'un don en monnaie – vraisemblablement le « prix du grade » (Inf. J.-Y.).

C'est à ce moment que l'initié, ou son parrain, tuera éventuellement, selon la procédure cérémonielle habituelle dans le nord du Vanuatu, un ou plusieurs cochons. Il me faut noter à ce propos que, contrairement aux pratiques des îles situées plus au sud, la tuerie de cochon n'est pas un élément fixe et nécessaire du rituel. D'ailleurs aux îles Banks les cochons ne sont souvent tués que symboliquement ; ils sont en fait transférés. La tuerie de cochon participe plus de l'ostentation que du rituel proprement dit. Les informateurs sont cependant unanimes pour affirmer que la viande de cochon est une part essentielle et nécessaire de la nourriture cuite dans le *gamal*. Le cochon est tué à l'aide d'un arc et d'une flèche.

Toute la nourriture cuite dans le *gamal* devra être consommée lors de la fête de prise de grade. Aucune part ne saurait être donnée aux animaux ou aux non-initiés. Les festivités se prolongent tant qu'il y a encore de la nourriture à consommer.

#### *Huitième séquence : la réclusion de l'initié.*

L'initié doit rester enfermé dans le *gamal* et ne manger que la nourriture préparée au nouveau foyer, et ce pendant une durée variable qui dépend de l'importance du grade. Cette obligation était déjà tombée plus ou moins en désuétude à la fin du siècle dernier. Les informateurs d'aujourd'hui n'apportent aucune précision sur les conditions de cette réclusion, si ce n'est qu'elle s'accompagne d'interdits concernant le corps et qu'elle est suivie d'un bain cérémoniel au bord de mer qui constitue une levée des interdits. L'endroit où aura lieu le bain restera *tapu* aussi longtemps que ce *tapu* ne sera pas « racheté » à l'initié lui-même (Inf. G.).

#### *Neuvième séquence : kolekole et rites annexes.*

Les prises de grade sont aussi l'occasion d'importants *kolekole*. Partager le cérémonial qui tient de la prise de grade de celui qui relève du *kolekole* peut sembler dans bien des cas quelque peu artificiel ou formel, sauf à prendre en considération l'analyse proposée précédemment qui fait du *suqe*, du *salagoro* et du *kolekole* les trois éléments interdépendants d'un même système institutionnel. La culture des Banks à l'époque pré-européenne avait pris soin d'ailleurs de distinguer par une coupure temporelle les différentes séquences cérémonielles qui s'enchaînent à l'occasion d'une prise de grade, ce que



démontre a contrario l'évolution du débat entre les « tenants de la coutume » et les zéloteurs du prosélytisme religieux<sup>73</sup>.

Il existe une évidente interconnexion des trois institutions à l'occasion d'une prise de grade importante. Le grade étant payé, les attributs du grade, statue, couvre-chef, insigne, mémorial et autres constructions symboliques doivent être acquis selon la procédure du *kolekole*. S'il suit la prise de grade proprement dite il peut aussi en être disjoint. Les *suqe* et les *kolekole* s'accompagnent toujours de danses exécutées par les *tamate* du *salagoro*, qui reçoivent monnaie, nourriture, cochon.

Dans son travail sur l'Eglise anglicane, Fox, citant Palmer, nous rapporte une description d'un *kolekole* à Veverau, en 1882, qui est manifestement consécutif à une prise de grade :

*« Un kolekole devait se tenir à Veverau. Je m'y rendis pour voir l'événement. On entendait le sawai (tambour dressé que l'on frappe avec les poings) qui accompagnait un chant interprété par plusieurs hommes debout entourant le tambour. A un moment donné de l'exécution du chant, les femmes et les jeunes filles du village, se tenant par le cou, se mirent à danser et formèrent cercle autour des hommes. On vit alors se précipiter un individu à l'apparence sauvage portant un fabuleux chapeau, décoré de fleurs et de feuilles, qui se mit à tourbillonner autour du cercle des danseurs. L'homme qui faisait le kole se mit alors à danser du pas d'un cheval qui caracole et offrit un présent de monnaie. Du plat de la main, on frappa alors les cochons qui furent échangés. Les deux protagonistes faisaient part d'une grande ostentation. L'un d'entre eux était gras, lourd et maladroit ; tous ses amis se moquaient de lui ; il dut abattre un cochon d'une flèche. Ensuite eut lieu le paiement des monnaies requises pour acheter quatre distinctions : 1 - le ul toa, plumes de poule teintes en vermillon portées autour des chevilles et du cou ; 2 - le wona, un monument durable en pierres, commémoratif de la grandeur de quelqu'un ; 3 - le privilège d'ériger comme tabou, une palme de sagoutier ; 4 - le même privilège mais avec comme marque une espèce particulière d'hibiscus. Deux hommes sonnèrent de la conque et des danses très belles et très vivantes débutèrent. Chacun se présenta sous ses plus brillants atours, étoffes écarlates, fleurs et feuilles bigarrées. La danse suivante fut le mago matemate. A un signal donné, chacun s'étendit sur le dos et resta étendu sans aucun mouvement. Un homme s'avança alors en chantant, porteur d'une feuille avec laquelle il toucha chacun d'eux. Ceux qui furent touchés lorsque le chant prit fin revécurent. Le kolekole se termina sur des battements de tambour et des chants<sup>74</sup>. »*

C'est dans cette liberté qui est donnée à l'individu et au groupe qui le supporte de jouer de l'ordonnancement d'une prise de grade afin d'en recueillir le plus de prestige possible, que se matérialise l'affrontement, cette fois pacifique, qu'implique la hiérarchie des grades du *suqe*.

---

73. Cf. Wilson, 1932 : « Bishop Selwyn had tried to regulate it by restricting the performance of its rites to three days at a time. I tried my best to persuade the men to carry out suqe rites without the sacrificing, and to get it all done in the one day instead of spending perhaps a hundred in solemn preparations. We had large gatherings in different islands to consider this "one-day plan". »

74. Cf. Fox, 1958.

## 2. LES RITUELS DE PRISE DE GRADE

Nous avons examiné précédemment la hiérarchie des grades en tant qu'institution, j'en ai précisé le schéma cérémoniel et l'importance sociologique. Je voudrais maintenant apporter plus de détails sur chaque grade de la hiérarchie, pour autant que j'aie pu en obtenir. En effet, le *suqe* n'étant plus actuellement en vigueur, sa place dans l'organisation sociale étant aujourd'hui occupée par un système complexe de titres ecclésiastiques, de rôles électifs, administratifs, économiques, voire « coutumiers », je ne puis, privé des possibilités d'une observation directe, que faire état d'une reconstruction à partir de sources parfois contradictoires ou aléatoires<sup>75</sup>.

Je prendrai comme exemple de référence le *suqe* de Motlav, d'ailleurs peu différent de celui de Mota, et plus précisément celui de Gnerenigmen.

### *Le grade de nepjig.*

Sans importance sur le plan politique, ce « petit feu » ne concerne à proprement parler que les membres de la famille élémentaire. C'est avant tout un rite à valeur symbolique qui donne le droit de pénétrer dans le *gamal*. Il marque la séparation hiérarchique entre les hommes et les femmes.

Aucun emblème, aucune décoration, aucune parure ne sont attachés à la possession de ce grade. Bien souvent il ne comporte aucun foyer correspondant dans la maison des hommes, le *gamal*. Il est, au sein de la famille, l'expression du transfert de l'enfant mâle du monde des femmes au monde des hommes<sup>76</sup>.

Cette première initiation qui peut prendre effet à n'importe quel âge, « même lorsque l'enfant ne marche pas pourvu qu'il soit sevré » (Inf. J.-Y.), marque la naissance sociale de l'enfant mâle. Elle trouve un écho au niveau des représentations religieuses puisque, sans cette initiation, si l'enfant mourait, il ne pourrait rejoindre le *panoi* (monde des morts).

Cette prise de grade s'effectue selon un cérémonial extrêmement simplifié. Le père de l'enfant annonce à la famille, c'est-à-dire aux *sogoi* de l'enfant, que son fils est prêt à « manger *nepjig* ». Un *lap lap* est préparé la veille dans la maison. Une sonnerie de conque annonce le lendemain la prise de grade. Le père remet alors à ses propres enfants déjà initiés et aux frères de sa femme, s'ils sont présents, une petite cordelette de monnaie – moins d'une brasses. La somme totale ne dépasse guère quelques brasses. L'enfant est ensuite emmené dans le *gamal* où les hommes de la famille partagent avec lui ce premier repas cérémoniel. C'est cette commensalité qui constitue à proprement parler la prise de grade. Certains informateurs nient même qu'il y ait prestation monétaire pour ce grade de *nepjig*. Certains disent qu'il peut

---

75. Trois sources principales me serviront ici. La première est le résultat des enquêtes que j'ai effectuées à Mota et Motlav en 1970-1971 ; la seconde fait appel aux descriptions publiées in Codrington, 1891, et Rivers, 1914 ; enfin j'ai utilisé les documents d'archives de la Melanesian Mission, et plus particulièrement Durrad n.d.

76. Il me faut rappeler ici que durant la première enfance, depuis l'accouchement jusqu'au sevrage, l'enfant appartient exclusivement au monde des femmes. Ce domaine de l'existence est un lieu interdit aux hommes pour qui il reste secret. Cette appropriation féminine de l'enfant, quel que soit son sexe, est connotée sur le plan des rites sociaux et impose un interdit sexuel au couple.

être payé en « monnaie pour rire », c'est-à-dire en noix de coco verte. Il n'y a ni danse, ni réclusion.

Même initié à *nepjig* l'enfant pourra continuer à vivre et se nourrir dans la maison domestique avec les femmes (Inf. E.).

Le paiement de *nepjig* est souvent l'occasion d'un autre rite social qui, lui, concerne le domaine foncier. Aux îles Banks, où la dévolution des terres est fortement individualisée, il est coutumier pour le père de donner en propre à l'enfant, dès son plus jeune âge, une parcelle de son avoir foncier. Il prendra l'enfant sur ses épaules et fera avec lui le tour de la parcelle. L'examen de divers conflits et l'historique du parcellaire foncier montre sans ambiguïté qu'il s'agit bien là d'un transfert des droits de propriété et non de la simple concession d'un droit d'usage<sup>77</sup>.

Le terme de *nepjig* est un composé qui signifie « le petit feu ».

### *Le grade de naqaterep.*

Le terme lui-même veut dire littéralement « la tête à qui appartient le feu » ; c'est la « tête du feu », le « premier feu ». Sur le plan cérémoniel *naqaterep* et *nepjig* forment un même groupe. Ces grades participent du même foyer dans le *gamal*. Les deux grades étaient souvent payés au cours de la même cérémonie. A Mota on appelle aussi *naqaterep* « le grand *nepjig* ».

L'introducteur est le père. Le cérémonial est aussi réduit que pour *nepjig*. L'extension sociale des personnes concernées est sensiblement la même que précédemment et ne concerne à proprement parler que le petit groupe des maisonnées apparentées, soit en gros l'équivalent du hameau ou du quartier. Le paiement est cependant un peu plus élevé, de l'ordre d'une brassée de monnaie, distribuée par le père à chacun des hommes de la *veve* proche appartenant au même *gamal* et préalablement initiés.

Pour ce grade il n'y a ni décoration particulière ni marque propre. Cependant, et il faut le noter, c'est ce grade de *naqaterep* qui ouvre l'accès à la participation pleine et entière à la vie cérémonielle de la communauté. Il est nécessaire pour pouvoir être initié aux *tamate matawonowono*, ceux qui ont les « yeux fermés » et ne se rattachent à aucun *salagoro*, mais dont l'acquisition permet cependant de participer aux danses lors des *kolekole*.

### *Le grade de neptagtag.*

Considérant les deux premiers grades comme des cérémonies d'accès au *suqe*, au *salagoro* et au *kolekole*, comme des rites d'initiation à la vie cérémonielle, l'on peut dire que *neptagtag* constitue le premier rang, au sens plein, de la hiérarchie des grades. La prise de grade se conforme dès lors au schéma cérémoniel type que j'ai décrit.

Le terme lui-même se réfère aux pierres qui circonscrivent le foyer : *taga taga*. L'introducteur est généralement le père, mais ce peut être aussi le frère de la mère. La prise de grade et les paiements sont maintenant une affaire à

---

77. Cf. Coombe, 1911 : « In Motalava every child has its own garden in which (as soon as old enough) to cultivate the roots for its own consumption. »

laquelle participe tout le village. Le parrain devra payer tous les hommes qui sont *neptagtag*. En contrepartie l'initié et ceux qui lui prêtent assistance devront payer le parrain. Le prix proprement dit du grade est de une à cinq brasses de monnaie par homme déjà initié.

Cette prise de grade impose de plus le paiement du *wujau*<sup>78</sup>, et une réclusion dans le *gamal*. Le *wujau* marque l'acquisition définitive d'un statut d'homme à part entière dans le groupe social. Il cristallise les attitudes de parenté du point de vue normatif. C'est aussi l'occasion souvent de négocier le futur mariage du jeune garçon. La cérémonie du *wujau*, que l'on rattache habituellement au grade de *neptagtag*, peut aussi bien s'effectuer lors du passage du grade *nulurep* (Inf. : G. et J.-Y.). En voici une description, d'après les souvenirs personnels de l'informateur.

*« L'on se met d'accord avec le parrain qui arrange toute l'affaire. C'est généralement le père. On lui remet cinq brasses de monnaie pour cela : c'est le nesem legleg (monnaie lien). Le parrain s'assure qu'il n'y a pas d'opposition. Il annonce alors aux hommes réunis dans le gamal le jour de la prise de grade. Le lendemain tous les hommes du village, sous la direction du tavusmele, rassemblent le bois de chauffage, les feuilles à lap lap, novoj (non déterminé) et la nourriture nécessaire.*

*« Le parrain réunit tous ceux qui sont concernés (nadam wewe sim). Le soir dans le gamal on prépare le foyer, le qarañis. Dans la cuisine communautaire, les femmes font de même. Pendant ces préparatifs le jeûne est imposé à l'initié.*

*« Le matin, celui-ci se rend avec son parrain dans le gamal. Le parrain apporte avec lui un panier de monnaie (tañesem). Ils s'assoient et préparent les cordelettes de monnaie. Les perles sont enfilées sur des fibres de burao (Hibiscus tiliaceus) et mesurées en unités de compte à l'aide des bâtons appropriés (nesem dul). Les cordelettes sont ensuite lavées à l'eau de mer.*

*« Le soir, on appelle dans le gamal tous ceux qui recevront le paiement. Ils se réunissent autour du feu neptagtag. L'initié transfère alors à son parrain le panier de monnaie qui contient environ 50 brasses et qui est posé sur une natte. On recouvre ce panier par des feuilles de notoo (Bambusa sp.). C'est le nesem nablekma. Un des hauts gradés du village s'adresse alors à l'initié (tojtoj) et l'exhorte à « se bien conduire », à remplir convenablement les devoirs qui lui sont impartis comme membre du gamal. Il devra veiller à l'entretien du feu, se montrer hospitalier et généreux avec les visiteurs. Puisqu'aujourd'hui il peut payer neptagtag, il est encouragé à monter de rang, à faire fructifier sa monnaie, à accroître le nombre de ses cochons, à développer ses cultures.*

*« Pendant ce discours, on amène dans le gamal une palme de neñel (Cycas sp.). Quatre gradés se succèdent ainsi pour prononcer des recommandations à l'initié. Ils rappellent la générosité de ceux qui ont contribué à amonceler toute la nourriture qui sera consommée, donnant ainsi à la fête du lendemain toute l'importance requise. Ces discours ont lieu à la nuit tombée. La fin en est marquée par des sonneries de coques (natumuluñ) exécutées par des hommes du nahalroj. Les femmes et les non-initiés à neptagtag doivent rester confinés dans les maisons domestiques et l'on ne doit ni chanter ni crier.*

*« On procède alors, selon la forme habituelle, à la consommation du nouveau feu, au gengen nep. Le nalot ou le lap lap, préparés pour l'occasion*

---

78. Cf. § Le paiement du *wujau*.

au nouveau foyer, sont partagés entre les membres présents. Le plat consommé doit être fait d'igname ou de taro à l'exclusion de toute autre nourriture. S'il s'agit d'un nalot, l'on devra inclure parmi les taros utilisés une variété à peau et chair rouges connue comme le taro de qat<sup>79</sup>, ce qui est un acte de propitiation envers les ancêtres.

« La feuille de neñel est ensuite portée à l'extérieur du gamal et plantée à côté de la porte, ce qui marque la fin de l'interdit imposé aux femmes et aux non-initiés.

« Le matin suivant, on procède au paiement du feu so wul nep. L'initié et son parrain s'assoient devant le gamal. Devant eux, sur une natte, se trouve le panier qui contient la monnaie. L'initié prend les cordelettes de monnaie préparées la veille et les passe à son parrain. Chacun des récipiendaires, chacun de ceux qui sont neptagtag, s'avancent à tour de rôle et posent devant l'initié une brasses de monnaie. Le parrain pose alors à côté une autre brasses prise dans le panier. L'homme ramasse ces deux brasses et s'éloigne. A la fin de la distribution l'initié donne à l'introducteur cinq brasses de monnaie, (wei nep).

« On procède ensuite à une distribution générale de la nourriture cuite pendant la nuit, qui est suivie des danses du nokolkol. L'initié rejoindra ensuite le gamal où il restera enfermé pendant cinq jours. Les participants resteront réunis jusqu'à ce que soit consommée toute la nourriture réunie et préparée pour l'occasion, et bu tout le kava (Inf. J.-Y., Gnerenigmen, Motlav, B.M.-70-7-1). »

Il n'y a pas, pour ce grade non plus, de danse ni d'attribut symbolique, ni de décoration corporelle spécifique. Un requérant peut cependant, contrairement aux deux grades précédents, s'en voir interdire l'accès par les hauts gradés du lieu. C'est sur le parrain, qui sert d'intermédiaire, que repose la responsabilité des dépenses engagées. La contrepartie fournie par l'initié est toujours laissée, du moins en principe, à sa générosité. En fait cette discrétion est sous-tendue par des négociations et une entente préalables.

### *Le paiement du wujau.*

Cette cérémonie a lieu à la suite de la prise de grade, parfois le lendemain ou le surlendemain, c'est-à-dire après que le feu ait été « mangé et payé ». La description qui m'en fut faite est très semblable à celle publiée par Rivers, sauf qu'il n'est pas dit que la cérémonie se déroule au coucher du soleil.

Le gamal est décoré par des feuilles de *natañgora* (*Metroxylon* sp.). Sur la place de danse, en face du gamal, sont disposées des nattes. L'initié est assis sur l'une d'elles. Les femmes qui sont avec l'initié en relation de sœurs de père, c'est-à-dire les femmes de la moitié alterne, les *natvaleum*, prennent place autour de lui.

Derrière l'initié, on dispose une pierre sur laquelle on pose une mâchoire de cochon – certains disent la tête d'un cochon vivant – décorée avec des feuilles de *neñel*. Toutes les femmes ou jeunes filles que l'initié appelle *tita mas*, les sœurs du père, viennent poser sur cette mâchoire une petite brasses de monnaie à laquelle l'initié ajoute trois brasses. Ces monnaies sont ensuite ramassées par le père et mises dans un panier. Il m'a été indiqué en outre

---

79. *Neqet non Qat*, du nom du héros civilisateur.

qu'en plus des sœurs du père d'autres *tavala ima* de l'initié participent à ce paiement (Inf. G.). Rivers ajoute la prestation d'une brassée de monnaie au frère de la mère. Le panier est ensuite porté par le père dans le *gamal*.

Un haut gradé fait retentir quatre sonneries de conque. A chacune d'elles l'initié prend une petite pierre et en frappe le sommet de la mâchoire de cochon, sur laquelle il la dépose. Ce rite est appelé *nevet iqetjau* ou encore *nir qet rau*.

Tous se lèvent alors. Les sœurs du père ramassent les nattes et les emmènent vers le *gamal*. Elles sont précédées par la vraie *tita mas*, qui amène l'initié à l'intérieur du *gamal* en le tenant par la main ou en le portant sur le dos. Avec les nattes, ces femmes préparent un lit pour l'initié (*neqej qej*).

Pendant la nuit, on prépare le *qaranis*. L'homme qui avait décoré le *gamal* reçoit deux brassées du père de l'initié. Celui qui, le lendemain, aura la charge de peindre les décorations corporelles reçoit une brassée de monnaie. En effet le lendemain, l'initié, le corps peint en rouge avec des raies noires verticales, devra, en sortant du *gamal*, rétribuer *so kolkol*, la dent de cochon qu'il porte au bras gauche lors de la danse, et les décorations qui ornent son corps. Il danse d'abord seul, puis à la tête des *tita mas* qui le suivent en file indienne. Il doit protéger son visage du soleil par une ombrelle faite d'une feuille de *nojot* (non identifié). Cette danse s'accomplit au rythme d'un gros tambour (*noqoj*). L'initié devra aussi rétribuer les exécutants d'une petite brassée de monnaie.

Avant la danse selon les uns, après selon d'autres, l'initié devra tuer un cochon en l'honneur de sa *tita mas*. On tue en principe un cochon hermaphrodite – parfois plusieurs – devant le *gamal*, avec un arc et une flèche. Certains affirment que l'on peut aussi bien utiliser une massue en bois, un assommoir, comme partout ailleurs dans la région nord du Vanuatu. On achève éventuellement la bête avec une lance. Une patte arrière de ce cochon est envoyée à quelqu'un dont on sait qu'il est prêt à payer lui aussi le *wujau*. Ce don devra être rendu ultérieurement, généralement accompagné d'une petite main symbolique de monnaie. Sur ce point, certains situent dans la séquence rituelle la tuerie cérémonielle du cochon avant la collecte de la monnaie (Inf. G.). Le cochon est en principe fourni par le père ou l'introducteur au grade.

Quand la danse prend fin, tandis que le tambour continue à jouer, toutes les *tita mas* s'accroupissent de façon à former une ligne. L'initié, brandissant dans sa main droite la mâchoire de cochon, saute par-dessus les femmes accroupies. Elles retournent ensuite dans leurs maisons et les hommes se rejoignent dans le *gamal*. On répartit enfin la nourriture préparée la veille.

L'exécutant a désormais droit au titre de *natwujau*, « l'enfant qui a tué un cochon hermaphrodite ». Il devra désormais appeler *ivepwujau* ou *tita mas* (à Mota : *veve vus rawe*) toutes les femmes qui ont participé à la cérémonie. Il ne peut ni se marier, ni avoir de relations sexuelles avec celles-ci. Il devra les respecter – en particulier la sœur vraie du père – leur obéir et les assister dans les travaux horticoles. En revanche elles auront à charge de vanter ses mérites et sa moralité, elles l'aideront dans ses entreprises par des contributions en nourriture et monnaie notamment. Il y a entre la sœur du père et son neveu un interdit très strict concernant le *poroporo*, le parler à plaisanterie si coutumier dans l'archipel.

Mes informateurs font état d'une variante dans l'exécution de ce rituel, qui concerne le paiement proprement dit. La monnaie collectée serait dans ce cas

distribuée après la danse et le rite qui consiste à sauter par-dessus les *tita mas*. En outre, il est précisé que l'on paierait non seulement les sœurs du père mais tous ceux du village qui ont payé préalablement le *wujau* (Inf. J.-Y.).

Enfin il existerait, associé à ce passage de grade et au *wujau*, un bâton de danse (*nokoldul*) ainsi qu'une effigie, et l'on m'a signalé (Inf. C. et G.) une période de réclusion de dix jours entre la première partie de la cérémonie, le *iqetwujau*, et la seconde.

### *Le grade de nulurep.*

Le terme signifie quelque chose comme « le feu qui devient fort, qui devient grand ». C'est un grade identique à *neptagtag*, dont il constitue le redoublement. Dans le *gamal* les tenants de ces deux grades mangent au même foyer. Le cérémonial est en tout point similaire à celui du grade précédent. Selon un informateur de Motlav, il en serait une confirmation, souvent payé lorsque l'enfant est encore jeune, cette duplication procédant d'une notion d'âge. Contrairement à *neptagtag*, qui peut être acquis pendant l'enfance, le passage au grade de *nulurep* ne pourrait s'effectuer qu'après l'adolescence. Je vois personnellement dans cette déclaration plus une opinion qu'une règle, notamment du fait que le redoublement des grades me paraît bien être un effet de structure au sein de la hiérarchie<sup>80</sup>. Le plus haut gradé de l'île de Motlav, Mika Menewan, a d'ailleurs passé ce grade alors qu'il était encore très jeune.

La prise de grade se conforme au schéma type : accord pour un parrainage, généralement le père ; annonce de la prise de grade, qui peut, par courtoisie, être étendue à des villages voisins ou apparentés, même si à proprement parler seul le village est concerné ; collecte de la monnaie ; consommation rituelle du repas ; paiement du feu ; *kolekole* et distribution de nourriture.

Le prix du grade est d'une brassée de monnaie donnée à ceux qui, ayant payé préalablement *nulurep*, présentent à l'initié une brassée de monnaie. Les paiements sont effectués par l'intermédiaire du parrain.

A ce grade sont associés un bâton de danse (*nokoldul*) et une effigie symbolique (*naqaviga*), qui sont *kole* lors des danses qui suivent la prise de grade. La décoration corporelle est similaire à celle du grade précédent. Le *nagamal* est, lui, décoré avec des feuilles de cocotier.

Le rituel se complique d'un élément particulier : lors de la distribution cérémonielle de la nourriture, une part est prélevée dans celle qui a été cuite dans le *gamal* au nouveau feu, pour être envoyée dans les *gamal* avoisinants ou apparentés, faisant ainsi savoir que N... a aujourd'hui « mangé *nulurep* ».

La complexité du rituel est dès ce grade variable. En effet, il n'est pas nécessaire de donner le *kolekole* pour que soit validée l'acquisition du grade. Inversement, si l'on veut manifester sa prétention et son prestige, on peut adjoindre au rituel une tuerie de cochons, lesquels seront alors consommés lors de la cérémonie, et faire participer au *kolkol* des danseurs *tamate* du *salagoro*, surtout si l'on est soi-même déjà initié. Rappelons enfin que le *wujau* peut être payé lors de l'acquisition de ce grade.

---

80. Une comparaison avec le *hungwe* de l'est d'Aoba apporte sur ce point un éclairage intéressant. Cf. Rodman, 1973.

### *Le grade de natm̄usijeg.*

Avec *natm̄usijeg*, prend fin la hiérarchie limitée à la communauté villageoise. Ce grade appartient pourtant au groupe précédent, puisqu'il peut participer du même foyer dans le *gamal*. Les particularités du rituel permettent cependant de le considérer comme occupant une position intermédiaire. Le terme lui-même n'a pas, du moins aux yeux des informateurs, de signification précise. Il est difficile à interpréter. Il implique l'idée de « grandir, devenir fort, prendre corps, se bien porter... » (Inf. G.).

L'initiation suit le schéma habituel, bien que la procédure soit ici un peu différente. Le grade de *natm̄usijeg* occupe une position intermédiaire entre les grades qui ne concernent que la seule communauté villageoise et ceux qui impliquent des relations entre *gamal*. En voie de conséquence les paiements seront étendus à des villages voisins ou apparentés. On pourrait dire, en exagérant un peu, que le grade fonctionne au niveau du district. Le postulant se rend, accompagné de son parrain, dans tous les villages voisins où il convient de payer. C'est un paiement préalable, qui ne s'effectue pas forcément le même jour pour les différents *gamal* auxquels on rend visite (*nesem vejve*). Les hommes du *gamal* préparent alors un repas pour le postulant.

Quand tous ces paiements ont été accomplis on annonce le jour de la prise de grade où tous ceux qui sont concernés viendront se joindre aux hommes du village de l'initié. Deux jours avant l'on a rassemblé le bois et la nourriture. On procède alors aux cérémonies habituelles.

Il n'y a pas en principe de *kolekole* pour ce grade, ni de tuerie de cochon. Les emblèmes du grade se limitent à un bâton de danse (*nokoldul*) et à une décoration corporelle. On trouve aussi mentionnée (Inf. J.-Y.) la confection d'un couvre-chef caractéristique de ce grade (*natmat nowotm̄usijeg*), dont le paiement doit donner lieu à un *kolekole*. Le *gamal* et la place de danse sont, eux, décorés avec des feuilles de cocotier comme pour le grade précédent.

Le prix du grade est de deux brasses, qui s'ajoutent à celles déposées par ceux qui reçoivent le prix du grade. On va payer ce feu aux *gamal* des autres, qui viendront ensuite partager le repas dans le *gamal* de l'initié. Le paiement aux *natm̄usijeg* du village est de trois brasses.

### *Le grade de natwusuq.*

Le terme *natwusuq* signifie littéralement « l'homme qui progresse vers le *suqe* ». Entre *natm̄usijeg* et *natwusuq* intervient une différence essentielle que nous avons déjà notée et qui trouve sa traduction sur le plan des obligations rituelles. Comme disent les informateurs, « avec *natwusuq*, le *suqe* grandit », il change de sens et de signification. Jusqu'à présent le *suqe* établissait une hiérarchie entre les hommes du groupe local ; le grade de *natwusuq* marque l'entrée dans la hiérarchie des hommes de pouvoir. Le *suqe* dépasse le plan local. Dans les recensements que l'on peut faire sur une base généalogique, peu d'hommes dépassaient le grade de *natwusuq*, ou celui de *natwusuqlap* qui en est la reduplication.

Si, dans son ensemble, la prise de grade se conforme au schéma type, l'exécution rituelle en est plus élaborée. Cependant, procéder à une initiation à *natwusuq* nécessite de la part de l'initié que soient remplies certaines conditions préalables que je vais résumer.



Il faut que le postulant soit membre de *tamate liwoa*, donc initié au *salagoro*. Comme la prise de grade va réunir tous les tenants du grade, quels que soient leurs villages, il faut pour qu'elle ait lieu, qu'une trêve intervienne dans les guerres et les querelles. Il faut donc que soit obtenu l'accord de tous les *gamal* concernés ; l'annonce de la prise de grade se fera au cours de visites, accompagnées d'un don de monnaie pour sceller l'accord.

Inversement, c'est à partir de *natvusug* que l'on a droit à participer à la préparation et à la consommation du kava (*naga*) dans le *gamal*. Dans le *nahalroj*, on peut y participer dès lors que l'on est initié<sup>81</sup>.

« L'annonce est faite à tous les *gamal* auxquels on doit rendre une visite préalable, accompagnée d'un cadeau. A la cérémonie, qui se déroule selon le mode habituel, s'ajoutent maintenant des prestations en cochons qui peuvent être tués réellement ou tués symboliquement et simplement transférés. Une part de ces cochons sera consommée lors de la cérémonie, une autre part emportée après la cérémonie. Les cochons sont tués au profit soit de l'introducteur, qui en distribue les parties, soit des divers *gamal* et des tenants du titre. Ils sont tués à l'aide d'un bâton massue (*noqojuñ*), court et droit, avec une tête ronde ou triangulaire. C'est le parrain qui tuera les cochons. En fait, la tuerie des cochons n'est souvent que symbolique. L'initié claque le dos des bêtes et transfère, par l'intermédiaire du parrain, la liane attachée à la patte du cochon, au récipiendaire. Parmi les cochons ainsi distribués, l'un revient à l'initié lui-même. Il sera tué et cuit au feu du grade. Une patte arrière ira au parrain (Inf. J.-Y., Gnerenigmen, Motlav, B.M.-71-7-2). »

Certains informateurs apportent une autre description sur la façon de tuer les cochons. Ils sont tués avec un arc et des flèches, puis achevés à l'aide de la massue.

Au cours de cette prise de grade, l'initié paye pour la danse de *wometeqo*, « les yeux du cochon ». Pour cette danse, le visage est orné d'une décoration spéciale. La tête est peinte moitié en rouge, moitié en blanc ; les jambes sont ornées de bracelets de plumes de coq, moitié rouges, moitié blanches ; on retrouve sur le haut des bras un bracelet tressé et décoré selon la même symbolique. La danse *wometeqo* – qui entre également, en tant que parure symbolique, dans la catégorie des *tamate* – s'acquiert selon la procédure du *kolekole*. Il en coûte à l'initié une nouvelle distribution de monnaie de quatre brasses à chacun des initiés à *wometeqo*, qui viennent déposer trois brasses devant lui.

La prise de grade de *natvusug* s'achève sur un grand *kolekole* auquel participent les danseurs de *tamate liwoa* des *salagoro* de tous les villages environnants. Un cochon est donné pour les joueurs de tambour et pour chaque groupe de danseurs. Les danses de *tamate liwoa* sont précédées par des danses de femmes (*magô*) pour lesquelles l'initié devra payer cinq brasses de monnaie. Ce paiement est nommé *nesem hojak nulurep*.

J'ai entendu mentionner un détail supplémentaire : lors de ce grade, les cochons sont tués sur une plate-forme de pierre décorée de feuilles de cycas (*mele*) et de crotons (*nasas*), que l'on appelle *wona*, et qui s'élève à côté du

---

81. Cf. Rivers, 1914 : « When tavasuge is reached there is a difference. So far there have only been concerned the men belonging to the village or district of the initiate, but for tavasuge and above the whole island is concerned. In the old days fighting was put aside and all belonging to tavasuge or superior divisions would come... Kava is only drunk by men, and at one time only those high in the suqe of the rank of tavasuge and above, were allowed to drink it... »

*gamal* (Inf. J.-Y.). Cette pratique, édification du *wona* et tuerie des cochons sur la plate-forme de pierre, me semble plutôt ressortir plus strictement des grades supérieurs à *nakiebo*. Pour certains informateurs (Inf. G. et A.) le *wona* est caractéristique des grades de *nemel*, *tetug*, *nalan*, etc.

Le prix du grade est de quatre brasses présentées, auxquelles l'initié, par l'intermédiaire de son parrain, ajoute quatre autres brasses. Le paiement pour le parrainage est de l'ordre de soixante à soixante-dix brasses, auxquelles s'ajoute un cochon. Cette prise de grade ne donne pas lieu à la confection d'un masque ni d'un couvre-chef. Les informateurs se contredisent sur la nature des emblèmes végétaux caractéristiques du grade. Certains indiquent la feuille qui sert à confectionner les *laplap* et la fleur d'hibiscus portée sur le dos de la tête. D'autres y ajoutent la très jeune palme de cycas fraîche plantée au-dessus de la porte du *gamal*, devant laquelle on dresse deux *palako* décorés aux couleurs du grade et ornés de jeunes feuilles de cocotier. Cette description qui a l'accord des Mota n'est pas confirmée par les Motlav. De même pour certains informateurs de Mota<sup>82</sup>, c'est à ce grade qu'est lié le port de la première dent de cochon.

Dans sa description des prises de grades, Rivers fait état pour ce grade d'une particularité qui concerne les transactions. Les paiements aux titulaires de son propre groupe local seraient plus élevés que ceux faits aux titulaires des villages étrangers. Cette pratique semble bien avoir été en vigueur, puisque j'en ai obtenu l'évocation, mais de façon confuse, c'est-à-dire comme une simple constatation sans qu'il y ait là de raison apparente. Il me semble cependant que cette donnée de fait est proprement indépendante du schéma cérémoniel, seulement due à ce que toute prise de grade est l'occasion de tout un ensemble de transactions annexes qui s'effectuent entre les participants, qu'il s'agisse de paiements en retour ou de l'ouverture de nouvelles transactions. Pour qui dispose de monnaie, une prise de grade est toujours l'occasion d'un « placement » d'une nouvelle mise en circulation de la richesse sous forme de « prêt à intérêt ».

La nomenclature même des paiements<sup>83</sup> suggère une interprétation légèrement différente. Le terme *sar* est le terme générique en Mota qui désigne toutes les transactions en monnaie destinées à l'acquisition d'un objet ou d'un rituel. Le terme *ul loqamal* est, lui, en revanche, formé à partir du terme *ul*, utilisé pour tous les paiements en compensation, pour libérer d'un interdit ou d'un *tabu*. Par exemple, « faire la paix » se dit *ul vagalo*, c'est-à-dire « compenser la guerre », à la fois payer les morts et les dommages et libérer les rapports sociaux, lever l'interdit introduit dans les relations entre villages par l'état de guerre. Le terme *loqamal*, qui donne dans ce contexte la raison du paiement, n'est pas donné par le dictionnaire de Mota. Il me semble plausible, si ce n'est de l'interpréter comme une erreur de transcription, du moins de le décomposer en *lo* (déterminant des noms de localité) et *gamal* (maison des hommes). Cette transaction monétaire serait ainsi interprétée comme « rendre libre la maison des hommes ». Il y aurait

---

82. Village de Lotawan.

83. Cf. Rivers, 1914 : « *In addition to this general distribution to the members from the whole island there would also be an additional distribution to the members of the initiate's own village to whom the payments would be larger... The distribution to the whole island is called sar ; the first giving of five fathoms to the people of the initiate's own village is called ul lokwamal ; the second distribution of one fathom is maniligotigo and the third is manigangan.* »

une référence explicite aux interdits et obligations qui pèsent sur le village d'une façon générale lors des prises de grade – notamment l'obligation faite aux femmes de s'enfermer chez elles pendant certaines parties du rituel, et l'obligation de silence. Comme la procédure générale, aux îles Banks, pour la levée d'un interdit qui pèse sur un lieu, est le « rachat », en monnaie ou cochon, du *tapu* à ceux qui l'ont instauré, il serait convenable qu'il en soit de même y compris dans le cadre d'un rituel. Quant aux deux autres transactions, elles paraissent d'après la nomenclature faire référence, pour la première (« la monnaie de ceux qui sont liés ») à la coopération du village et des parents dont a bénéficié le postulant, pour la seconde (« la monnaie de la nourriture ») aux contributions en ignames, taros, bananes, etc., fournies par le village.

A Mota, certains informateurs<sup>84</sup> font état, à ce grade et pour les deux autres grades de rang supérieur, de deux particularités. En plus du paiement du grade, ils mentionnent un « paiement du *laplap* », de l'initié à son parrain, correspondant à la levée du jeûne qui fut imposé au postulant la veille et souvent l'avant-veille. En outre, ils affirment que le rite du *palako* – qui sera décrit au grade de *nemel* – est exécuté dès le grade de *tavasuge*, la raison en étant que *tavasuge* constitue à proprement parler le véritable début du *suge*<sup>85</sup>.

Sur ce point particulier, il y a une divergence entre Mota et Motlav. Notons à ce propos que le rite du *palako* impose une décoration particulière du *gamal*, qui doit être payée, ainsi qu'un interdit provisoire dont la levée doit être également payée aux initiés du village. Ce *tapu* qui pèse sur le *gamal* et le village est annoncé par plusieurs sonneries *meretang* exécutées par l'association *tamate* du même nom.

### *Le grade de natwusuqlap.*

Ce grade, le « grand *natwusuq* », est un redoublement du précédent. Souvent les tenants de ces deux grades participent du même feu. Le rituel, qui se conforme au schéma général, est identique à celui du grade précédent. Curieusement, le paiement du grade est légèrement inférieur à celui du *natwusuq*, puisque le même informateur donne dans ce cas trois brasses ajoutées aux trois brasses présentées (Inf. J.-Y.)<sup>86</sup>. Le paiement pour le parrainage est du même ordre de grandeur. D'autres informateurs donnent comme prix du grade la valeur de cinq brasses.

Les emblèmes végétaux sont identiques à ceux du grade précédent. Pour dépasser *natwusuqlap*, l'on devra « payer » (*kole*) un *tamate* auquel correspond une danse particulière, *wetbum*, et qui est symbolisé par une variété de croton (*nasaswetbum*) à feuilles très longues. On peut considérer que *wetbum* a une importance toute particulière puisqu'il est une

84. Cf. Réunion de groupe tenue à Tasmate.

85. Cf. Inf. F., de Lotawan : « *propa suqe nao mekem man i winim mone nao.* » (C'est maintenant le vrai *suge* celui où l'on gagne de la monnaie.)

86. Il ne faut attribuer qu'une valeur relative aux évaluations concernant les quantités de monnaie distribuées pour tel ou tel passage de grade. Le discours actuel des informateurs manifeste une grande versatilité à ce sujet. A mon sens elle reflète l'aspect peu normatif de l'institution et une visualisation de la circulation de la monnaie plus centrée sur le qualitatif que le quantitatif, plus soucieuse des relations sociales mises en jeu que du « profit » économique qui en résulte.

représentation des ancêtres du groupe, de leur collectivité (Inf. M. et J.-Y.). Le moment central de ce *kolekole* est une danse pour laquelle l'initié est décoré d'une parure caractéristique, dont l'élément le plus signifiant est un bracelet de cheville fait de plumes de coq peintes en rouge. La tête et la poitrine des danseurs sont également peints en rouge. Cette peinture corporelle est obtenue en mêlant de l'argile rouge pulvérisée à l'extrait des graines de *nagale* (*Abrus precatorius*).

Si le paiement de *wetbum* peut être dissocié du paiement du grade proprement dit, il ne sera pas possible de procéder à l'initiation au grade supérieur de *nakiebo* sans avoir fait l'acquisition du *tamate* lié au grade. C'est, à partir de ce grade, une condition nécessaire préalable à toute progression dans le *suqe*. Ce paiement s'effectue souvent, mais pas nécessairement, au cours de la même cérémonie.

L'exécution de la danse de *wetbum* s'accompagne d'un interdit collectif et d'une tuerie de cochon.

« Il y a un tapu de silence imposé pendant la durée de la cérémonie et qui se prolonge le lendemain par l'obligation d'une journée de repos. Les femmes doivent rentrer à la maison. Les danses exécutées par tous les *nahalroj* de tous les villages invités sont payées par un cochon fourni par l'initié et tué par son parrain de la façon habituelle (Inf. J.-Y., Gnerenigmen, Motlav, B.M.-71-7-2). »

Relatifs à *natwusuqlap*, on signale deux autres objets qui donnent lieu à un *kolekole* : un petit tambour particulier (*kore*) et une sonnerie ; la queue du cochon, qui est portée comme coiffure (*kole nereqoe*), et constitue un emblème très recherché.

Le *gamal* est, lui, décoré comme pour le grade précédent, c'est-à-dire par deux *palako* plantés devant le *gamal*, peints aux couleurs du grade.

### *Le grade de nakiebo.*

Le grade est similaire aux deux précédents, mais d'un coût plus élevé. Le terme veut dire « le fond du bambou dans lequel on transporte l'eau ». Il faut sans doute y voir une analogie avec un rituel important dans ce contexte parce que relatif à l'élevage des cochons : le rite *lamsagqoe nawo*. Il consiste à briser sur le dos d'une truie un bambou empli d'eau de mer. Son efficacité propre est de favoriser la naissance des cochons, donc de contribuer à l'accroissement des richesses. Les informateurs disent du grade de *nakiebo* qu'il « ouvre le *suqe* », entendant par là qu'il introduit aux grades supérieurs associés au pouvoir et au titre de *tavusmele*.

Le prix du grade s'élève à cinq brasses présentées, auxquelles s'ajoutent les cinq à dix brasses données. Pour *nakiebo*, on tuera un ou plusieurs cochons à dents. C'est encore le parrain qui tue les cochons au bénéfice de l'initié.

Les décorations et les parures corporelles sont semblables à celles de *natwusuqlap*, mais s'étendent à tout le corps.

Un *tamate* et une danse (*neqetwas*) sont associés au grade. Ce *tamate* est symbolisé par une variété de croton (*nasasqetwas*). En plus de *qetwas* on peut « payer » (*kole*) pour le port de deux dents de cochon<sup>87</sup>.

87. Je rappelle que les Mota associent à *womteqo* le port des deux dents de cochon, qui devient alors l'attribut du grade de *tavasuqe*.

Sur le plan des représentations symboliques, telles que la culture les exprime, cette position par rapport à la hiérarchie des grades des attributs du cochon paraît plus cohérente et appelle un développement sur les rapports formels entre la hiérarchie du *suqe* et le cochon comme attribut symbolique du pouvoir que procure la richesse. On retrouverait une expression de la valeur des cochons dans une hiérarchie symbolique de ses parties, parallèle à celle des grades du *suqe*.

La hiérarchie des grades et les parties du cochon - (Tab. 59)

GRADE	PARTIE DU COCHON	ATTRIBUT SYMBOLIQUE
<i>neptagtag</i>	la mâchoire du cochon	une dent
<i>natwusuq</i>	les yeux du cochon	deux dents
<i>natwusuqlap</i>	la queue du cochon	la queue
<i>nakiebo</i>	le sang du cochon	<i>mele</i> trempé de sang
<i>nemel</i>	la chair du cochon	trois dents et plus

La raison de cet ordre symbolique apparaît quelque peu obscure. On peut noter cependant que l'on progresse ici de la forme vers le contenu à travers l'appropriation des parties, ce qui représente aussi une progression du symbole vers le réel, du cochon mort au meurtre du cochon. On peut dans cette perspective mentionner deux pratiques qui ont trait au cochon, et qui ne sont d'ailleurs pas propres aux îles Banks.

Un cochon dont la dent fait plus de deux tours – c'est un cochon de plus de dix ou quinze ans – ne peut plus être tué<sup>88</sup>.

Dans les transactions qui portent sur les cochons, un cochon d'un certain rang peut être rendu par une mâchoire d'un cochon d'un rang supérieur, accompagnée d'un cochon ordinaire vivant. Dans une certaine mesure la mâchoire du cochon préserve sa valeur, à condition qu'on lui restitue la vie, le « souffle du cochon ». L'idée fondamentale est que celui qui possède une mâchoire d'un cochon de rang élevé la possède du fait de « sa richesse et de son prestige » : « il a tué un cochon de ce rang »<sup>89</sup>.

Pour cette prise de grade le *gamal* s'orne de plusieurs *palako*, écorcés et décorés aux couleurs du grade. Celui-ci est symbolisé par une palme de *mele* demi-sèche et coupée à mi-hauteur de sorte qu'il en manque le sommet. Les gens de Mota interprètent cette marque, disposée au-dessus de la porte du *gamal*, en terme de *sis goro*, « bloquer, interdire quelque chose ». Plus explicitement, *nakiebo* constitue en quelque sorte une fin en soi : au-delà commence un autre monde, un monde interdit. Le grade de *nakiebo*, c'est la fin du « *suqe* profane » et le début du « *suqe* sacré ». Toute cette phase de la

88. Cf. pour l'est d'Aoba, Bonnemaïson, 1972 : « La bête à l'égal d'un dieu devenait tabou et ne pouvait que mourir de vieillesse. »

89. Cf. Bonnemaïson, 1972 : « Les chefs ont souvent coutume de ne pas offrir une bête vivante mais ce qu'on appelle une *gatu koru* ou "tête sèche", autrement dit la mâchoire d'un cochon cérémoniel *kole* ou *teveteve*. Dans ce cas R. doit répondre par une autre "tête sèche", mais à laquelle il adjoint un cochon vivant ordinaire dit *mambu higi*, ce qui signifie "celui qui respire la vie". La mâchoire du cochon cérémoniel mort, plus la vie du cochon ordinaire équivalent dans ce cas à un cochon cérémoniel vivant. »

hiérarchie des grades culmine avec le grade de *nemel*, dont le symbole est la feuille de cycas dans son entier. Lorsque l'on parvient à *nakiebo*, on est proche du sommet, mais l'on est aussi à une frontière, celle où les « hommes de pouvoir » se distinguent d'avec les « hommes ordinaires ». L'examen des pratiques qui se rapportent au grade de *nemel* confirme cette perspective. C'est notamment à partir du grade de *nemel* qu'intervient dans l'espace du *gamal* non seulement une séparation horizontale – celle qui distingue les différents foyers –, mais aussi une séparation verticale. A partir du grade de *nemel*, les feux sont disposés sur une plate-forme de pierre ; toute la partie qui correspond aux rangs supérieurs est en quelque sorte surélevée, traduction symbolique du changement de dimension de l'institution elle-même, qui n'a plus tant fonction d'établir une hiérarchie entre les membres de la communauté que d'être le lieu où se joue la recherche d'une hégémonie qui conditionne les relations politiques entre les communautés.

Le schéma type de la prise de grade se voit compliqué de deux éléments nouveaux par rapport aux deux grades précédents. En premier lieu la prise de grade est suivie d'une période de réclusion<sup>90</sup>. L'autre particularité est constituée par une pratique rituelle apparemment similaire mais inverse du *wujau* qui caractérisait le grade de *neptagtag*, le passage du « *suqe* de la famille » au « *suqe* du village ». Ce rituel, le *vus qolue*, qui consiste à tremper une feuille de cycas (*méle*) dans le sang d'un cochon tué lors de la prise de grade et à s'en badigeonner la poitrine, ne s'accomplit pas au bénéfice de l'initié, mais à celui de ses *tavala ima*, sur qui en rejaillit le prestige. Très valorisé, le *vus qolue* s'acquiert par un paiement en monnaie. Sur le plan théorique de l'interprétation dans le contexte de la théorie sociale des Motlav, le *wujau* était une prestation des *sogoi* de l'initié à ses *tavala ima*, de ses *taklen* à ses *natvaleum*, dont le prestige rejaillissait sur l'initié lui-même, mais surtout sur sa lignée. Le *vus qolue* en constitue la prestation en retour. La « valeur » du cochon, celle que symbolise la mâchoire, crédit d'une richesse à venir, est rendue par la « vie » du cochon que symbolise le sang répandu, démonstration de la richesse acquise. Entre la mâchoire et le sang, se situe la réussite de l'individu ; dans le lien de réciprocité qui se perpétue entre ses *sogoi* et ses *tavala ima*, se construit son pouvoir et son efficacité propre. La chair consommée du cochon constitue le moyen terme de cette opposition complémentaire : elle est consommée par l'initié. Cette interprétation rejoint celle que suggère le discours sur la société en interprétant le système des grades comme une « compétition pacifique » entre les moitiés, distribuant les rôles entre le « père » d'une part et « l'oncle maternel » d'autre part, chaque prise de grade rehaussant le prestige de la lignée au détriment de sa richesse, qui se trouve transférée à la moitié alterne, bien que de façon tout à fait provisoire, puisque cette donation est

---

90. C'est une particularité que l'on retrouve, à y regarder de plus près, chaque fois que l'on procède d'une catégorie de grades à une autre, chaque fois que le *suqe* change de dimension et, ce faisant, de signification.

contraignante et établit entre le donateur et le receveur une relation de dominant à dominé<sup>91</sup>.

Mais, bien qu'ici la théorie sociale se plaise à formaliser les relations d'échange, de coopération et de pouvoir comme des rapports sociaux définis par le mariage et la parenté, l'on ne saurait voir dans cette codification l'expression directe de la réalité qui sous-tend le système des grades. Il s'agit, ainsi que je me suis efforcé de le montrer<sup>92</sup>, d'une représentation idéale que la société se donne à elle-même pour exprimer la conformité de l'ordre politique à l'ordre social. La tension entre *sogoi* et *tavala ima*, entre la lignée d'Ego et celle de son père, joue ici totalement. Elle constitue un élément fondamental de ce système qui repose sur la compétition individuelle, puisqu'au départ elle établit et maintient une certaine concurrence au bénéfice d'Ego que traduit bien le manque de définition quant à la relation de parenté qui doit exister entre le postulant et ses divers partenaires cérémoniels.

Il faut également souligner un autre aspect du rapport entre le *wujau* et le *vus qolue*. Ces deux rituels, de par leur position, mais aussi parce qu'ils établissent un lien explicite entre *sogoi* et *tavala ima* et leur commune participation à la prise de grade, sont une reconnaissance implicite par la collectivité du bien fondé des prétentions d'Ego à faire accréditer sa place dans la compétition individuelle.

Mes informateurs de Motlav n'ont pas préservé la mémoire de ce rite particulier. Ils en connaissent l'existence traditionnelle, mais se jugent incapables d'en donner aujourd'hui une bonne description. De plus, ils hésitent à le localiser à un niveau ou à un autre de la hiérarchie. Il convient donc ici encore – et malheureusement – de faire quelques réserves.

Néanmoins Durrad nous fournit une description du *vus qolue* ainsi que de la période de réclusion dans le *gamal* qui le prolonge. Bien que cette observation soit en fait relative à une autre île de l'archipel, elle me semble acceptable dans ses grandes lignes et transposable – *mutatis mutandis* – à Mota et Motlav. On remarquera combien la réclusion – et ce n'est pas le moindre intérêt de cette description – qui suit la prise de grade est similaire sur le plan rituel au *gana matea* (rituel funéraire décrit précédemment) dont elle constitue une paraphrase. C'est une confirmation supplémentaire qui justifie Rivers<sup>93</sup> dans son interprétation de la réclusion, dans le contexte cérémoniel des îles Banks, comme une véritable « mort sociale » suivie d'une

---

91. Cf. Bonnemaïson, 1972.

On trouve comparativement dans ce travail sur les prises de grades dans l'est d'Aoba, une interprétation en termes d'échanges entre lignées et entre moitiés qui va dans le même sens : « ... tout se passe comme si c'était la lignée des Garosingi, et même l'ensemble des Tagaro (dénomination de l'une des moitiés) qui se présentait, par l'intermédiaire de l'un des siens, aux épreuves du *hungwe*... Dans la prise du grade, la moitié *Gnerambutu* joue un rôle de témoin par rapport à la moitié *Tagaro*, cette dernière célébrant l'élévation dans la hiérarchie des grades de l'un des siens... Les relations de parenté constituent le cadre social et le principal appui matériel à une initiative qui reste par définition d'ordre individuel. L'essence et l'originalité du *hungwe* d'Aoba est bien de sanctionner la réussite sociale d'un individu et non celle d'une lignée ou d'un groupe. Toutefois la démarche ne pourra aboutir que si elle s'inscrit dans un système de relations d'échange dont le réseau de parenté constitue le canal principal. »

92. Cf. Rivers, 1914. Le relevé précis des échanges au cours d'une prise de grade, dont fait état l'auteur confirme bien ce point.

93. Cf. Rivers, 1914.

« re-naissance ». Comme lors des initiations dans le cadre du *salagoro*, cette réclusion prend fin sur un bain cérémoniel au bord de la mer. Voici, légèrement remaniée, la description de Durrad.

*« Le cochon est tué par le parrain – l'oncle maternel – à l'aide d'un assommoir. Le porc est ensuite découpé, nettoyé de ses poils qui seront brûlés dans le gamal au feu correspondant à kerepue (nakiebo). L'homme qui a la charge de nettoyer le cochon se verra crédité de deux brasses de monnaie. C'est ce même individu qui ira par la suite dissimuler la porte du gamal avec des palmes de cycas disposées au-dessus de la porte. Ce cochon sera ensuite transporté et consommé dans le gamal. Un tavalala iŋa de l'initié – le père ou quelqu'un en position de tamai (F, FB, mais aussi FZS) – trempe une palme de cycas dans le sang répandu du cochon et s'en barbouille la poitrine (to vus qo lue). Cette pratique est un privilège recherché qui doit être préalablement négocié en monnaie. On dit que cette feuille, enduite du sang du cochon, représente la gloire et le pouvoir qui seront ceux de l'initié. Ce sang est le sang qui a nourri l'initié, c'est le sang de sa nourriture : iloke ape ko me susuli o qoe nagan natuk (« celui-ci étendu là devant moi avant téter ce cochon nourriture mon fils »).*

*« Commence alors une période de réclusion pour l'initié, mais aussi pour celui qui vient d'acquérir ce privilège. Ils resteront enfermés dans le gamal en principe cinquante jours. Certains prolongent même cette période jusqu'à cent jours. Les femmes de la lignée de l'initié – les mères (veve) – se rendront tous les jours au gamal pour porter la nourriture. Elles aussi vivront en recluses. Elles ne prendront aucune part aux festivités du village. Pendant la période de réclusion, elles ne devront pas se laver et se préserver de toute atteinte des rayons du soleil. Le dixième jour, a lieu une fête. Elle est annoncée par une sonnerie de conque marine, répétée deux fois. A l'intérieur du gamal on battra le tambour, puis seront exécutées les sonneries m̄eretang et werewere qui requièrent une longue et coûteuse initiation. Cette fête sera principalement constituée d'un repas que partagent les initiés dans le gamal. Tous les dix jours, une fête semblable est donnée. La dernière, qui a lieu le cinquantième ou le centième jour, est la plus importante. Elle marque la sortie de la période de réclusion. Le tavalala iŋa – le père – confectionne alors un palako, poteau décoré qui est dressé sur la plage à l'emplacement où il se rend pour se baigner. C'est un emblème sacré – tapu – qui pourra rester en place près de deux années. Après ce bain rituel, il ne pourra cependant ni se mêler librement aux gens, ni participer à aucune fête. Il demeure en demi-réclusion pendant cinquante autres jours ou plus. A la fin de cette période, il donnera cinq brasses de monnaie à un tavirusŋele qui le libérera de sa réclusion. Cette dernière requête ne peut être refusée. »*

### *Le grade de nemel.*

Avec le grade de *nemel*, nous abordons le haut de la hiérarchie. Là commence le *suqe* des dignitaires, les *wetuka*, « ceux qui s'approchent du ciel ». Il est notable que la hiérarchie des grades du *suqe* établit une référence symbolique avec le ciel, qui inverse celle établie avec le *panoi*, le monde chthonien, par les rites du *salagoro*. Le *suqe* et le *salagoro* s'opposent l'un à l'autre comme le haut et le bas, le dessus et le dessous de la terre.

Les paiements requis pour la cérémonie de prise de grade deviennent très importants et il faut souvent plusieurs années pour accumuler la monnaie



nécessaire et pouvoir en disposer, d'autant que, hors du grade lui-même, le postulant doit effectuer toutes sortes de paiements pour chaque élément de la décoration ou du rituel, dont certains sont relativement élevés. Dès ce grade de *nemel*, se mêle au schéma général cette évidente démonstration de richesse et de pouvoir dont l'ostentation sera le fondement des prises de grade ultérieures.

Le grade permet l'accès au titre de *netvusmél*, bien que le titre propre soit *womél*. Le terme désigne la feuille de cycas, symbole à la fois du sacré et du pouvoir.

Dans la vie d'un homme, le passage au grade de *méle* constitue un événement essentiel. Le *suqe*, en tant que hiérarchie qui organise la société locale, culmine dans le passage de *kerepue* à *méle*. L'individu devient réellement un dignitaire, un *bigman*, un *tanun liwoa*, dont l'opinion doit être prise en considération. Bien peu d'individus parvenaient à ce niveau de la hiérarchie : un ou peut-être deux par village.

Dans le même temps le *suqe* change sensiblement de signification. Il devient l'expression de l'ingérence du concept de hiérarchie dans le domaine des relations inter-tribales, sous l'expression quelque peu inversée d'une compétition de prestige<sup>94</sup>. Si jusqu'alors le *suqe* était pensé comme « l'école de la coutume » (Inf. J.-Y.), un parcours initiatique qui permet de maintenir une certaine concordance entre les conduites individuelles et le modèle donné de l'ordre social, il prend avec le grade de *nemel* un autre sens. L'acquisition du grade de *nemel* est la manifestation d'un double pouvoir : celui dont l'individu dispose sur son propre groupe et celui qu'il peut afficher face à d'autres groupes, du fait de l'usage qu'il peut en faire. Ce dernier, s'il est estimé en termes de prestige et de renommée n'en repose pas moins sur une réalité plus tangible, la possibilité de faire pression sur la politique des autres groupements, des partenaires, en disposant de façon contraignante de la richesse, de la guerre, de la magie pour contrôler le jeu des institutions selon ses intérêts et ceux de son groupe.

*« Les luttes d'influence entre tavusméle étaient réglementées. Par exemple, selon les bonnes manières, je paie en ma faveur un suqe, et pour cela je tue et je donne un bon nombre de cochons en plus de la monnaie distribuée. Je dis à tous que je suis le plus riche et que ma parole est la plus puissante. Alors là, toi tu me dis : « tu veux en jeter plein la vue<sup>95</sup> (mekem flas no mor), mais moi aussi je peux tuer deux, trois, dix cochons en une seule fois, moi aussi je vais payer le suqe pour montrer ma puissance<sup>96</sup>, ma hauteur (mekem mi hae). » Fini ce suqe-là, on recommence pour un autre, mais ce n'est pas la guerre, ce n'est pas un combat de la mauvaise sorte, c'est une bonne lutte. D'ailleurs pour ce faire on s'invite, on mange ensemble, on danse ensemble. On discute des mariages, des dettes et des mauvaises magies. Tous les deux on continue ainsi dans le suqe ; moi je gagne sur toi, toi tu gagnes sur moi, ça s'arrête là. On est tous les deux des tavusméle. Quand les gens prennent leurs arcs et leurs flèches, c'est différent, ça, ce sont des histoires de femmes (Inf. J.-Y., Gnerenigmen, Motlav, B.M.-71-1-2). »*

Dans le contexte social d'une prise de grade de ce niveau, qui nécessairement fait intervenir des communautés étrangères, rassemblées

94. *Faet blon kud we* (le combat de la bonne sorte).

95. *Mekem flas no mor*.

96. *Mekem mi haet*.

pour un temps, même si l'on feint de croire à cette naïve harmonie, l'on sait bien que les choses en vont différemment. Compte tenu des intérêts en jeu, les tensions, les conflits, les jalousies ne sauraient s'évanouir lors de ces grands rassemblements. L'ordre social prend ses garanties. L'île entière est « fermée » pour l'occasion. Les déplacements privés y sont interdits et l'on dépose les armes avec lesquelles on est venu<sup>97</sup>, ce qui ne veut pas dire que l'on s'abstienne de mettre en œuvre toutes sortes de magies pour faire réussir ou échouer la prise de grade. La société s'en remet à la décision et au pouvoir des ancêtres en l'honneur de qui sont perpétuées les prises de grades.

Le face à face inhabituel imposé par la cérémonie est sous le contrôle des *tamate* du *salagoro*, les *tamate liwoa*, qui ont ici pour fonction de maintenir l'ordre. Cette fonction se voit réaffirmée symboliquement par une inversion rituelle. Garants de l'ordre public, les *tamate*, ou du moins certains d'entre eux, se livrent dans le contexte de ces grandes cérémonies de prise de grade à des déprédations diverses, qui pour être symboliques n'en sont pas moins réelles : bris de clôtures, pillage autorisé des jardins et des vergers, voies de fait sur les femmes, les enfants, les non-initiés rencontrés sur les chemins... Tous ces désordres, ici ritualisés, entraîneraient dans le contexte de la vie quotidienne une réaction immédiate pouvant aller jusqu'à la guerre. C'est dans le même sens qu'il faut comprendre la réception violente par des guerriers en armes qui salue l'arrivée d'une pirogue ou la venue d'un homme de renom. Ce sont là des images théâtralisées du vol des femmes et de la mise à sac des villages ennemis que la société se donne à elle-même pour exorciser la violence et les démons de la guerre. Subir de telles atteintes renforce considérablement le prestige de qui prend le grade, démontre sa supériorité sur le commun des gens, son *mana*, sa richesse. Rien au monde ne saurait les entamer. A travers la personne de l'individu, c'est le *suqe* lui-même comme contrat social, comme ordre des ordres qui s'en trouve valorisé, ce qui contribue à donner au concept de hiérarchie sa pleine valeur. C'est en ce sens qu'il faut entendre pourquoi les informateurs définissent le *suqe* comme le « chemin de la paix », le *sala tamata*.

Ce changement d'orientation et d'envergure qui apparaît avec le grade de *nemel* se traduit en pratique par diverses obligations autour desquelles se réorganise le schéma cérémoniel typique. Le prétendant à *nemel*, point culminant du *suqe* villageois et premier pas vers un pouvoir politique reconnu hors des limites de la communauté, se doit d'avoir *kole*, d'avoir « payé », tous les éléments qui sur le plan rituel s'attachent aux grades inférieurs. Dans le même ordre d'idée, il convient que son rang trouve un écho dans celui de son (ou ses) épouse au bénéfice de qui il doit *kole* la maison domestique qu'elle occupe, les danses auxquelles elle se doit de participer, les décorations, bracelets et tatouages qui font d'elle une *tavine motar*<sup>98</sup>.

Prétendre à *nemel* implique une « prise de commandement » dans l'ordre du *salagoro*, donc l'initiation non seulement à *tamate liwoa*, « la mère des *tamate* », mais aussi à *tamate viov* et *tamate qat*, chefs de file de chacun des grands groupes du *salagoro*, dont l'acquisition nécessite des dépenses

---

97. Il était de coutume aux îles Banks de se déplacer en armes.

98. Cf. Codrington, 1891 : « *Though women are completely excluded from the suqe of the men, they have something of the sort among themselves, which is called improperly by the same name. They admit to grades of honour on payment of money and making of a feast, and so become tavine motar, women of distinction.* »

considérables. De même l'on se doit d'être initié à *tamate werewere*, « la voix des *tamate* ». Les sonneries qui rythment les cérémonies, privilèges de certaines associations du *salagoro*, forment comme les masques et les parures un ensemble lui-même hiérarchisé, du fait de leur association avec tel ou tel grade du *suqe*, et qui culmine avec *werewere*<sup>99</sup>.

Pour situer la difficulté de ces initiations parallèles dans l'ordre du *salagoro* et du *kolekole*, rappelons que chaque association rituelle a le pouvoir de refuser d'intégrer un nouveau membre<sup>100</sup>.

La préparation de la prise de grade devient une affaire qui concerne toute la communauté et implique un consensus préalable. La seule ambition d'un homme ne saurait y suffire ; l'engagement derrière sa personne du groupe local auquel il appartient et de sa parenté est requis, ne serait-ce que du fait que le paiement du grade correspond à une dépense notablement trop élevée pour qu'un individu puisse songer à l'assumer à lui seul.

D'une façon plus stricte que jamais, l'accord de tous les hauts gradés est nécessaire et la requête s'accompagne d'un paiement élevé. La prise de grade, malgré son importance, reste soumise à un parrainage.

Insérant l'ensemble de la prise de grade dans le canevas des relations entre *sogoi* et *tavala imā*, Durrad décrit ainsi la procédure en se référant à l'île de Gaua.

*« Le grade suivant du suqe est appelé mele. A ce niveau le suqe devient une affaire qui concerne toute la communauté du fait qu'il implique une dépense beaucoup plus grande que peu d'individus pourraient assumer à eux seuls. La personne la plus habilitée à servir d'introducteur est généralement le frère de la mère. Il aura tout d'abord pour tâche de collecter et de rassembler une importante somme de monnaie (ge lue o som). Il emprunte à bon nombre d'hommes riches une somme d'environ 200 à 400 brasses de monnaie donnant en échange une commission de 5 brasses pour l'usage temporaire qu'il va en faire. Cette monnaie n'est pas prêtée dans l'espoir d'un enrichissement ultérieur dû à un taux d'intérêt de cent pour cent comme c'est le cas dans la plupart des transactions ; elle est mise à disposition sans intérêt. Le parrain va distribuer cette monnaie aux hommes qui sont membres du grade de mele. On peut dès lors fixer la date à laquelle sera payé ultérieurement le grade, le wol tapug. La cérémonie du paiement du foyer du gamal sera marquée par un important kolekole.*

*« Le soir précédant le wol tapug est consacré à la préparation de la fête, à la confection du qarañis. Ce soir-là est connu comme o sirvag qeta, « arranger, parer, les taros ». Tout le monde contribue à la préparation du qarañis, non seulement les gens du village, mais dans beaucoup de cas des parents d'autres villages venus pour l'occasion. Les sogoi se doivent d'apporter une plus grande contribution, particulièrement en donnant pour le qarañis une plus grande quantité de nourriture. La nourriture est cuite en partie dans les foyers des diverses maisons, en partie dans un grand foyer commun, au centre du village.*

---

99. Cf. Rivers, 1914 : « For lano and all ranks above it, the werewere sound must be made ; for kerepue, mele and tetug they may have either werewere or meretang for tavaqugelava they make the meretang sound and for tavaquqe they use the wetapug decoration. »

100. Cf. Rivers, 1914 : « The members of the society have the right to refuse admittance to a man who has transgressed, for it was said that a man could not force himself in this way into a society whose members did not want him. »

« Les tenants du grade de r̄nele, qui sont présents, font des cadeaux de monnaie au postulant qui s'apprête à se joindre à eux. Cette monnaie donnée est un réel présent et non un prêt ordinaire. Ce don fait partie de la phase cérémonielle connue comme matigae ; we matigae, c'est donner au postulant des présents de monnaie pour « faire la guirlande ». Certains de ces dons, même vraisemblablement la majeure partie d'entre eux sont des dons en retour pour toute sorte de présents que le postulant a pu faire aux membres du grade r̄nele dans les jours ou les semaines précédentes. Ce peut être aussi un don en retour pour un service rendu, un travail effectué ou une marque particulière d'attention. Par exemple si le postulant a donné un poisson, le squelette en aura été conservé et sera, ce jour-là, présenté avec une cordelette de monnaie entourant la tête. Il en sera fait ainsi pour beaucoup de dons qu'il aura pu faire antérieurement, même s'il les a vraisemblablement déjà oubliés.

« Quand tous ces présents ont été donnés, le père du postulant dit à ses sogoi : « Nous avons une dette à nous ». Ils vont sans doute acquiescer et commencer à payer en retour l'introducteur en la personne du frère de la mère. Ce remboursement précède le wol tapug qui a lieu le jour suivant.

« Le père de l'initié requiert quelqu'un pour aller chercher quelques-uns de ses cochons. Cinq ou plus selon sa richesse et sa volonté de faire preuve de prestige seront amenés. Ils sont attachés par la patte arrière près de la porte du gamal où un cycas a été préalablement planté. Près du cycas est dressée une statue, une wotomaragae, une effigie masculine sculptée dans un tronc de fougère arborescente. Un homme riche qui peut payer de nombreux sculpteurs pourra faire dresser jusqu'à une dizaine de ces statues. Elles symbolisent des esprits et sont nommées d'après ces esprits, par exemple : duñduñbevav, duñduñberin, tamate gangaviga, qoroqorlava, wometeloa...

« Quand on a attaché les cochons, on ouvre les fours à pierre, le qarañis, en vue de la fête. Le père se rend alors chez sa sœur de qui il reçoit deux brasses de monnaie qui serviront à payer ceux qui battront le tambour pour la danse. Il dit : le ma o rovako te qil o qore, « Voilà la monnaie qui sera échangée contre le tambour ».

« Quand le tambour commence à résonner, le père et le fils se mettent à danser sur le tinesara, la place de danse. Alors on apporte le palako, un bois décoré aux couleurs du grade. Il peut être très lourd nécessitant de recourir à plusieurs hommes pour le porter. Il peut par exemple s'agir d'un tronc de cocotier. Le palako est déposé sur le tinesara. Les porteurs sautent par-dessus et prennent place de part et d'autre, c'est kole o palako.

« Après ce rite, ont lieu des danses et des discours. Ce sont le père, le frère de la mère et les hommes riches et importants qui les délivrent.

« Le père dit alors à son beau-frère (wulus) : « Aujourd'hui notre fils nous compensera de notre dette ». Cette remarque fait référence à la monnaie donnée aux joueurs de tambour. Le père donne quatre brasses de monnaie à son fils. Tandis que celui-ci danse en les portant sur le tinesara, la sœur de son père sort de sa maison, vient vers lui et s'incline devant lui. Elle reçoit alors les cordelettes de monnaie qu'il dépose sur son cou. A ce moment le jeu des tambours et la danse s'arrêtent et les cochons sont transférés de la main à la main, du père à l'oncle maternel. S'il peut se le permettre il donnera vingt ou trente cochons ordinaires et un cochon à dents en paiement pour le palako. Cette distribution est appelée vilevilepulai, « donner la richesse en retour ». Ce don n'est pas le paiement d'un objet quelconque ou d'un rite particulier,

mais une compensation pour le don total du suqe, pour le privilège de la qualité maintenant reconnue au fils.

« On doit se rappeler que c'est l'oncle maternel qui collecte un emprunt de plusieurs centaines de brasses de monnaie au stade précédent. Le père, en fait le candidat lui-même par l'intermédiaire de son père, rend maintenant la somme exacte que l'oncle maternel avait empruntée. Pour ce faire une somme suffisante doit avoir été collectée lors de la cérémonie du matigae. Si les présents alors collectés n'atteignent pas la quantité requise, la somme devra alors être augmentée en conséquence. Le transfert de la monnaie se fait dans des paniers et s'accompagne de sonneries de conque marine. Chaque panier contient cent brasses. L'initié prend chaque panier pour faire la distribution en disant à chacun : nom o tapera pulam o som alolona gama o tapia lot, wa o qeta sañavul tol, « Goûte cette richesse qui m'appartient et qui est ici, elle remplit un plat à nalot, voit celui-ci, il atteint cent brasses ». Durant cette distribution chacun est attentif pour constater qu'il n'y a plus de dettes en jeu.

« Puis a lieu une courte danse exécutée par l'oncle maternel. A la fin il tue avec arc et flèches deux ou trois cochons. C'est pour la fête qui suit en l'honneur du postulant. Ils seront mis à cuire le jour suivant. Pendant ce temps l'initié sera resté à jeun. Les membres du grade de mêle apportent leur contribution de nourriture. Le soir ils s'assemblent avec l'initié et après un discours qui a lieu dans le gamal, ils partagent avec lui un nalot. La cérémonie est consommée. »

Dans la description que nous donne ici Durrad, le père agit en place et lieu de l'initié. Sans doute s'agissait-il de la prise de grade d'un jeune adolescent.

Mon informateur, bien qu'il ne soit pas lui-même tenant de ce grade, donne, pour l'île de Motlav, une description similaire de la cérémonie en y apportant quelques précisions complémentaires.

« Ce grade constitue le sommet du suqe ; c'est lui qui donne droit au titre de tavusmêle. Il introduit à la hiérarchie des hauts suqe dont le prix est moindre et où l'on paye avant tout l'érection d'une statue tamate et le port du malo saru. Au-delà du grade de neñel les foyers dans le gamal sont à part et établis sur des plates-formes surélevées faites de pierres entassées que l'on nomme tabol.

« Il faut parfois plusieurs années pour accumuler la monnaie nécessaire au paiement de ce grade. Hormis le grade proprement dit, le candidat doit payer beaucoup d'autres choses comme mereteñ, nablak, palako.

« L'annonce de la prise de grade s'accompagne d'un paiement préliminaire que l'on fait aux tenants du titre. Il n'est fixé que par la générosité du postulant. Il équivaut à 10, 20 ou 40 brasses et fait savoir à tous l'intention que l'on a d'acquiescer ce grade. La transaction s'accompagne de cinq à six sonneries de conque.

« Le prix du grade est de 40 brasses, que l'on doit remettre à tous ceux qui ont payé avant soi. Ceux qui sont neñel sont peu nombreux, un ou deux par village au plus, ce qui représente une dépense totale d'environ 200 à 400 brasses. Le paiement s'effectue comme pour les autres grades. Il est suivi du paiement d'un palako qui correspond à natmat werwer. Avant la cérémonie, un tabou de cinq jours pèse sur le village ; le pays est « clos ». On apporte les palako écorcés qui sont dressés sur la place du village après avoir été décorés. Il doit y en avoir autant que de gradés au titre de neñel. Ceux qui ont charge d'apporter et de décorer les palako seront payés.

« La cérémonie est suivie le jour d'après par un grand kolekole pour natmat werwer, avec la participation des danseurs des salagoro de tous les

villages et la confection d'un qarañis pour tous. Les danses ont lieu toute la nuit sans interruption. Si le postulant s'arrête de danser, il doit payer une amende d'un cochon à chacun des mêle. Au matin, les tamate restent sur place jusqu'à ce qu'ils reçoivent le paiement d'un cochon. S'il n'a pas assez de cochons à sa disposition, l'initié doit s'en procurer en les achetant avec de la monnaie à qui veut bien lui en céder. Tant qu'ils n'ont pas reçu leur dû les tamate ne retournent pas dans la brousse, ils restent dans l'enceinte du village ou à sa périphérie, où ils peuvent se livrer impunément à toutes sortes de déprédations.

« Pendant cette prise de grade, les femmes sont exclues du village.

« Pour la prise de grade de mêle, on fabrique un couvre-chef. Il est fait par un spécialiste dans le salagoro et doit être kole (payé). Les décorations corporelles portent sur les avant-bras, la face et les jambes. Elles sont exécutées avec un pigment rouge. On porte aussi des bracelets ornés de feuilles de crotons et, dans la main droite, une feuille de cvcas, symbole du grade.

« C'est avec ce grade que commence vraiment la compétition entre les tavusmêle qui essaient de bloquer l'accès au grade s'ils sentent que le postulant pourra les dominer par sa richesse et son prestige. On essaiera de bloquer (jebesge) le plus longtemps possible les prétendants au grade de mêle. Il est souvent difficile de trouver un parrainage pour ce grade (Inf. J.-Y., Gnerenigmen, Motlav, B.M.-70-1-2). »

### *Le haut de la hiérarchie.*

Si j'ai pu préciser le sens pris par le *suqe* à ce niveau de la hiérarchie des grades, il est malheureusement bien délicat aujourd'hui d'apporter plus de précisions aux rituels eux-mêmes. Aucun informateur vivant aujourd'hui n'est tenant de ces titres, exception faite pour le vieux « chef » Mika Menewan qui, lui, est *nalan*. Bien peu d'entre eux eurent l'occasion dans leur vie d'assister à des prises de grade de cette importance et, s'ils en furent les témoins oculaires, c'est comme jeunes garçons, à une époque où le *suqe* était pris à partie, démantelé par les attaques répétées de l'institution ecclésiastique<sup>101</sup>.

L'opinion des informateurs les plus crédibles concorde sur plusieurs points. La procédure cérémonielle utilisée pour le grade de *mêle* vaut pour les grades de rang supérieur. Seuls *tetug*, *nalan* et *womtelo* constitueraient des grades proprement dits. Les autres, se rapportant à certains esprits, procéderaient plus du *kolekole* que du *suqe*. L'on dit alors que le *suqe* culmine avec le grade de *nemel* et qu'ensuite il redescend (Inf. J.-Y., G. et M.). A partir du grade de *tetug* et au-dessus, le parrainage n'est plus requis. Les prises de grade sont dès lors affaire de *tavusmêle*, de leaders, reconnus de tous. La fonction de modèle d'organisation du *suqe* s'estompe et le caractère de « *competitive feast* » devient prépondérant. Les prises de grade ne sont plus que prétextes à des *kolekole* de plus en plus somptueux, à de grands rassemblements inter-tribaux. A ce niveau de la hiérarchie, le retentissement

---

101. Cf. Fox, 1958. Déjà, en 1914, Rivers notait cette mise à mal de l'institution : « *He also gives four ranks above wometeloa, viz welgan, wesukut, wetaur o meligo and tikwangwono, but these seem to have since disappeared* ».

de l'événement et le prestige qui s'ensuit rejaillissent plus sur la communauté que sur l'individu lui-même. Bien souvent ce dernier n'est même plus le *tavusmele* en exercice de la communauté, mais son faire-valoir auprès des autres groupes. Il occupe une place à part et sa personne, qui s'entoure de toutes les marques de considération et de respect, bénéficie, à l'égal des ancêtres, des caractères attribués au sacré. Le fait, d'ailleurs souligné par beaucoup d'informateurs, que les paiements à acquitter vont en diminuant, ainsi que la possibilité – certes rarissime – de parcourir à nouveau le « chemin des grades » confirment ces remarques en soulignant le caractère d'équilibre aléatoire du pouvoir temporel, acquis par la personne mais aussi concédé par le groupe.

Le renom acquis par l'individu se trouve reporté sur la communauté à laquelle il appartient. Son pouvoir sur le plan personnel s'en trouve amoindri d'autant<sup>102</sup>.

Cette remarque, qui s'applique avant tout aux structures politiques des îles Salomon, trouve sa traduction dans les systèmes à hiérarchie de grade, de nature plus formalisée, dans cette maximalisation de la distance entre le profane et le sacré qui vise à mettre à l'écart des affaires courantes et de la vie publique les individus les plus élevés dans la hiérarchie, ceux qui sont « près du ciel » (*wetuka*). La réalité du pouvoir acquis par un individu débouche au plus haut de la hiérarchie sur son déclin. C'est ce caractère cyclique de la nature du pouvoir politique qu'il faut ici souligner. Il va de pair avec un transfert du prestige de l'individu sur le renom de la communauté et permet de rapprocher dans une continuité logique les systèmes à hiérarchie de grade des systèmes dits à *bigman*.

Pour le grade de *netetug*, le prix à acquitter est plus faible que pour *nemel* ; il est l'équivalent de celui payé pour *natwusug* (Inf. J.-Y.). Selon le même informateur, le terme veut dire littéralement « devenir petit, devenir faible ». C'est aussi le nom donné à une variété d'igname (*Dioscorea alata*)<sup>103</sup>. Ce grade a son propre foyer dans le *gamal*, ses marques propres et ses décorations personnelles. Lors des danses, le corps d'un *tetug* est entièrement peint en rouge, orné d'une variété particulière de croton et d'un couvre-chef spécifique.

Le grade de *nalan* donne lieu à un rite particulier. L'initié doit « payer » (*kole*) une grande structure végétale de forme conique, haute de plusieurs mètres, faite de bambous entrelacés recouverts de feuilles de *natangora* (*Metroxylon* sp.). L'initié arrive sur le champ cérémoniel portant cette effigie sur ses épaules ; il en fait le tour en dansant. Les *tamate* de *tamate liwoa* arrivent alors sur la place de danse armés d'arcs et de flèches et se mettent à tirer sur le *lano*. La structure est ensuite déposée soit près d'un petit *gamal* érigé pour l'occasion sur un côté du champ cérémoniel, soit dans une petite clairière proche de la périphérie du village, qui devient un *salagoro*, un lieu tabou. L'on marque l'interdit par les crotons symbolisant le grade, et l'on pourra même planter un *nemel* (Inf. M.).

Le pasteur Durrad, dans l'opus cité, donne quelques précisions supplémentaires. Il indique que, pour le *vilepulai*, le candidat doit donner dix

---

102. Cf. Codrington, 1891 : « *The power of a chief naturally diminished in old age, from inactivity, parsimony, and loss of reputation... In any case some one was ready, it might be by degrees, to take the place of one whose force was waning. A chief expecting his death prepared his son, nephew or chosen successor.* »

103. Cf. Codrington et Palmer, 1896.

cochons ordinaires et deux à dents. Pendant les danses et les discours, un interdit plus sévère, qui durera cinq jours, s'ajoute au *tapu* qui pèse sur le village. Il fera l'objet d'une annonce verbale<sup>104</sup>.

Certains parmi les discours prononcés en l'honneur du nouvel élu, et qui vantent ses mérites, sa richesse et sa gloire, le sont devant l'esprit protecteur de la maison, la pierre sacrée du foyer, le *tamaragai*. Elle est déposée à plat sur une petite plate-forme de pierre (*wona*). L'initié joint les doigts de ses mains et pose les paumes sur la pierre pendant que l'on s'adresse à lui.

Le terme lui-même pourrait signifier « aller d'un côté de l'autre » ; il fait aussi référence à un esprit *vui* mâle.

Le grade suivant, *qorqorlav*, se réfère lui à un esprit *vui* femelle. Le terme signifie « grandes oreilles », ou plus exactement « grandes valves », en parlant d'un coquillage. A ce feu correspond une effigie de l'esprit *qorqorlav*, parfois bi-faciale, sculptée dans une fougère arborescente, présentant une face ronde, très large, avec de part et d'autre deux aplats circulaires. Lors des danses, les *qorqorlav* portent en décoration sur chaque hanche une petite vannerie tressée avec une liane de forêt recouverte d'un enduit. Elle a une forme circulaire et ressemble à une petite assiette plate. Cette décoration et l'effigie à laquelle elle correspond doivent être *kole*, « payées » pour la prise de grade.

Pour le grade de *womtelo*, Rivers<sup>105</sup> donne d'après Durrad une description qui suit le schéma type. Le terme signifie « les yeux du soleil » et se rapporte à un esprit *vui* mâle. Pour ce grade il existe également une statue et un masque qui ressemblerait à l'effigie de *nalan*, c'est-à-dire à une statue à deux faces opposées, sans jambes, avec un buste très long et étroit, sans attributs sexuels, les bras en position verticale, dégagés du buste auquel les mains sont accolées. C'est particulièrement lors de l'initiation à ce grade qu'ont lieu les déprédations rituelles que j'ai évoquées plus haut.

Le grade de *welgan* tient son nom d'un esprit mâle dont l'habitat serait un rocher situé à Vanua lava, sur la plage de Vureas. A ce grade correspond également une effigie, un couvre-chef et des décorations. Seraient également spécifiques de ce grade le port de six dents de cochon sur l'avant-bras gauche et d'un *malo saru* à quatre pans<sup>106</sup>.

Le nom de *liwantamat* est celui d'un esprit mâle. Il correspond au Mota *wetaur o maligo*, qui signifie « celui qui attrape les nuages ». L'effigie est taillée à la forme de quelqu'un qui tient une sphère au-dessus de sa tête, sphère sur laquelle sont peints les corps célestes. On dit qu'avec sa tête et ses mains il supporte le ciel.

---

104. En voici un exemple rapporté par Durrad : « *Let no canoe pass to and fro in the sea : let no one shout and let the drum be silent. Anyone shouting to be heard by us here, must pay a tusked pig or ten fathoms of money.* »

105. Durrad donne de la prise de grade la description suivante : « Le don de monnaie préliminaire du candidat aux membres du grade est de 50 brasses pour chacun. La danse est seulement accomplie par le candidat le corps oint d'une teinture rouge, vêtu d'un *malo saru* à quatre pans et portant six dents de cochon sur l'avant-bras gauche. En plus de ces ornements, le danseur porte une ceinture à laquelle est attachée une branche de *Casuarina sp.*, des fleurs blanches et rouges d'hibiscus, et des feuilles rouges de cordyline. Autour du cou, il porte des colliers faits d'une fine monnaie appelée *manmanosom*. Il tient dans sa main droite un bâton de danse dont le pommeau a une forme particulière qui correspond au grade. Tandis qu'il danse il crie : « Regardez-moi, personne n'est mon égal. »

106. Le *malo saru* est un baudrier décoré, tissé par certaines femmes en feuilles de pandanus et que l'on porte lors des danses à partir du grade de *nalan*. Rivers, 1914, en donne une représentation photographique.



Le grade de *tiqañwono*, « celui qui, ayant tiré, a atteint son but », est le plus élevé de la hiérarchie ; il donne droit aux titres de *wetuka*, *jonjontej* par lesquels il est souvent désigné. C'est le nom d'un esprit femelle. D'après Durrad, la légende veut qu'il fut trouvé parmi les ordures villageoises sous la forme d'un jeune aigle. Dans la mythologie, d'ailleurs, l'aigle est souvent le symbole du *tavusmele*, du pouvoir de la hiérarchie, alors que le poisson diodon symbolise la dérision du guerrier qui n'a su s'élever dans la hiérarchie conformément à l'ordre de la société<sup>107</sup>.

A partir de *nemel* et pour les grades supérieurs, on érige sur la place de danse, près du *gamal*, une petite construction en forme de *gamal*, décorée aux couleurs du grade. Devant la porte est dressée la statue symbole du grade. La porte elle-même est masquée par une natte de pandanus sur laquelle sont peintes des représentations symboliques du statut social dans le *suqe* et le *salagoro* de celui qui prend le grade. Pour le grade de *nemel*, cette construction est appelée *niptinmel*, pour celui de *nalan*, *nagamlan* (Inf. J.-Y.). Ce petit *gamal* n'a qu'une seule porte et n'a pas de foyer. On y range tout ce qui est nécessaire pour l'exécution des *kolekole*. Les statues sont dressées devant la porte, mais il y en a aussi dans le grand *gamal* collectif, à l'emplacement correspondant au grade.

Pour ces grades, on confectionne aussi un *wona*, une plate-forme de pierre d'environ 70 cm sur 70 cm, haute de 1 m à 1,50 m. On dit que les hommes de très haut rang se faisaient enterrer sous ces *wona*, qui ont fonction d'autels sacrificiels. On y faisait des prières aux ancêtres, on s'y lavait les mains, on y tuait des cochons lors des prises de grade. On érige un *wona* selon la procédure du *kolekole*.

A chacun de ces grades correspondent des formes particulières données aux pommeaux des bâtons de danse et des cannes, aux ligatures des pointes des flèches de guerre en os humains, aux motifs qui ornent les nattes sur les portes des maisons, aux décorations des flûtes et pendants d'oreilles, qui rappellent dans la vie quotidienne et cérémonielle le statut de l'individu dans la hiérarchie sociale.

Lors des déplacements, chacun était reçu dans le *gamal* ou le *salagoro* au foyer correspondant à son rang. Ses pairs, dans la société locale, avaient à charge d'assumer l'hospitalité et d'assurer sa sécurité.

#### IV - L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SYSTÈME DES GRADES

Les rapports entre la stratification sociale et le système politique renvoient à l'économie politique du système des grades, elle-même partie d'une économie politique plus générale, celle du mode domestique de production. Son étude déborde le cadre de ce travail, aussi je n'aborderai que très succinctement cet aspect pourtant fondamental de l'étude de la hiérarchie des

---

107. Voici la description donnée par Durrad : « Le don préliminaire pour ce grade est de 100 brasses de monnaie. Lors des danses le candidat porte le *malo saru* à cinq pans. Son corps est abondamment décoré et parfumé. Il porte des fleurs d'hibiscus, des feuilles de casuarina et de dracaena. Il tient un *togo qatag*, une sorte de roseau dont les racines sont décorées. Il a les reins ceints d'une guirlande de feuilles de cycas blanches ; autour de ses chevilles sont noués des bracelets blancs, *vilvilnir*, et une fleur blanche d'hibiscus est piquée dans ses cheveux. »

grades. C'est la logique de cette économie politique qui situe le complexe institutionnel du *suqe*, du *salagoro* et du *kolekole* au centre de la vie sociale, politique et économique des « Gens de Motlav ». Ce dernier paragraphe se borne à souligner quelques points essentiels pour juger de l'importance du système des grades et éclairer la logique de fonctionnement de l'institution.

La prise de grade, « l'achat du feu », se présente si on l'examine d'un point de vue plus économique comme une série de prestations et de contre-prestations dont l'ampleur fait écho à la complexité<sup>108</sup>.

Ce véritable « système de prestations totales »<sup>109</sup> met en jeu non seulement des individus mais, à travers eux, des ensembles, familles, villages, groupes de villages d'autant plus larges que le grade est plus élevé.

Préalablement, le postulant au grade doit s'assurer de pouvoir disposer en temps voulu d'une quantité suffisante de monnaie, de cochons, de nourriture. Pour y parvenir il bénéficie en premier lieu de l'assistance de ses parents et alliés, de ceux qui résident dans le même village, dont la coopération lui permet notamment de défricher et mettre en culture de grands jardins en prévision de la cérémonie. En homme habile, il aura sans doute prêté (*tawe*) monnaie et cochons qui lui seront rendus (*wono*) à cette occasion en quantité double. Si cela ne suffit pas, il se met sous la dépendance d'un homme riche, d'un haut gradé, qui lui fera l'avance des biens nécessaires, assurera à son profit l'aide la plus large et prendra à sa charge les négociations d'usage. En contrepartie le postulant fournira sa force de travail, son habileté artisanale et ses aptitudes guerrières. Cette relation de dépendance se double le plus souvent d'une relation de parenté qui n'est pas nécessairement une relation proche. Le patron est habituellement choisi parmi les pères (*tamai*) ou les oncles maternels (*marau*), même si la mythologie des îles Banks souligne avec constance le thème de l'orphelin qui, sous la protection bienveillante d'un homme de rang, devient lui-même un *tavusmele* de renom.

Sur le plan des transferts de richesses, la dépense qu'impose une prise de grade représente, quant à la logique économique, un « investissement » à plus ou moins long terme ; tenant du grade, l'on recevra ultérieurement les prestations de tous ceux qui, par la suite, prendront ce même grade. Si les acteurs en sont conscients, puisque l'on dit couramment que la richesse d'un homme procède de la mise en circulation de sa monnaie – c'est d'ailleurs là le pouvoir propre de la monnaie – les choses ne sont jamais vécues selon la seule logique du profit, ce qui impliquerait une circulation marchande de la monnaie. Les transferts de monnaie sont d'abord des « investissements sociaux », et c'est en ce sens qu'elle est l'objet le plus précieux, dont la possession permet de dominer autrui, de contrôler les rapports sociaux. L'accumulation des richesses n'a de sens que dans la mesure où elles sont redistribuées, converties en pouvoir politique et social. La mécanique économique est inversée par le discours idéologique. C'est la légitimité du statut acquis par l'individu dans la société qui ouvre l'accès à la monnaie et en autorise l'usage, et non l'inverse. La richesse d'un homme est consécutive à cette légitimité. Elle dépend de la monnaie elle-même qui, de par sa

---

108. Cf. Rivers, 1914 : « *Every initiation into a rank of the suqe or into a tamate society is part of a process whereby money passes not only from the new member to those already initiated but from his relatives and from certain members already initiated, such as the introducer, to other persons.* »

109. Mauss, 1924.

circulation, a le pouvoir de s'accumuler là où il est socialement nécessaire d'en distribuer, et ce en fonction du caractère légitime des prétentions à le faire. La richesse est plus un attribut de la monnaie disponible que de la personne qui en dispose. C'est là le *mana* de la monnaie, son pouvoir efficace, qui traduit celui des esprits *vui* et des ancêtres *tamate*.

La richesse progressivement acquise permet alors de se libérer de la relation de clientèle, ou plus exactement de l'inverser à son profit au fur et à mesure de l'acquisition d'un rang de plus en plus élevé. Au lieu d'être conservée par-devers soi, elle est aussitôt remise en circulation sous forme de prêts.

Derrière la rigoureuse ordonnance formelle de la hiérarchie des grades, où le prestige et l'autorité se formalisent avec sophistication dans « des rites de passage de plus en plus élaborés, de plus en plus coûteux<sup>110</sup> », se dessine un système de statuts à fondement économique, construit sur une logique de la dépendance, sur l'exploitation de la dialectique entre dominant et dominé dans le développement d'un système de relation de clientèle fondé sur le mode domestique de production.

Le volume des transactions dépend évidemment de l'importance du grade dans la hiérarchie. Le principe étant que l'on doit payer tous les détenteurs du grade, tous ceux qui ont payé avant soi, la dépense sera d'autant plus importante que sera large le niveau de participation, la somme requise variant relativement peu d'un grade à l'autre. Ce niveau de participation ne se fixe pas arbitrairement. Il dépend de l'importance du grade et de l'organisation interne de la hiérarchie par rapport à la localisation. Un homme qui a l'intention de prendre un grade doit le faire savoir longtemps à l'avance à tous les intéressés. Y manquer aurait pour conséquence une perte de prestige irréversible, car la prise de grade ne serait pas reconnue.

Chaque initiation qui se traduit par un procès d'accumulation et de redistribution des richesses induit un procès concomitant de circulation de la monnaie – et dans une mesure moindre des cochons. Elle s'accompagne également de la distribution cérémonielle et de la consommation ostentatoire d'une importante quantité de nourritures végétales et animales. Pour que l'échange de monnaie entre partenaires ait lieu publiquement le jour de la cérémonie et pour que soit réalisée l'accumulation complémentaire des cochons et de la nourriture, celui qui prend le grade doit faire preuve de son autorité, de son pouvoir de contrainte sur autrui, pour être sûr, en s'appuyant sur la coopération du groupe et son engagement à le soutenir, de pouvoir disposer de ces biens en quantité nécessaire et en temps voulu.

Lors des prises de grade, la monnaie circule du postulant à l'initiation vers ceux qui sont déjà initiés, au profit de qui elle s'accumule. Pour se procurer la monnaie nécessaire à la bonne exécution du rituel, le postulant au grade se tourne vers sa parenté d'une part, vers les hommes réputés riches, hauts dans la hiérarchie, d'autre part, à qui il emprunte les sommes nécessaires. Il devra les rembourser ultérieurement, majorées d'un taux d'intérêt de cent pour cent, quel que soit le temps écoulé. Cette modalité de la transaction implique évidemment pour celui qui prête un certain risque. Les échanges monétaires sont en grande partie commandés par la nature des relations entre partenaires. Deux contraintes pèsent sur ce système de crédit-dette : le caractère public des transactions, qui sert alors de garantie, et le don

---

110. Guiart, 1972.

contraignant. Il est pour le moins difficile de se soustraire à une sollicitation, surtout si elle est faite publiquement et dans le contexte cérémoniel. Si par exemple je dispose d'une certaine quantité de monnaie que je veuille faire fructifier en prévision d'une distribution future, l'annonce de la prise de grade imminente d'un parent ou ami sera pour moi l'occasion de lui prêter cette somme, qu'il sera contraint d'accepter. Ceci constitue un investissement provisoire qui, compte tenu de la règle du taux d'intérêt, permet à un individu d'accumuler sous forme de monnaie de compte et pour une opération précise des quantités de monnaie souvent beaucoup plus importantes que celles qu'il détient en fait. L'opération contient cependant un certain risque du fait que l'obligation de rendre, si elle est garantie coutumièrement, ne devient effective que lorsque le prêteur est dans l'obligation de redistribuer cette monnaie, donc peut faire appel publiquement à son débiteur<sup>111</sup>.

La nécessité de concentrer physiquement et en un même lieu, lors d'une prise de grade ou d'un *kolekole*, une quantité importante de monnaie – plusieurs centaines de brasses – à laquelle s'ajoute cette pratique du don contraignant entre partenaires sociaux, font de chaque prise de grade une occasion pour se livrer à une multitude de transactions annexes, soit que l'on solde d'anciennes dettes, soit qu'on en contracte de nouvelles, soit que l'on profite de l'occasion pour effectuer un habile placement à terme<sup>112</sup>.

La règle qui veut que l'on paye qui a payé avant soi, dans l'acquisition des grades comme des *tamate* et des objets *kole*, se conjugue avec l'obligation de rendre une quantité double de celle empruntée pour entraîner une concentration de la monnaie en circulation. L'obligation cérémonielle des *kolekole* et l'idéal de générosité aboutissent, a contrario, à la redistribution d'une part non négligeable des quantités accumulées. La monnaie se trouve cependant toujours répartie de façon inégale selon l'inégalité des rapports de dominant à dominé. Plus un homme détient de monnaie, plus la monnaie en circulation tend à se concentrer entre ses mains, telle serait la règle sans les aléas d'une compétition sociale qui passe inéluctablement par le prestige qu'apporte à l'individu la redistribution de cette monnaie accumulée. L'idéologie des gens des Banks interprète cet enrichissement comme un signe évident de l'ingérence du monde des morts dans celui des vivants, comme une conséquence de la logique du surnaturel. Ce n'est pas tant du fait reconnu de son habileté « économique » qu'un homme s'enrichit, mais parce que lui et sa monnaie jouissent d'un certain *mana* qui est la preuve de la bienveillance et de la sollicitude dont les ancêtres et les esprits font preuve à son égard ; ce en quoi ces derniers sont bien les garants de l'ordre du monde et particulièrement de la hiérarchie qui en est l'expression achevée<sup>113</sup>.

La richesse, à travers l'accumulation de la monnaie et sa redistribution, est le fondement essentiel du prestige social et du pouvoir. Elle est l'expression

---

111. Cf. Codrington, 1891 : « *A debt is not only contracted by borrowing, but a rich man upon occasion imposes a loan, which his friend for his own credit is bound to accept, and to discharge with a double return.* »

112. La description de ces transactions rapportées par Rivers d'après une observation de Durrad en illustre bien l'extraordinaire complexité.

113. Cf. Codrington, 1891 : « *Rich men accumulate large quantities of this money... Accumulation results from the system of the suqe and tamate clubs above described, and also from the practice of money-lending ; but according to the native ideas the unseen spiritual influence called mana was the cause of the wealth.* »

concrète de l'aptitude et de la capacité de réussite de l'individu. Attribut du rang social, elle en est aussi la justification. Il en va de même ici qu'aux îles Santa Cruz, l'archipel voisin étudié par Davenport<sup>114</sup>.

Aux îles Banks aussi, la richesse se convertit en pouvoir politique qui, ainsi que je l'analyserai au chapitre suivant, est en partie indépendant de l'organisation hiérarchique qui le justifie dans sa nécessité et sa nature. Comme toute autre forme de pouvoir, il est *roño*, donc produit de l'intervention du surnaturel. S'enrichir est motivé par l'acquisition de plus de pouvoir non seulement en raison des avantages immédiats, mais pour abolir, dans le cours d'une existence, la distance entre le monde naturel et le surnaturel, pour se mettre au-dessus des contraintes qui pèsent sur le commun des hommes en s'élevant dans la hiérarchie (Inf. G.)<sup>115</sup>.

Si cette circulation monétaire s'établit au bénéfice des hauts gradés, c'est qu'ils se trouvent à la fois dans la position de prêteurs, donc à l'origine du mouvement de la monnaie, et dans celle de bénéficiaires des prestations, donc à la fin de la chaîne des transactions qui commandent la circulation de la monnaie entre partenaires sociaux, qu'elle opère d'ailleurs à travers les échanges dits « cérémoniels » ou à travers la circulation matrimoniale. La monnaie acquise comme titulaire d'un grade est réinvestie comme prêt pour aider les futurs prétendants à ce grade et se trouve ainsi multipliée, du fait du taux d'intérêt, aux dépens des futurs initiés. Du point de vue de celui qui fait la dépense d'acquérir un nouveau grade, cela représente un investissement à plus ou moins long terme puisqu'il passe alors en position de déjà initié, donc de futur récipiendaire. Lors des prises de grade ultérieures, il bénéficiera à son tour des prestations. Cette monnaie en retour, il pourra ensuite la placer sous forme de prêt, avec plus ou moins de bonheur, ou l'utiliser à son profit pour s'élever toujours plus dans la hiérarchie.

L'idée de hiérarchie trouve son fondement dans les réalités d'une compétition sociale et économique ; le pouvoir politique est aussi dans une certaine mesure l'expression d'une différence de richesse non seulement symbolique mais réelle, reflet d'une disparité d'accès dans la répartition du produit social. L'ordre moral et idéologique de la société se plaie à l'interpréter non comme un mécanisme d'exploitation d'autrui mais comme une inégalité de valeur, d'aptitude et de réussite, inhérente au *mana* des individus, qui forme le soubassement « naturel » des rapports sociaux et de la philosophie qui les exprime<sup>116</sup>.

Chaque individu engagé dans le « *bisnes blon suqe* » (bich) se trouve situé dans une chaîne de « créditeurs/débiteurs » qui fonctionne de telle sorte que les disponibilités en richesses sociales tendent à se concentrer entre les mains

---

114. Cf. Davenport, 1962 : « *The accumulation of money is the way to prestige. But since the currency itself is perishable, prestige finds its tangible expression in spending as well as accumulation, above all in helping to buy brides for members of one's family and friends, and in giving feasts. Prestige won in these ways is the source of political power and authority.* »

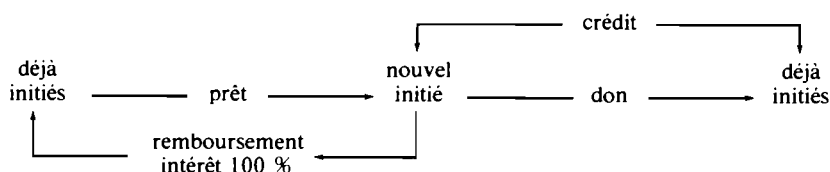
115. Cf. Rivers, 1914 : « *The wealth derived from a high position in the suqe is probably regarded merely as a means to still further advance.* »

116. Cf. Rivers, 1914 : « *From one point of view, then the suqe and tamate societies and other associated institutions form a complex organization by means of which wealth is acquired, and since it is only the rich or those with rich friends who can advance far in these bodies, the organization is a means for the perpetuation and even the accentuation of differences of social rank in so far as this rank is dependent of the possession of wealth.* »

de quelques individus en fonction de leur position acquise dans la hiérarchie des grades et le *salagoro*<sup>117</sup>.

On peut schématiser cette « économie politique » des prises de grade par un tableau qui représente la circulation de la monnaie dans les prises de grade et l'accroissement qui en résulte.

La circulation de la monnaie dans les prises de grade - (Tab. 60)

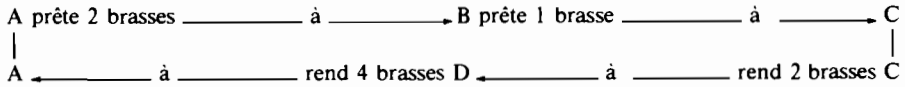


L'examen de la rationalité économique du système soulève immédiatement la question de savoir selon quelles modalités se maintient et se reproduit cette circulation. Puisque la monnaie tend à s'accumuler à l'un des pôles de la circulation, il faut qu'intervienne quelque part une redistribution des quantités thésaurisées, indépendamment de la chaîne de crédit-dette, mais sans que celle-ci soit rompue. Il faut donc qu'il existe une obligation de « consommer » la monnaie, qui s'oppose, mais pour partie seulement, à sa « thésaurisation ». Nous avons vu que c'était là le rôle essentiel des *kolekole*. Si la richesse accumulée permet l'accès aux grades les plus élevés, donc convertit le pouvoir « économique » en pouvoir « politique », ce n'est qu'au prix d'une transformation antithétique qui est faite de l'obligation de se départir de sa richesse, de convertir d'abord la monnaie en prestige social, donc de la consommer apparemment en pure perte. Il est fait obligation pour accéder aux grades les plus élevés comme pour acquérir les *tamate* les plus valorisés de financer d'importants *kolekole*, selon le système institutionnel décrit précédemment, où sont distribuées d'importantes quantités de nourriture, de cochons et de monnaie, sans contrepartie si ce n'est le prestige social qui en résulte. Une stratégie habile et efficace impose de maintenir un équilibre toujours positif entre l'accumulation d'une part et la redistribution d'autre part. Bien souvent, dans ces conditions, une vie ne saurait suffire à parvenir en haut de la hiérarchie des grades, du fait même des difficultés qu'il faut surmonter, si l'on fait entrer en ligne de compte la propension – du moins théorique – de chacun à en faire autant. Ajoutons également à ce propos – et ce fait n'est pas négligeable – que l'idéologie dominante fait obligation au *tavusmele* « d'être riche sans travailler » (Inf. G.). Une part de la monnaie thésaurisée est redistribuée en contrepartie du travail de ceux qui s'occupent à faire fructifier les jardins du *tavusmele*, ses arbres, ses cochons... Dans ce contexte, le terme *rusag* (donner de la monnaie pour un travail)

117. Cf. Rivers, 1914 : « In the account of ceremonial of the suqe it has been seen that there is an organised system of giving and lending money to friends with the idea of receiving it back with cent per cent interest, and this rate is given for loans of the more ordinary kind, the amount of interest being the same whatever the interval elapses between the loan and its repayment. »

s'oppose à *tomava* (nourrir ceux qui travaillent pour soi), ce qui est habituel dans le cadre des rapports de coopération<sup>118</sup>.

**Processus d'accumulation de la monnaie en circulation - (Tab. 61)**



On peut formuler ainsi un deuxième aspect de cette même interrogation : comment sont contrôlés les rapports entre la demande de monnaie et l'offre, quel est le mécanisme qui permet à un tel système d'échapper à « l'inflation » ? En d'autres termes, comment est maintenue la valeur de la monnaie puisque la dépréciation naturelle de l'objet est limitée ? La perte de valeur de la monnaie, compte tenu qu'elle est indispensable à la vie sociale, ne peut que résulter soit d'une surproduction toujours possible, qui mettrait en circulation une quantité telle de monnaie que cette circulation elle-même serait mise en péril, soit d'une inflation du montant global des dettes et crédits qui entraînerait la mise en circulation de plus de monnaie qu'il n'en existe effectivement.

La création de monnaie fictive est limitée par la stricte obligation de « rendre » la monnaie empruntée, de payer ses dettes, si la requête en est implicitement formulée, lors d'une prise de grade par exemple ou au cours des rites funéraires. Celui qui s'y refuserait verrait ses créiteurs, accompagnés de tous leurs parents et amis, s'installer chez lui et se nourrir à ses dépens et aux dépens de son groupe<sup>119</sup>.

Une partie de la monnaie thésaurisée est détruite par ceux qui en ont accumulé beaucoup. On l'enterre alors dans des cavités de corail tenues secrètes et protégées par des magies. L'interdit de remettre en circulation de telles monnaies est très fort ; celui qui le romprait entraînerait ipso facto sa propre mort, ainsi d'ailleurs que celle de ses partenaires. La monnaie était aussi parfois enterrée avec le cadavre du mort, et on en jetait aussi à la mer (Inf. G.). Les hommes les plus riches ont ainsi la possibilité d'ajuster la quantité de monnaie en circulation au besoin du moment, de freiner l'offre de cet « objet le plus précieux » par rapport à la demande qui en est faite. Les informateurs de Motlav (Inf. G. et J.-Y.) expliquent ce comportement des hommes riches comme le souci de préserver leur statut et leur pouvoir de toute atteinte. En restreignant la quantité de monnaie dont ils disposent, ils limitent les conséquences dommageables pour eux des sollicitations contraignantes et renforcent la relation de dépendance dans le rapport de clientèle qui lie ces *tavusmele* à leurs *netwogi*. Cette logique économique

118. Cf. Rivers, 1914 : « *A man however high in the suqe he may be, will suffer social depreciation if he does not undertake such expense... He would be considered unworthy of respect and honour if he hoarded his gains. To retain his influence and glory he must distribute his money by paying people to work for him in his gardens and by giving splendid kolekole performances.* »

119. Cf. Codrington, 1891 : « *The pressure put on a debtor who does not pay when payment is demanded is admirably effective. All the men of the creditor's place come and sit bringing their wives with them, in the debtor premises ; the debtor lights his fire and cooks food for them ; if the payment is not forthcoming they stay over night, go home next morning, and after a while repeat the visit.* »

particulière trouve sa nécessité dans le fait que, contrairement à la monnaie des Santa Cruz, par exemple, la monnaie des îles Banks ne se détériore que très lentement. Encore faut-il nuancer cette affirmation qui fait état d'une caractéristique physique de la monnaie, en rappelant qu'une brassée de monnaie neuve s'échange contre deux brassées de monnaie ancienne chez les groupes producteurs. Dans les transactions ordinaires ou lors des échanges cérémoniels, la monnaie neuve vaut la monnaie ancienne. S'il existe une demande de monnaie neuve, outre la nécessité de s'en procurer, c'est que plus la monnaie circule plus elle se charge de *mana*. La bonne orientation et le contrôle de ce pouvoir cumulé n'est plus garanti dans les transactions dès lors que la monnaie a beaucoup circulé (Inf. G.). La monnaie peut même dans ce cas devenir dangereuse : on explique ainsi certains échecs.

Au terme de cette présentation, il apparaît bien que si la stratification sociale opère dans ces sociétés selon une organisation hiérarchique du statut des individus, c'est en raison d'une économie politique qui se fonde sur une exploitation habile des rapports de domination et de dépendance, lesquels ne sont que la forme instituée des rapports sociaux de production, tels qu'ils résultent du développement des contradictions de la forme que prend dans ce contexte insulaire et océanien le mode domestique de production<sup>120</sup>. L'engagement de l'individu dans le système est fonction de son appréciation de la situation et la réussite d'une telle entreprise est en tout état de cause aléatoire<sup>121</sup>.

La stratification sociale qui en résulte n'est en rien le produit d'automatismes institutionnels. Elle est le reflet, dans un système codé de signes qui affiche volontiers son autonomie et sa logique propre de développement, d'un équilibre momentanément d'intérêts individuels ou collectifs qui se conjuguent, divergent et s'opposent. Ainsi les valeurs attachées à la hiérarchie, et l'ordre social et politique idéal qu'elles traduisent, trouvent en réalité leurs fondements dans les implications d'une compétition généralisée entre individus, ayant un fondement économique et qui se voit niée sur le plan des institutions par les modalités de formalisation des statuts sociaux.

C'est à l'examen de cet aspect du système socio-politique des îles Banks, essentiel parce que complémentaire de l'ordonnance hiérarchique, que sera consacré l'ultime chapitre de ce travail.

---

120. Cf. Sahlins, 1972.

121. Cf. Guiart, 1972 : « Chacun des participants proclame à la fois son statut du moment et le confronte avec celui de chacun des autres, supérieur, inférieur, égal ou inexistant, du moins à l'intérieur de ce cadre de référence particulier (la hiérarchie des grades), puisqu'il en existe d'autres.

Si un individu remplit certaines conditions formelles (coût d'acquisition acquitté, rites accomplis) et personnelles (richesses en porcs, astuce, entregent), sa conduite sera pour une grande part déterminée. »



## *Autorité, Pouvoir et Contrôle social*

Dans le cours de cet ouvrage, j'ai pu souligner à diverses reprises la plasticité du système social des îles Banks. L'organisation sociale procède d'équilibres précaires. Les formes institutionnelles qui codifient les droits et obligations réciproques sont entachées d'un fort quotient d'indétermination qui laisse à la stratégie locale et individuelle de larges possibilités d'interprétation. La rigueur des conduites prescrites est plus qu'estompée par l'individualisme qui motive les comportements. La conformité et la déviance sociale relèvent, ici, de l'éthique plus que du droit, d'une référence commune à des valeurs sociales et à une morale plus qu'à un code juridique et une jurisprudence coercitive.

Tenant ce contexte pour acquis, je consacrerai ce dernier chapitre à la question de la nature de l'autorité et du pouvoir dans ce type de formation sociale, dont l'organisation semble intermédiaire entre celle des bandes et celle des sociétés segmentaires lignagères. De quoi l'autorité et le pouvoir sont-ils faits, comment sont-ils acquis, qui exerce le contrôle sur le groupe et sous quelle forme ?

Le problème est d'envergure et nécessiterait à lui seul une étude, appuyée sur le comparatisme. Cette question est au centre de bien des tentatives de synthèse dans le domaine océanien. L'analyse que je propose s'inscrit dans cette orientation, même si elle se limite aux seules sociétés des îles Banks. Cette réflexion ne prétend pas autre chose qu'être une contribution à l'anthropologie des sociétés à hiérarchie de grades qui, ainsi que le souligne d'ailleurs Rodman, s'en est le plus souvent tenue à une approche descriptive et formelle<sup>1</sup>.

Si notre tentative rejoint en partie les préoccupations de la plupart des travaux récents, notamment anglo-saxons, toute conclusion, dans ce domaine plus qu'ailleurs, ne saurait être que provisoire, tant il est vrai que nous dépendons ici de l'évolution de la réflexion anthropologique et du

---

1. Cf. Rodman, 1973 : « ... *apart from some excellent straightforward descriptions, very little progress has been made in the research and analysis of grades societies over the last eighty years. The rank hierarchy has remained an empty model, devoid of any semblance of life and motion* ».

progrès, dans cette région du monde, des connaissances ethnographiques, historiques et archéologiques.

Du fait de la colonisation, de l'expérience historique privilégiée qu'elle constitue aux yeux des populations, l'organisation de l'autorité et du pouvoir a nécessairement évolué et, du fait de cette évolution, elle a subi d'importantes transformations. Il n'en reste pas moins, et j'ai tenté de le montrer dans un ouvrage antérieur<sup>2</sup>, que la société contemporaine reste profondément enracinée, de ce point de vue, dans la logique de la société précoloniale, ainsi d'ailleurs que les problèmes qui s'y posent à la veille de son accession à l'indépendance. Bien des observations contemporaines, même si du point de vue de la méthode il ne convient pas d'en faire état, sont venues confirmer et enrichir l'analyse proposée dans ce chapitre, qui se fonde principalement sur l'utilisation d'une documentation indirecte : publications anciennes vérifiées sur le terrain, traditions orales concernant plus particulièrement Motlav, discussions individuelles et collectives.

## I – L'AUTORITÉ LÉGITIME

Dans le contexte de la société précoloniale, ainsi que je l'ai noté précédemment, la distribution résidentielle des individus et des groupes est l'homologue de celle qui résulte des relations d'autorité et d'allégeance qui, pour partie, la conditionne. Le village, c'est-à-dire pour nous le groupe local que définit symboliquement la présence dans un même espace géographique d'une maison commune des hommes, *gamal*, d'une place de danse, *sara*, et d'un *salagoro*, est la seule unité politique permanente qui se pense comme telle. Au sein du village, le recours à la guerre, *vagalo*, est exclu ; il constitue le « groupe de sécurité<sup>3</sup> ». Les conflits s'y résolvent soit par une segmentation du groupe – notoirement fréquente –, soit par le jeu subtil et complexe des compensations pour dommages et injures, payées en monnaie de coquillage.

Le groupe local ainsi défini est en principe sous l'autorité d'un homme, d'un porte-parole, ayant nécessairement accédé à un statut élevé dans la hiérarchie des grades, mais qui n'est pas toujours le plus haut gradé. Ce peut être, ou non, le propriétaire du terrain sur lequel s'élève le *gamal*, ou un descendant en ligne indifférenciée du fondateur du village. On lui applique le titre de *tavusmele* (« celui qui a tué pour le cycas » – sous-entendu des cochons). Ce titre correspond dans le *suqe* au grade de *mele*.

Rappelons que c'est à partir de ce grade proprement dit que le *suqe* devient réellement une « compétition » aux dimensions inter-tribales. Le cycas est le symbole masculin du pouvoir sacré, de la conjonction entre le *mana* et le *roño*. Le *tavusmele* peut aussi être dénommé *welan* (à Motlav) ou *maranaga* (en ce cas, l'accent est mis non plus tant sur la fonction que sur la qualité du pouvoir).

Suivant en cela la pensée indigène, Codrington nous décrit le *tavusmele* comme « l'homme le plus riche, le plus gradé, le plus influent », donc comme l'individu qui maximalise ce que tout le monde possède peu ou prou.

---

2. Cf. Vienne, 1972.

3. Cf. Lawrence, 1951.

C'est bien le cas en effet, car la hiérarchie des grades du *suqe*, entre autres facteurs, apporte une très sérieuse restriction au pouvoir des *tavusmele*. Elle porte atteinte non pas tant au caractère autoritaire de ce pouvoir qu'à la possibilité de l'exercer pleinement de façon autarcique. Si le groupe concède au *tavusmele* une autorité légitime, c'est parce qu'il est de façon élective le porte-parole reconnu des intérêts de la collectivité. Son pouvoir est relatif au pouvoir des autres, de ceux qui en limitent l'exercice. Chaque village, et ceci est encore vrai aujourd'hui, se compose d'hommes dont le statut réciproque sur le plan politique reflète la position hiérarchique occupée dans la communauté du fait de l'autorité que leur confère le rang qu'ils ont atteint dans le *suqe*, leur richesse, *mere*, qu'elle soit économique (cochons, monnaie, nourriture disponible...) ou matrimoniale (polygamie, descendance féminine...), leur propension, du fait de la parenté et de leur aptitude individuelle, à s'engager dans une lutte d'influence et de prestige, au sein de la communauté locale d'abord, puis dans la sphère élargie des relations inter-tribales (compétition certes aventureuse, mais qui, en contrepartie, apporte l'indispensable garantie du bien fondé de la position acquise. On voit ainsi pourquoi « l'obéissance ne peut être requise de façon absolue<sup>4</sup> ». L'organisation administrative du village et son unité politique reposent de fait sur le consensus de la collectivité des hommes influents, haut-gradés mais aussi hommes de guerre, spécialistes, sorciers.

Si ce collectif donne au pouvoir du *tavusmele* une assise certaine, fonction de la réalité du consensus, il en constitue dans le même temps la fragilité et les frontières. Le *tavusmele* est toujours en compétition : son autorité est contestée en permanence, ne serait-ce que potentiellement. Même au sein de son propre groupe d'appartenance, il doit maintenir activement sa domination. C'est essentiellement du contrôle, à son profit, de la circulation des richesses, de la politique matrimoniale et du monopole des relations inter-tribales (guerre, paix, commerce, *competitive feast*) que dépend le maintien de cette domination et l'allégeance du groupe, c'est-à-dire le soutien social et politique pour perpétuer cette orientation. De fait, le pouvoir d'un *tavusmele* ne dépasse guère les limites sociales de son propre groupe local, alors que son prestige et sa renommée s'étendent bien au delà de cette sphère limitée de relations sociales. C'est une condition essentielle au maintien de l'autorité du *tavusmele* sur le groupe local. Au-delà des frontières du groupe local, le *tavusmele* n'a qu'un pouvoir d'attraction. Considérant les niveaux d'organisation de la société tribale et son schème d'intégration, on pourra noter que le système des relations politiques ne parvient pas plus que le système de parenté à établir l'interdépendance fonctionnelle des segments locaux. Les relations entre *gamal* traduisent le réseau des relations personnelles de parenté, d'amitié ou d'inimitié, des leaders des groupes avec l'extérieur. L'état d'insécurité permanent reflète l'instabilité des relations politiques entre *gamal*, qui verront leur alliance d'un jour devenir inimitié et guerre au gré du jeu des *tavusmele* à la recherche d'un prestige renouvelé. La carte des relations politiques est sans cesse remodelée au hasard des stratégies et des conjonctures.

Chaque groupe local jouit sur le plan politique d'une autonomie de décision totale ; il y a perpétuellement coexistence de la guerre et de la paix, sans que jamais les villages ne se regroupent pour former des coalitions. Les

---

4. Guiart, 1951.

relations s'établissent toujours entre deux partenaires. Ainsi un village A pourra être en guerre avec un village B sans qu'il en résulte de conséquences sur les bonnes relations que A comme B peuvent entretenir avec C.

Il convient cependant de nuancer le caractère un peu schématique de cette image restituée par la tradition orale actuelle. D'une part, le groupe local est sur le plan politique moins homogène qu'il n'y paraît, et les conflits, dans ces sociétés, ont généralement une dimension plus interpersonnelle que collective. D'autre part, le réseau des relations interpersonnelles prescrites, en transgressant les clivages dus à la localité, fait contrepoids à la structure compétitive de l'organisation politique. Rappelons, dans ce contexte, le rôle joué par la hiérarchie des grades et les associations du *salagoro*, mais aussi les obligations d'hospitalité et les règles de la guerre, prescrites par la parenté. Par exemple, lors d'un combat ou d'une escarmouche, l'on ne saurait frapper un *sogoi*, un « parent » de la même moitié ; s'il était coutumier de brûler les villages et de détruire les plantations, les femmes étaient tenues à l'écart des combats ; de même, la conquête territoriale était exclue des enjeux<sup>5</sup>. Si l'état de conflit plus ou moins permanent, rompu périodiquement par des trêves impératives lors des prises de grade, semble bien avoir été de règle dans les relations entre groupes voisins, le meurtre et la guerre furent toujours très localisés, limités en importance, en durée et en extension, sauf peut-être vers 1850 - 1870 en conséquence des premiers contacts avec les Européens. Les conflits sont généralement le fait de rivalités individuelles qui ne mettent en cause que des groupes très faibles. Il arrive malgré tout que l'inimitié s'installe plus profondément entre deux groupes, fruit d'un « cycle de vendetta » qui ne parvient à se clore. Dans les relations entre villages, tout est comptabilisé et obéit à la loi d'une stricte réciprocité. Un meurtre doit alors être payé par un meurtre. S'il advient que l'on procède à une cérémonie de paix, *tamata*, toutes les morts d'hommes, toutes les blessures seront compensées par des paiements en monnaie. S'il existe bien ainsi la possibilité institutionnelle de solder la mort d'homme par une prestation monétaire, celle-ci n'est en aucune façon contraignante ; rien n'empêchera le groupe ayant subi la perte de la compenser, si bon lui semble, par un autre meurtre, quitte à devoir en retour s'acquitter d'une prestation. Ces régulations relatives à la guerre et à la paix font partie en principe des attributions du *tavusmele*.

C'est dans ces termes que furent vécues les premières épidémies à la fin du siècle dernier. L'importance des décès durant cette période est encore aujourd'hui attribuée à une inflation des conflits entre *tavusmele*. Les épidémies, qui décimèrent des villages entiers, furent interprétées comme résultant de l'action maléfique de tel ou tel leader, et à ce titre justifiant de représailles. Dans certaines régions de l'archipel, les tensions furent si extrêmes qu'une partie de la population ne trouva son salut que dans la fuite et émigra, venant s'adjoindre par le biais de relations matrimoniales, d'adoption ou de parenté, à des groupes plus tranquilles. Ce fut le cas, par exemple à Motlav, où les gens de Valuwa vinrent s'installer dans le district ouest, où les cycles de violence étaient moins exacerbés, du fait sans doute de la moindre importance des leaders de ce district et d'une densité démographique plus faible. A Motlav également le nombre important de ceux qui se réclament d'une lignée originaire de Gaua a pour raison un flux

---

5. Il en allait différemment aux îles Torrès, l'archipel voisin, où la conquête territoriale semble bien avoir fait l'objet de luttes armées.

d'immigration consécutif à la recrudescence des guerres et des meurtres (Inf. J.-Y., A. et B.). Ce fut aussi l'un des facteurs essentiels qui facilita la pénétration missionnaire et la christianisation. Ce fut là où les conflits de leadership étaient de moindre importance, soit que les *tavusmele* en place n'aient qu'une faible autorité, soit, a contrario, qu'ils bénéficient d'une relative hégémonie, que la démographie résista le mieux au choc du contact culturel et que s'élevèrent les premières églises.

Si le pouvoir d'un *tavusmele* sur le groupe auquel il appartient peut être facilement remis en cause, il n'en est pas moins réel. Son pouvoir de coercition, bien qu'il dépende du consensus public, est effectif. Il dispose d'un pouvoir exécutif reconnu sur les membres du groupe. Il distribue les amendes et veille aux règlements monétaires en compensation des violations de la loi coutumière. Nul ne peut procéder aux initiations sans son consentement. Il peut imposer des interdits, prononcer la mise à l'écart d'un individu ; il dispose jusqu'au droit de vie et de mort<sup>6</sup>.

Dans les affaires internes, mais aussi en matière de guerre et de paix et dans toutes les relations quotidiennes ou cérémonielles qui lient la communauté à des groupes extérieurs, le *tavusmele* est le porte-parole reconnu du village. C'est par son intermédiaire et avec son assentiment que s'effectuent toutes les transactions. Si sa présence est une garantie de légalité, il est lui-même tenu au respect de la loi coutumière. S'il bénéficie du droit à l'exercice de la violence, le groupe attend de son action qu'il garantisse la sécurité et se charge des vengeances. Pour ce faire, les *tavusmele* s'entourent d'hommes jeunes, ambitieux et volontiers guerriers. Ces *netwogi* (Motlav) sont le plus souvent, mais pas nécessairement, des parents<sup>7</sup>.

En présentant l'institution du *suqe*, j'avais fait remarquer que si le pouvoir est toujours exercé par ceux qui, dans cette hiérarchie, ont atteint un rang élevé, l'inverse n'est pas vrai. Bien des hommes ayant atteint un niveau élevé dans le *suqe* n'exercent en fait aucun pouvoir, ce qui n'implique pas qu'ils n'aient quelque influence. Bien plus, le *tavusmele* n'est pas nécessairement l'individu le plus haut gradé de la communauté. Ceci traduit le fait essentiel qu'aucun droit, aucune autorité définie formellement ne s'attachent, sur le plan politique, aux titres eux-mêmes. La capacité d'organisation, l'habileté, la réussite guerrière ou encore la maîtrise reconnue de la magie et de la sorcellerie sont, au même titre que le succès dans la hiérarchie des grades, des opérateurs du pouvoir politique<sup>8</sup>.

Hors de toute organisation politique structurée, sur quoi reposent en fait l'autorité et le pouvoir reconnus au *tavusmele* ? L'examen auquel je viens de procéder laisse entendre que l'organisation politique n'a d'autres fondements que le processus par lequel les *tavusmele* acquièrent, étendent et maintiennent leur autorité. Bien que les modalités de l'organisation sociale

---

6. Cf. Codrington, 1891 : « *At Banks'Islands the tavusmele or etvusmel in former days kept order, gave commands about the common concerns of the place, arranged difficulties with neighbouring villages, could order an offender (one for example who had bewitched or poisoned another) to be put to death, or to pay a fine* ».

7. Cf. Codrington, 1891 : « *It may be added that the chief has with him young men who have attached themselves to him and carry out his commands* ».

8. Cf. Codrington, 1891 : « *Besides those who were really chiefs many men were called "great men" and had considerable influence in their villages, men who had been valiant and successful in war, and were high in the suqe ; that is to say, men who were known to have mana, for a man's charms and amulets made him the great warrior, and his charms and stones made his pigs and yams to multiply, so that he could buy his steps in the society* ».

différent, le *tavusmele* des îles Banks ressemble à bien des égards au *mumi*, ce *bigman* dont Oliver<sup>9</sup> a dressé un portrait si remarquable dans son étude des Siuai de Bougainville. Dans un article justement célèbre, Sahlins<sup>10</sup> oppose le « *bigman* » au « *chef* » en s'appuyant principalement sur l'ethnographie océanienne. Cette opposition quant aux modalités d'organisation du politique aboutit à distinguer au niveau théorique les « sociétés à chefferie » des « sociétés à *bigman* » en tant qu'elles constituent des « types sociologiques » différenciés. Prolongeant sur le terrain les études de Malinowski sur les Trobriand, Powell avait fourni une bonne illustration de la valeur opératoire de cette distinction<sup>11</sup>.

Il est justifié à mon sens d'appliquer cette analyse aux sociétés à hiérarchie de grade qui, excepté sans doute le Nord-Malekula et peut-être Epi, se conforment à la logique du modèle « idéal-typique » du *bigman*<sup>12</sup>.

Ce faisant je ne me réfère pas à une typologie constituée des organisations politiques – qui reste d'ailleurs à établir – mais à la forme spécifique que prend la relation de pouvoir qui détermine les modalités de l'organisation politique dans des formations sociales particulières, relevant toutes du mode domestique de production, mais pas nécessairement du domaine culturel mélanésien, qui en fournit cependant les exemples les plus marquants<sup>13</sup>.

Il me faut préciser dans quelle acception j'utilise ce concept pour connoter une forme particulière d'organisation politique. Le *bigman*, c'est l'homme qui, contrairement au « chef », ne reçoit pas le pouvoir mais le construit dans le contexte d'une compétition sociale ouverte, bien que fréquemment limitée par des pesanteurs sociologiques. La construction du pouvoir suit un schéma qui, pour être général, n'en présente pas moins localement d'importantes variations selon les sociétés et les cultures. La première phase consiste à acquérir le contrôle social sur son propre groupe, ce qui s'effectue généralement par l'exploitation des ressources économiques et humaines du groupe local, avec la complicité et l'assistance de la parenté proche et sous la couverture d'un leader vieillissant, souvent un « père » ou un « frère de mère ». La seconde phase est amorcée par l'extension de ce pouvoir à une sphère plus large de l'économie politique. Dépasant le cadre domestique élargi, le *bigman* étend son autorité à l'ensemble des hameaux qui constituent l'unité locale la plus large. Il y parvient en contrôlant à son profit l'économie ostentatoire du groupe. Il concentre les richesses – ici : monnaie, cochon, nourriture... – entre ses mains ; il en opère la redistribution au cours de festivités qui sont toutes autant de manifestations de sa richesse et de sa grandeur, de son habileté et de son prestige personnel. Ce sont ces festivités, qui peuvent d'ailleurs, comme aux îles Banks, prendre des formes rituelles et codifiées, qui convertissent la domination « économique » en pouvoir

---

9. Cf. Oliver, 1951.

10. Cf. Sahlins, 1963.

11. Cf. Powell, 1960 : « *Trobriand political organisation is in a real sense conterminous with the processes by which individuals leaders arise, create, and for a time maintain followings, and ultimately lose their power so that the areas they have dominated resolve once more into their component local groups, which then remain autonomous until the emergence of a new area leader.*

*Perhaps the best way shortly to describe indigenous Trobriand political organisation is a variant of the systems of competitive individual leadership by "Big Men" common in adjacent parts of Melanesia.*

12. Cf. Deacon, 1934 ; Guiart, 1951 ; Guiart, 1952 ; Allen, 1969 ; Rodman, 1973.

13. Cf. Oliver, 1955 ; Uberoi, 1962 ; Hogbin, 1964 ; Codere, 1966 ; Burridge, 1972.

« politique ». C'est le lieu où les *bigman* confrontent leur pouvoir relatif, mesuré en proportion de la générosité dont ils font preuve, du prestige et de la renommée qu'ils en retirent. Plus s'étend l'autorité d'un *bigman*, plus est rendue fragile la relation de dépendance et d'exploitation qui lui permet d'acquiescer et d'exercer ce pouvoir. Pour le justifier et le maintenir, il est contraint à de plus en plus de magnificence et de générosité, donc à l'obligation, sous peine de déchoir, d'accroître la pression économique et sociale sur le groupe dépendant ou d'étendre son hégémonie. Il rend alors bien fragile la relation de dépendance qui la garantit, soit que la clientèle se fractionne au profit d'un nouveau leader, soit qu'il subisse les atteintes d'un prestige supérieur au sien. D'une façon ou d'une autre le *bigman*, et c'est la fin du cycle, est tôt ou tard contraint de se démettre de son pouvoir, en partie ou en totalité, au profit de quelqu'un d'autre. Dans certaines sociétés – en particulier aux îles Salomon – cette démission est parfois même instituée, procédant du meurtre réel ou symbolique du *bigman*. Ailleurs, où l'autorité s'accommode d'une expression plus formalisée – c'est le cas aux Trobriand ou dans les sociétés du nord du Vanuatu – cette démission prend les apparences d'une véritable succession, dont l'idéologie dominante, en désaccord avec les faits, va même jusqu'à édicter la règle. Cette apparente transmission du pouvoir recouvre concrètement une ligne stratégique consciente de la part des leaders – et pour partie impérative – qui cherchent avant tout à faire bénéficier leur « fils » ou « neveu » de la position sociale qu'ils ont acquise. Si au départ la compétition est en principe illimitée, ouverte à tous, très vite elle ne joue plus qu'entre les quelques leaders qui ont réussi à se constituer une faction, une clientèle sur laquelle ils peuvent compter. Il devient évident que le « fils » ou le « neveu », principalement l'aîné, client privilégié d'un *bigman*, soit susceptible de bénéficier, en retour, de l'avantage initial que constitue une richesse déjà accumulée, pour autant que cette richesse s'exprime, comme c'est le cas aux îles Banks, en biens non périssables, convertibles non seulement en prestige politique, mais en pouvoir économique et social. On voit, ici, se profiler les conditions d'émergence d'un modèle d'organisation intermédiaire qui, s'il reste lié au « leadership compétitif des individus », s'apparente déjà à certaines formes d'organisation décrites comme « chefferies », où la transmission des charges et des titres, bien que faiblement héréditaire, réalise une transmission d'un pouvoir particulier alors attaché à ses charges ou à ces titres eux-mêmes.

Du point de vue formel, dans ce type de formation sociale, le pouvoir est le produit de la dynamique interne des tensions et des conflits entre unités domestiques qu'il a pour objet explicite de surmonter. Les rapports politiques entre les segments de la structure sociale résultent de la compétition entre individus représentant les intérêts des groupes auxquels ils appartiennent, lesquels sont eux-mêmes structurés par des relations de « leadership compétitif ».

Aux îles Banks, bien que le schéma soit quelque peu compliqué, du fait d'un système élaboré de statuts sociaux hautement hiérarchisés, l'organisation politique opère selon les mêmes modalités. La charge de *tavusmele* repose bien sur une estime publique, qui est une reconnaissance de la compétence et du prestige acquis et non sur un droit, un titre ou une charge transmis par voie d'hérédité. L'autorité d'un homme est à la mesure de son rayonnement extérieur et un *tavusmele* n'existe comme tel que pour autant qu'il exerce effectivement sa domination sur un groupe constitué. Son

pouvoir repose sur l'exploitation à son profit de la capacité productive, de la cohésion sociale et de la force guerrière de ce groupe, tout autant de facteurs que le *tavusmele* a justement pour fonction explicite de préserver et de perpétuer. L'idéologie conceptualise cette « exploitation » en terme d'échange réciproque : au leader la richesse et le pouvoir, au groupe le bien-être et la sécurité. L'organisation politique dans son ensemble est tributaire de la stratégie et du destin des individus. Il en est de même pour la reproduction sociale, étroitement dépendante, en fait, de cette organisation qui module les formes élargies de la coopération et la régulation matrimoniale.

## II – PORTRAIT D'UN *TAVUSMELE*

Au travers des qualités et des aptitudes qu'on lui attribue généralement, l'idéologie dominante des gens des Banks nous permet d'esquisser l'image de ce que représente à leurs yeux un *tavusmele*, un leader. Il se dessine un personnage social en tout point comparable aux grandes figures de *bigman* dont les portraits appartiennent aux classiques de l'ethnographie mélanésienne<sup>14</sup>.

Comme son homologue des îles Salomon ou de Nouvelle-Guinée, le *tavusmele*, qui reçoit sa charge de l'estime que lui portent ses concitoyens, se doit de posséder tout à la fois les qualités d'un homme de pouvoir, la force, l'habileté guerrière, l'aptitude à convaincre... et les qualités d'un bon gestionnaire qui se fondent sur le savoir technologique, la capacité d'organiser et de prévoir, le contrôle des relations inter-tribales. Disposant à son bénéfice de la complicité des esprits, sans l'intervention desquels aucune réussite n'est concevable, le *tavusmele* est l'homme qui assure, par sa personnalité propre et ses qualités, la sécurité et le bien-être du groupe qu'il domine. Si Sahlins insiste sur l'aspect « leader » du *bigman*, Burridge met en avant sa fonction de « manager ». Ces deux attributions sont complémentaires et étroitement imbriquées dans le cas ici considéré. Le *tavusmele* détient sur le groupe une autorité personnelle qui, même limitée par les effets de la hiérarchie des grades, atteint souvent à l'arbitraire. Le groupe local dans son ensemble, et non seulement la moitié à laquelle il appartient, l'assiste dans ses entreprises et contribue à étendre et maintenir sa renommée. Des attitudes de déférence et des marques de respect s'attachent à sa personne, sa maison, ses biens. Ses fonctions politiques et son rôle de « manager » ne sauraient cependant suffire à justifier et maintenir concrètement la relation de dépendance en terme d'avantage réciproque ; le statut de *tavusmele* repose d'abord et avant tout sur une économie politique du pouvoir fondée sur l'accumulation des richesses sociales et leur nécessaire redistribution au terme de laquelle l'individu acquiert un rang élevé dans la hiérarchie sociale et une suffisante renommée qui constituent deux pré-réquisits à l'exercice du pouvoir. On se reportera ici à l'analyse proposée des échanges monétaires pour le détail du processus « économique » à finalité sociale et politique par lequel la richesse accumulée se convertit en autorité et pouvoir par le biais du prestige que concède la consommation ostentatoire de cette même richesse,

---

14. Cf. Burridge, ms. ; Sahlins, 1963.



et en premier lieu de la monnaie de coquillage qui en est la forme la plus aboutie. La richesse et le pouvoir politique se concentrent dans les mêmes mains ; ils sont étroitement dépendants l'un de l'autre selon les deux faces d'une même contrainte qui veut que l'on ne puisse acquérir de l'autorité qu'à travers un procès préalable d'accumulation et de redistribution de richesses, procès qui lui-même ne peut s'initier que par l'exercice du pouvoir et l'ambition d'une autorité personnelle. Le *tavusmele* des îles Banks est soumis aux mêmes impératifs que le *mwane kama* de Guadalcanal<sup>15</sup>.

## I. LES ATTRIBUTS DE LA RÉUSSITE

Bien que la réussite d'un individu repose indubitablement sur sa richesse ou plus exactement sur la possibilité qui lui est offerte de disposer momentanément d'une part importante des richesses en circulation et/ou produites, ce qui lui permet d'accéder aux plus hauts grades du *suqe* et d'acquérir les *tamate* les plus valorisés, de donner les plus somptueux *kolekole*, les informateurs en donnent une interprétation qui renvoie au surnaturel. L'idée est simple et peut être ainsi résumée : si la monnaie s'accumule entre les mains d'un individu, c'est du fait même de sa circulation ; c'est le pouvoir, le *mana*, contenu dans la monnaie qui favorise son accroissement. Le même raisonnement est tenu pour les autres formes de la richesse que sont les cochons, *qoe*, et la nourriture disponible, *sinaga*. La nourriture et les cochons seront toujours en abondance pour les besoins de celui qui sait donner de grands et prestigieux *kolekole*. Ce n'est pas tant de son industrie qu'un homme est censé tenir sa richesse que du *mana* qui l'entoure et dont il peut disposer. Que les richesses dont il dispose avec prodigalité ne cessent de s'accroître est la preuve même de ce *mana* qui lui permet de réussir dans toutes ses entreprises, qu'il s'agisse des plus quotidiennes, telles la culture des jardins, la construction d'une pirogue, le commerce, ou des plus aventureuses comme la guerre ou les prises de grade<sup>16</sup>.

Est-ce à dire que l'idéologie masque totalement l'évidence des qualités propres à l'individu ? La cohérence de celles attribuées à la personne des *tavusmele* montre qu'il n'en est rien. Ici encore se manifeste ce décalage qui, dans le discours sur la société, rejette la réalité de la compétition dans l'ombre d'un ordre idéal.

C'est en terme de renommée, prestige, réussite..., *ronoga*, que se mesure le pouvoir, le *mana*, d'un individu. Ce *mana* implique comme allant de soi certaines qualités reconnues dont les plus attestées sont :

- la force physique et la santé,
- la bravoure, qui va de pair avec les précédentes,
- l'ambition,

15. Cf. Hogbin, 1965 : « *To be considered suitable for headmanship a man must possess certain basic attributes. To win support, it is essential that he be forceful even-tempered, tactful, industrious, a good speaker, and an able organizer. Previously there were also advantages in his enjoying renown as a warrior and magician. But the prime qualification is still wealth in the form of vegetable supplies and pigs* ».

16. Cf. Codrington, 1891 : « *Thus all conspicuous success is a proof that a man has mana ; his influence depends on the impression made on the people's mind that he has it ; he becomes a chief by virtue of it. Hence a man's power, though political or social in its character, is his mana* ».

- le charisme et l'autorité,
- la maîtrise de soi,
- le savoir-faire,
- la générosité et l'hospitalité, termes dans lesquels sont pensées les relations de dépendance personnelle,
- la moralité, c'est-à-dire une conduite qui s'affiche comme conforme à l'ordre social.

On retrouve exprimées dans cette énumération – bien entendu non exhaustive – sous la forme d'un « type idéal », les qualités personnelles que l'on peut à l'analyse juger comme indispensables à la réussite. Devenir un *tavusmele* suppose une bonne intelligence, notamment sur le plan social, qui permette d'évaluer en termes d'avantages personnels les diverses possibilités qu'offre telle ou telle conjoncture particulière. Il faut une bonne connaissance du système de production – y compris de la magie – et une réelle habileté dans les échanges et le commerce, allié à un charisme personnel qui permette de transformer la richesse en une domination sur autrui, ce qui impose de savoir, à bon escient, organiser le travail des autres à son profit, tout en redistribuant une part des richesses ainsi accumulées avec l'apparence d'une suffisante générosité. Enfin le maintien du prestige et de la renommée implique une certaine diplomatie allié à une grande autorité, donc le recours éventuel à la force physique, à l'action de la guerre, du meurtre ou de la sorcellerie.

Considéré du point de vue de son statut social, le *tavusmele* est un homme qui a su s'élever dans la hiérarchie des grades du *suqe* et acquérir une position importante dans le *salagoro*. Accessoirement il a la réputation d'être aussi un *gismana* (« sorcier »), bien qu'il répugne à faire usage de son art. L'on respecte son savoir-faire dans les échanges et dans les rapports avec des partenaires étrangers. C'est un homme avisé, écouté et respecté.

Dans cette société où la polygamie est valorisée, bien qu'exceptionnelle, un *tavusmele* possède plusieurs femmes ; c'est la marque de sa réussite et une expression de sa richesse.

L'idéologie pour situer l'autorité de ce *tavusmele*, ce *moe tanun* (« riche homme »), ce *tanun liwoa* (« homme grand »), ce *tanun we mava* (« homme de poids »), l'oppose à l'homme du commun, le *purepurei tanun* ; il est celui pour qui l'on travaille (*rowovag* : « travailler pour quelqu'un ») et qui donne en retour (*rusai* : « donner pour un travail fait »), il est celui dont on porte la parole (*sasa ne lea*), qui protège (*vavarav*), qui se montre généreux (*masig* : « faire présent à celui qui s'est distingué » – à une fête par exemple) :

*O sul we toga alalañe o tavusmele o vanua we mava* (« Les gens du lieu vivent sous le *tavusmele* le village est lourd ») ; *o tanun liwoa neira we sasa ma o lea amaia* (« Ce grand homme, ils emportent au loin la parole ») ; *o roroi sava te gao talavag* (« La parole quelle qu'elle soit s'étend comme le feu de part en part ») ; *te vavarav mun o vavae iloke* (« Vous il protège avec des mots de cette sorte ») ; *o tanun gate mawmawui ni we mule mamasa gap* (« Cet homme ne travaille pas il va ne faisant rien »)<sup>17</sup>.

La subtile hiérarchie de fait des relations de pouvoir et d'autorité est alors ramenée à une simple opposition entre le leader (*moe tanun*) et ses dépendants (*soe*). Cette relation d'interdépendance est conceptualisée en

17. Extrait de *Dictionary of Mota Language* ; Cité également, dans un ordre différent, par Bradfield, 1973.

terme de « la dette payée » (*wono pug*) ; monter de rang dans le *suqe*, s'asseoir au-dessus du niveau du commun (*we pute wotwot*), exercer son autorité sur autrui (*riga goro*), acquérir une renommée (*ronoga*) c'est payer une dette, clore le cycle de la réciprocité. L'idée exprimée ici rend compte du fait que tout pouvoir n'est concédé à l'individu que parce qu'il acquiert un rang élevé dans le *suqe*, ce qui impose de contracter des dettes envers ceux sur qui l'on exerce son autorité, mais aussi de les rembourser. Inversement l'assistance apportée au *tavusmele* dans son ascension sociale est conçue en terme de prêt.

Je me tournerai maintenant vers les discours de prise de grade. Compte tenu de l'importance du *suqe*, ils apportent une bonne illustration des thèmes de cette sociologie politique. Un missionnaire de l'Église anglicane, par ailleurs bon observateur des sociétés du nord du Vanuatu, en a recueilli quelques exemples<sup>18</sup> au début de ce siècle. Les reproduire ici me permettra de justifier et de préciser l'analyse proposée.

## 2. LES DISCOURS DE PRISE DE GRADE

### *Exemple n° 1.*

Il s'agit d'une adresse verbale faite par un haut-gradé à un nouvel initié à un statut moyen de la hiérarchie du *suqe* :

*« Pratique l'hospitalité aux visiteurs : ne hais personne qui vienne dans ce gamal ; balaie et nettoie soigneusement ce gamal ; prépare la nourriture et verse l'eau pour boire à ceux qui séjournent en ce lieu. Ne prête pas trop d'attention à ta femme, sinon l'on te prendra pour un homme de peu. N'aie pas peur de goûter en premier la nourriture<sup>19</sup>. Si tu entends les gens se moquer, ne t'approche pas : reste dans le gamal, afin qu'il n'advienne aucun malheur, car ceux qui te voient sur le chemin te prêtent de mauvaises intentions. Mon frère, aujourd'hui, le soleil te parlera de nous deux. Lorsqu'il se couchera l'esprit rovorugter qui réside en ce lieu demandera : « – Qu'est-il arrivé aujourd'hui ? – Oh rien ! Quelqu'un a mangé le av tapug et alors je suis descendu ici ! »*

L'on ne sera pas étonné de l'aspect normatif du discours si l'on veut bien se souvenir que l'une des fonctions des exhortations verbales lors des prises de grade ou lors des initiations au *salagoro* consiste à transmettre, en les réaffirmant dans un contexte solennel, les valeurs essentielles de la morale sociale.

L'on voit dans ce discours à vocation éducative, transparaître les attitudes attendues de la part d'un jeune leader : l'hospitalité, preuve de générosité, le tact et la maîtrise de soi, preuve de l'habileté politique, l'ordre et le travail, l'assurance et le maintien, le courage... qui se conjuguent pour énoncer le credo de la conformité sociale censée apporter aisance et renommée.

L'exhortation à rester dans le *gamal* se rapporte aux attitudes réciproques entre hommes de pouvoir et hommes du commun. Si le travail et la productivité sont à l'origine de l'acquisition de la richesse, ils conviennent

18. Reproduits ici d'après Durrad.

19. Allusion aux pratiques de sorcellerie.

mal à un homme de rang. Pour prétendre s'engager sur le chemin des *tavusmele* il faut savoir transformer la richesse en pouvoir sur les autres et son autorité en richesses à distribuer. Rester dans le *gamal*, donc ne rien faire de ce qui occupe quotidiennement le commun des gens, est une démonstration de richesse et d'autorité, une marque du statut. Un homme de rang ne se déplace que lors des occasions importantes ; l'on vient à lui, ce n'est jamais lui qui va aux autres. La distance sociale de la hiérarchie se marque aussi par le souci de maintenir une distance physique. On se doit de céder le passage à un *tavusmele*, de signaler en toussant sa présence lorsqu'on s'en approche, de faire silence. On ne peut pénétrer dans sa maison que par la porte des femmes et après y avoir été autorisé par un geste de la tête. Comme ailleurs en Océanie, l'on ne peut enjamber le corps d'un homme de rang supérieur, ni se trouver placé plus haut que lui, ni porter un objet au-dessus de sa tête ou passer derrière lui. On ne peut partager avec lui la même nourriture ni dormir à ses côtés.

### Exemple n° 2.

Il s'agit d'une adresse verbale à un initié au grade de *lano* :

*« Que nombreux soient les jours que tu passeras dans ce monde ! Fasse que tes cochons soient nombreux et ta monnaie abondante ! Que ta nourriture aussi soit toujours abondante et ta descendance prospère ! Fasse que ta renommée soit grande, car ainsi les gens te reconnaîtront comme un tavusmele. Ne va pas de maison en maison, reste chez toi. Tu es un chef ».*

Nous voyons à ce grade déjà important politiquement, apparaître les thèmes essentiels qui lient la réussite économique, la richesse, la renommée. Malgré sa forme très condensée, ce discours fait allusion à chacune des stratégies sur lesquelles se construit le pouvoir. Sous sa forme laudative il préserve sa fonction éducative. A la maîtrise du surnaturel – ou complicité avec les esprits – qui permet de dominer la maladie et les mauvais sorts, fait pendant la maîtrise de l'économie, le contrôle de la circulation des richesses, le maintien de la démographie, conditions d'une renommée qui autorise à se défaire de toute dépendance.

### Exemple n° 3

Adresse verbale pour le même grade de *lano* :

*« Attends, mon frère, je vais te parler brièvement. Tu es un homme de rang. Tu es un tavusmele. Tu ne peux manquer ni de nourriture, ni de monnaie, ni de cochon, ni de quoi que ce soit dont tu aies besoin. Ta puissance n'est pas celle d'un tueur d'homme, elle est celle que te confèrent tes possessions, ta monnaie, ta richesse. Tu es un objet d'admiration (o wovut). Porte-toi bien jusqu'à ce que tu atteignes la vieillesse. J'ai fini. Laisse le soleil parler de nous deux à rovorugter; qu'il dise qu'un homme a mangé lano aujourd'hui. Il est juste que dans l'autre monde l'on vante la gloire qu'il s'est acquise. »*

Dans ce texte qui reprend les mêmes thèmes que précédemment, apparaît cependant une dimension nouvelle. Le pouvoir que confère une démarche conforme à l'ordre social est d'une qualité autre que celui acquis par la force

et la violence. Le « chemin de la paix » est plus prestigieux que le « chemin de la guerre » ; la valeur de l'ordre hiérarchique prend toujours le pas sur les agencements qui procèdent de la compétition.

*Exemple n° 4.*

Adresse verbale faite à l'assistance lors d'un *kolekole* :

*« Je suis puissant. Je suis puissant. Aucune dette ne pèse sur moi. Je suis puissant de ce que je possède. Personne n'est mon égal. »*

En exhortant la force, la puissance, la richesse, la réussite... ce discours contraste nettement avec les précédents. Il est un éloge que l'individu fait de sa personne. Faisant, par le ton, écho aux discours prononcés aux grades les plus élevés de la hiérarchie, il nous rappelle que tous ces rituels publics se déroulent sur un arrière-plan de compétition individuelle. Les *kolekole* sont dans l'ordre de la compétition les contreparties nécessaires des prises de grade. Ils manifestent le pouvoir de la hiérarchie.

*Exemple n° 5.*

Adresse prononcée pour le grade de *qoroqorolava* :

*« Ah ! mon frère, tu viens de célébrer un beau suqe, car tu as beaucoup de richesses, de nombreux cochons et cochons à dents, de la monnaie, de la nourriture. A cause de toutes ces choses, tu as pu faire un suqe. Ne sois agressif envers personne. Souhaite à tous la bienvenue dans le gamal. »*

*Exemple n° 6.*

Adresse prononcée pour le grade de *qoroqorolava* :

*« Tu as réussi un beau suqe. Tu n'as pas de dette, toi. Certains parmi ceux qui font des suqe ont encore des dettes. Lorsque les gens retournent dans leurs villages, ils les critiquent et les blâment. Ils disent qu'ils n'ont pas accompli un bon suqe. Mais ce n'est pas ton cas, à toi, car tu possèdes beaucoup. »*

Outre le rappel institutionnel que pour se lancer dans une prise de grade il faut avoir l'assurance de pouvoir répondre à toute demande de remboursement de dette, ce texte montre à l'évidence que l'important dans une prise de grade est la publicité et le faste dont on l'entoure.

*Exemple n° 7.*

Adresse prononcée pour le grade de *qoroqorolava* :

*« Mon frère, les gens se riaient de toi et de moi à cause du suqe ; ils disaient que je ne pouvais pas tuer quatre cochons pour te servir de nourriture. Mais maintenant je l'ai fait. J'ai tué ces quatre-là pour toi. Tu as beaucoup contribué à accroître mes cochons. Celui-là que je viens de tuer n'est qu'une parcelle de nourriture pour toi. Ne le cuis pas dans ton four. Ne fais que le griller, car c'est seulement un petit rien insignifiant. »*

C'est surtout par le ton à la fois ostentatoire et un peu méprisant que ce discours est révélateur. Il illustre dans la condescendance exprimée non seulement une attitude de détachement vis-à-vis de la chose donnée, une façon « grand seigneur », mais toute la subtilité et la finesse de cet art du verbe qui est l'une des qualités maîtresses que l'on attribue généralement aux *tavusmele*. On y remarquera aussi le rappel élégant de la relation de dépendance et de la différence de rang qu'instaure ici la parole.

*Exemple n° 8.*

Adresse à un candidat au grade de *wometeloa* :

*« Mon frère, les gens ont ri de nous, disant que tu n'étais pas capable de faire ce suqe. Et voilà que tu as réussi. Tu est un tavusmele, un homme admiré de tous. Tu as acquis du renom. Nombreux sont tes enfants et tes femmes. »*

Dans ce discours, le terme « enfant », comme précédemment celui de « descendant » dans l'exemple n° 2, doit être compris comme une référence non pas à la parenté strictosensu, mais au groupe qui s'agglomère autour d'un leader reconnu et qui pour une part est fait de « frères », d'« enfants », de « beaux-frères » (Inf. G.).

*Exemple n° 9.*

Adresse pour le grade de *welgan* :

*« Tu es un homme beau, tu es un homme admiré, tu es un homme de renom. Tous ceux qui traversent la région pensent à toi et disent : « Nous viendrons à cet endroit et nous y resterons ». Telle est ta renommée. Les gens te connaissent parce que tu es un tavusmele. Et toi, tu reçois les étrangers avec une grande hospitalité. Oh ! mon frère, tu es un grand homme dans ce suqe. Quand le soleil descendra, il dira notre renommée et rovorugter se joindra à lui. »*

On voit ici le lien entre l'organisation locale et l'organisation politique, que j'ai souligné précédemment. Du fait du caractère compétitif du pouvoir, le *tavusmele* est un pôle d'attraction. La localité s'organise en fonction des relations d'autorité et de pouvoir, d'où la difficulté déjà rencontrée de faire coïncider l'organisation résidentielle avec la segmentation généalogique de l'univers de la parenté – avec une structure lignagère, par exemple.

*Exemple n° 10.*

Cette adresse prononcée lors du paiement de *wetaur o maligo*, met l'accent sur la face cachée de la hiérarchie des grades :

*« Je ne saurais conférer un tel privilège à quiconque au hasard. Si c'est mon frère ou un parent, alors c'est une autre question, car nous formons une même famille. Si quelqu'un d'autre voulait y prétendre, alors il devrait le payer d'un prix élevé : vingt cochons et deux cochons à dents. »*

Il s'agit ici non du paiement du grade proprement dit, qui lui, se fait en monnaie, mais des cochons tués ou distribués pour l'occasion. La solidarité

du groupe est ici mise en avant et nous rappelle que le *suqe* est aussi une aventure hasardeuse, une compétition. Pour s'y engager, il faut s'assurer la bienveillance de qui est d'un rang plus élevé que soi. La stratégie d'un individu passe par la stratégie de qui lui est supérieur. Avant de prétendre être un leader, il faut savoir être un dépendant : un « parent ». Ici se noue cette interdépendance primordiale qui enracine dans la parenté, entendue au sens le plus large, cette forme d'organisation politique qu'est le « leadership compétitif ».

### Exemple n° 11.

Je terminerai par un exemple qui a trait aux grades les plus élevés de la hiérarchie et qui, à sa manière, constitue un condensé des discours précédents :

*« J'ai atteint le ciel. Personne n'est mon égal. J'ai distribué quarante cochons et cinq cents brasses de monnaie. Personne n'en fit autant. Mon père le fit avant moi et je l'ai suivi dans cette voie. Si mon frère le désire, je peux l'aider. Rien n'est difficile pour moi. Mais vous le voyez, c'est difficile pour vous autres. Tandis que pour moi ce n'est pas difficile : c'est la chose la plus simple au monde. Ah ! mes frères et amis, personne parmi vous ne peut faire cela. Mais peut-être le pourriez-vous si vous suiviez le chemin approprié pour y parvenir. En sera capable celui dont les biens seront aussi abondants que le sont les miens. Aujourd'hui le soleil en se couchant parlera de ma gloire à rovorugter. Il dira qu'un homme a accompli le suqe aujourd'hui. Il dira que c'est un homme de bien : que c'est un tavusmele de renom. »*

### 3. DEVENIR UN TAVUSMELE (INF. G., DU VILLAGE DE RAH)

Pour faire écho à ces documents, je voudrais finir sur un récit, choisi parmi beaucoup d'autres, enregistré à Motlav en 1970 (Inf. G., Rah, Motlav, C.A. - 70-6-1). Pour être récent, il n'en est pas moins très significatif de ce que représente aux yeux de l'homme des Banks un *tavusmele*, et du chemin qu'il faut parcourir pour parvenir à cette fonction. On pourrait y lire tous les thèmes significatifs de la sociologie politique des îles Banks. Je restitue ce texte sans en rien changer, pas même les imprécisions ou les inexactitudes ethnographiques. C'est le sténotype traduit d'une réponse faite à une question non directive : « Le *suqe* qu'est-ce que c'est ? » En aparté, le lecteur pourra se rendre compte de l'une des méthodes employées sur le terrain. Les termes sont généralement en langue de Motlav.

*« Il y a deux suqe. Le suqe du nahalroj (l'équivalent du salagoro) ça c'est le suqe de la brousse ; le suqe des natmat (tamate). Il est quelque peu différent du suqe du village, du nosuq comme on le nomme à Motlav, du suqe du nagmel (gamal).*

*« Quand tu rentres dans le nagmel il y a des compartiments. Dans chaque compartiment tu as un foyer, qarañis nosuq. On les appelle aussi neptapu parce que tu ne peux manger la nourriture qui y est cuite que si tu as payé. Avant, si on apprenait que tu aies mangé de la nourriture préparée dans le*

nagmel sans avoir d'abord payé le nosuq, les netvusmel (tavusmele) et tous les hauts nosuq avaient le droit de te tuer. Ou alors tu devais tuer des cochons, payer une amende et prendre le grade. La loi coutumière était très stricte.

« Tu commences par payer le plus petit : nepjig. C'est le petit feu. C'est pour les enfants. C'est ton père, iman, qui le paye à ta place pour que tu puisses entrer dans le nagmel et manger avec les hommes. Sinon tout le monde se moquerait de toi, so porpor, et lors des nokolkol, il te faudrait rester avec les femmes. Si l'on n'a pas payé le nosuq, on ne peut pas non plus payer les natmat, ni pénétrer dans le nahalroj.

« Quand tu as payé nepjig, ensuite tu payes neptagtag, nulugep, natrusijig, natwusuq, natwusuqlav, nakiebo, nemel, là tu es déjà un bigman et tout le monde te respecte. Après viennent tetug, nalan, joñjontej, womtelo.

« Pour les deux premiers, pour nepjig et neptagtag, le paiement est peu important. Tu dois payer deux shillings, deux brasses, norow, en monnaie de coquillage, nesem. Pour ces deux grades on ne tue pas de cochon.

« Quand tu payes nulugep, là tu dois tuer un cochon, so wu noqo. Tu dois manger le feu, gengen nep et tuer un cochon. C'est alors que les femmes que tu appelles tita mas (sœurs du père et filles de sœurs du père) te montreront du respect. Elles s'occuperont de ta réussite et vanteront tes qualités. Elles pourront alors te chercher une épouse. Toi, tu devras aussi montrer un très grand respect et t'écarter lorsque tu les croises sur ton chemin. Tu les appelleras tita mas (litt. « mère lourde ») parce qu'elles sont nevep wujau, celles en l'honneur de qui l'on a tué un cochon hermaphrodite.

« Pour le grade de nulugep, tu tues un cochon hermaphrodite puis tu payes toutes les tita mas, et tout le nevep de la sœur du père. Eux ils construisent à cet endroit une petite maison, comme un nagmel et tu t'installes dedans sur des nattes. Tu restes enfermé là sans rien faire. Ils te peindront des décorations sur le corps et le visage et te porteront à manger. Tu resteras là dix jours. Alors tu sors, et ont lieu de grandes danses, un grand nokolkol.

« Dans le nosuq, il y a des marques, des emblèmes, que l'on porte sur le corps, sur les bras, sur la poitrine, sur le visage et les cheveux. Il y a aussi des bâtons de danse, nokoldul, et des décorations végétales, des plantes et des fleurs que l'on porte à la main, dans le dos, sur les jambes, dans la bouche. Lors des danses tout le monde porte ces décorations qui correspondent aux grades payés dans le nosuq et aux natmat du nahalroj. Tu n'as le droit de porter ces masques que si tu as payé pour les porter. Pour le tambour qui sert lors des danses, nogoi, il faut aussi que tu payes. Les musiciens aussi il faut les payer.

« Quand les danses prennent fin, toutes les femmes à qui tu avais donné de la monnaie se mettent côte à côte, à genoux, les coudes et la tête reposant sur le sol. Tu arrives en dansant et tu sautes par-dessus chacune d'elles. Ce sont toutes les femmes, nalqovin, du nevep de ton père ; il y en a au moins une vingtaine. Lorsque tu as sauté par-dessus, tu payes chacune d'elles à peu près dix brasses, norow, de monnaie de coquillage. Quand on atteint ce grade, c'est ainsi qu'on doit faire. On doit donner un nokolkol, ou alors ton père doit le donner pour toi quand tu es trop jeune.

« Après tu payes natrusijig. Ce grade, c'est comme nulugep sauf que tu dois payer un peu plus cher. Ce suqe-là, c'est une affaire qui ne concerne que le village, napno, c'est-à-dire tous les bigman – sic – du village et puis aussi ta famille, netmino.



« Après natmosijig, commence le grand nosuq : il fait tout le tour de Motlav. Tous ceux de Motlav viendront. Dans ce cas, je dois annoncer à tous que je désire prendre un nouveau grade, payer un nouveau feu. Je dois l'annoncer à l'avance pour que tous les bigman soient d'accord. Ils viendront tous et je devrai leur offrir un grand repas, qarañis, décorer le nagmel et le napno laklak, la place de danse du village. Il faudra exécuter un nokolkol et payer tout le monde. Pour tous les grades au-dessus de natwusuq c'est la même chose.

« Quand j'arrive à nakiebo, je suis près de la fin maintenant. Après, vient neñel. C'est maintenant que le nosuq commence à être très important. Payer tetug, nalan, womtelo, joñjoñtej, c'est une très grande affaire. Il y aura une grande réunion ; tous les tavusmele, tous les bigman de Vanua-lava, de Mota, de Qakea... tous, ils viendront avec leurs gens, leurs femmes ; il apporteront de la nourriture, des ignames, des taros, des cochons. Tous les natmat seront là, avec leurs danses, leurs masques, leurs uniformes. Il y aura de grands repas, de grandes festivités. La place du village, devant le nagmel sera totalement désherbée et nettoyée, même on abattra des arbres. Dans le nagmel aussi tout sera préparé. Dans le nahalroj aussi on préparera tout ce qui est nécessaire pour danser, les masques, les costumes, les pigments, les ornements. Toutes les femmes devront se cacher car il ne faut pas qu'elles voient les préparatifs. A l'annonce du jour de la prise de grade, tout le monde viendra. Tous ceux d'un rang supérieur recevront le prix du grade. Le village sera plein de monde. Tous les tavusmele de Motlav, de Vanua-lava, de Mota viendront pour recevoir de la monnaie, des cochons, de la nourriture, ou pour en apporter. Tous amèneront quelque chose, mais tous recevront de la monnaie. Ils viendront au village et s'installeront dans le nagmel et le nahalroj, une semaine, deux semaines et plus encore. Quand les vents seront propices, quand ils seront fatigués de la fête, ils rentreront chez eux.

« Aux grades du nosuq sont attachés des marques personnelles qui indiquent que l'on a le droit de manger à tel ou tel feu dans le nagmel. Pour nepjig et neptagtag, il n'y a pas d'uniforme ni de marque particulière. Ils donnent seulement droit à rentrer dans le nagmel. Ils mangent au même feu. Ils séparent l'enfant du monde des femmes ; autrement, si l'enfant meurt, son âme n'ira pas rejoindre les ancêtres, natmat, dans le panoi. La marque de nulugep c'est le titre de netwujau, celui qui a commencé à tuer des cochons. Pour les grades de natmosijig, natwusuq, natwusuqlav, il n'y a pas de peinture corporelle ni d'insigne. Dans les danses, on porte les natmat du nahalroj. Le grade de nakiebo donne droit à porter une dent de cochon. A partir de neñel on est etvusñel. Maintenant les gens sont appelés par le nom du grade auquel ils appartiennent. Pour chacun, il y a des décorations peintes sur le corps, rouges et blanches. Il y a aussi des statues qui décorent le nagmel que l'on dresse devant la porte. On est wetuka, on est près des ancêtres.

« Un homme qui s'est élevé dans le nosuq, quand il atteint neñel il devient un bigman, un chef. Il est reconnu. Son pouvoir est fort car pour parvenir jusque-là il faut beaucoup de monnaie et beaucoup de cochons, et quand on a beaucoup de monnaie c'est que l'on possède beaucoup de pouvoir. Lorsqu'il fait un nosuq, tous ceux de son rang sont obligés de venir.

Pour pouvoir arriver jusque-là c'est un dur travail. Tous les hommes doivent travailler pour lui, pour lui procurer les richesses et la nourriture nécessaires. Pour payer un nosuq il dépensera beaucoup de monnaie, mais

après il en gagnera beaucoup. Tous ceux qui entreprendront un nosuq devront venir le trouver. Ils rempliront son panier<sup>20</sup>.

« Pour pouvoir accumuler suffisamment de richesses pour se risquer dans le nosuq, il fallait travailler et prévoir, cultiver de grands jardins et élever beaucoup de cochons. Ainsi on pouvait échanger et se procurer de la monnaie. Mais on pouvait aussi travailler pour un bigman qui vous donnait de la monnaie en retour. On pouvait aussi lui emprunter de la monnaie et la lui rendre ultérieurement. Les bigman, eux, ils ne travaillaient plus ; ils restaient tout le temps dans le nagmel. Ils ne se déplaçaient que pour les nokolkol ; ce sont les autres qui travaillaient pour eux. Par exemple, si tu vas travailler tout le temps pour un bigman, il te donnera beaucoup de monnaie, beaucoup de cochons, beaucoup de choses... Si tu cultives beaucoup, que tes récoltes sont abondantes, si tu possèdes de bonnes pierres à ignames, nevetninhag, ou de bonnes pierres à taro, nevetqet, si tu as appris des chants et des magies pour protéger tes jardins, tu pourras vendre tous ces produits et accumuler de la monnaie. Il y a beaucoup de façons de se procurer de la monnaie. La monnaie, elle, tourne. Il y avait toujours une grande quantité de monnaie en circulation. La monnaie, on a arrêté de s'en servir à l'époque du grand cyclone. De la monnaie, il y en avait beaucoup à cette époque. Il y en a encore maintenant, car beaucoup l'ont cachée. Moi, par exemple, quand j'ai récupéré la monnaie de mon père, il y en avait beaucoup, plusieurs paniers. Avant, la monnaie était cachée ; on la conservait enterrée et protégée par un charme. Quand on voulait s'en servir il fallait la déterrer et la laver dans l'eau de mer. On la gardait aussi dans un panier, dans la maison, au-dessus du foyer. La chaleur du feu, c'est le pouvoir de la monnaie.

« Si je veux faire un nosuq, je prends toute ma monnaie. Si je me rends compte que je n'en ai pas assez, je vais trouver un bigman et je lui demande de m'en prêter. Il me donne cent ou deux cents norow. Quand, moi, je lui emprunte, lui, il accroît sa richesse. Il veut accroître la monnaie qu'il possède ; alors, il la remet en circulation dans le nosuq. La monnaie, il faut qu'elle circule. C'est comme cela que l'on devient un bigman. Quand j'aurai récupéré de la monnaie je lui rendrai le double de ce qu'il m'a prêté. Le bigman, il pense comme ça : j'ai trop travaillé, maintenant il faut que je gagne beaucoup de monnaie, il faut que j'aïlle à la prise de grade, il faut que je donne ma monnaie ; lorsque l'on me la rendra, je n'aurai plus rien à faire, juste être là et manger.

« C'est cela le sens du nosuq. Je commence en bas, je travaille dur jusqu'à ce que j'atteigne neṁel et alors tous les gens viennent autour de moi. Si je veux quelque chose je n'ai qu'à demander. Beaucoup de gens viennent travailler pour le bigman, pour avoir de la monnaie et débiter dans le chemin des prises de grade. Le nosuq c'est comme les affaires bisnes aujourd'hui. Quand on possède cent, deux cents, trois cents... norow de monnaie, on doit les distribuer dans une prise de grade. On doit commencer le plus vite possible à payer les grades ; on a intérêt à ne pas perdre de temps. Plus vite on montera, plus vite on accumulera d'importantes quantités de monnaie. Il y a beaucoup d'hommes qui prennent des grades, il y a toujours une prise de grade quelque part, c'est pour cela que l'on reçoit beaucoup de monnaie par le nosuq.

---

20. Allusion aux paniers de pandanus tressé où est stockée la monnaie.

« L'endroit où vit un tavusmele, c'est le nagmel, sa maison c'est le nagmel. Ses femmes, il en a huit ou dix<sup>21</sup>, elles aussi restent toujours à la maison. Sa maison c'est une grande maison interdite, entourée de décorations, de toutes les plantes pour lesquelles il a payé<sup>22</sup>. Ce sont ses femmes qui s'occupent de la nourriture, lui il ne fait rien. Il quitte son village et se déplace seulement pour les grands nokolkol. Tous ses hommes, netwogi, l'escortent car il ne saurait se rendre seul dans un autre lieu. Tous doivent l'accompagner, portant tout ce qui est nécessaire : paniers, nattes, nourriture, monnaie... Ce sont eux qui s'occupent de tout cela ; lui, il va directement dans le nagmel. Ses femmes aussi accompagnent le tavusmele dans ses déplacements ; elles resteront avec les autres femmes.

« C'est surtout lorsque l'on a atteint joñjoñtej que les gens doivent vous montrer beaucoup de respect, parce qu'on a fini le nosuq. On est au-dessus de tout le monde. Quand un homme paye joñjoñtej, toutes les statues, nakavira, sont apportées et dressées devant l'entrée du nagmel ; il les paiera toutes, cent ou plus peut-être. Tous les chants, toutes les danses seront exécutés, il les paiera tous. Lorsqu'on a atteint joñjoñtej, on a atteint le sommet du nosuq. On ne fait plus rien que manger. On ne travaille plus. Tous ceux du village ou de la famille doivent faire attention en passant devant joñjoñtej. Ils doivent se signaler en toussant. Ils ne peuvent pas entrer dans sa maison sans y être invités. Ils doivent passer par la porte de derrière (la porte des femmes). Dans son village, les gens ne peuvent pas aller n'importe où. Les gens du commun ne doivent pas venir près de chez lui, seulement les tavusmele et les enfants de tavusmele. Joñjoñtej, c'est quelqu'un qui a tout payé, qui possède tous les natmat du nahalroj, toutes les pierres, toutes les feuilles<sup>23</sup>. Il possède aussi tous les masques et toutes les statues, car pour atteindre joñjoñtej il faut au préalable avoir tout payé. Maintenant c'est vraiment un chef, un bigman, mais c'est aussi un manager, un businessman. S'il veut réunir deux ou plusieurs villages pour mener une guerre, il en a le pouvoir ; il a assez de monnaie pour payer les morts et faire la paix. S'il ordonne de nettoyer le village, tout le monde le fera.

« C'est à partir de neñel que commence vraiment le nosuq. Ce sont les hauts feux, ce sont les bigman qui ont droit à la parole. Le grade de nepjig, là c'est vraiment rien du tout. Dans le parler à plaisanterie, noporpor, on dira à quelqu'un qu'il est nepjig et on le félicitera d'avoir pu payer un tel grade.

« Les prises de grade donnent lieu à de grands nokolkol. Les danses commencent le matin et durent jusqu'à la tombée de la nuit. Alors les femmes apportent les laplap. Ils ont été amenés par les gens qui viennent de partout. On donnera à manger à tous ceux qui sont venus. Pour les hauts dignitaires du nosuq, la nourriture est déjà prête ; elle attend dans le nagmel. Ces jours-là, il y a toujours du cochon à manger. Quand ils ont fini de manger, les gens repartent chez eux sauf les hauts dignitaires, qui resteront avec l'initié pendant dix jours. Après, il y aura une nouvelle fête, negenvaruj ; on fera de nouveau des laplap. Après, l'initié restera enfermé pendant un mois dans le nagmel sans sortir, sans se laver. Il y aura de nouveau un grand repas à sa sortie.

21. Il faut prendre ce chiffre dans une acception symbolique.

22. Principalement des cordylines (*Cordyline sp.*) et des crotons (*Codiaeum sp.*).

23. Allusion aux pierres qui servent à la magie des jardins, de la pluie et du soleil, des cochons, de la monnaie... et aux *soloi*, aux espèces végétales qui sont les marques des *natmat* du *nahalroj* et servent entre autres à protéger les propriétés contre le vol.

*« A l'annonce d'une prise de grade, tous les hommes se rendent dans les jardins pour chercher des ignames. Cette annonce et la convocation de tous se font par des sonneries de conque, bubu. Les hommes du village se réunissent dans le nagmel ; le père du postulant dit aux hommes réunis : « Je veux payer maintenant ce nosuq pour mon fils ». Pour sceller l'accord, il donne à chacun une petite cordelette de monnaie. On fixe alors une date et l'on décide de réunir du bois pour la cuisine et d'apporter des ignames. Tous ceux de la moitié du fils, ses taklen, construisent une sorte de bas-flanc en bois, neqej, près de la porte latérale du nagmel, à la hauteur du feu correspondant au grade. Tous y déposeront les ignames, les taros, les feuilles à laplap et tout ce qui fut récolté pour l'occasion. La bonne période pour les prises de grade, c'est quand les ignames sont sèches. Les hommes du village s'entendent sur le jour de la cérémonie. La veille, ils préparent un grand qarañis, avec des ignames, du cochon, du poisson... On le laissera cuire toute la nuit après l'avoir couvert de nattes et de terre. A l'aube, les hommes râperont du coco, on ouvrira le qarañis et on sortira la nourriture que l'on répartira dans des paniers de feuilles de cocotier tressées. On verse le lait de coco sur la nourriture. Ceux qui sont déjà titulaires du grade emmènent les paniers dans le nagmel. Les plus hauts dignitaires du village apportent le miel, le cycas, et recommandent par un discours que ce grand jour soit un jour de paix, sans dispute ni rixe : « Vous veillerez à tout avec soin ; vous préparerez la nourriture ; vous soignerez la présentation et la décoration des plats qui seront apportés dans ce nagmel. C'est aujourd'hui que mon fils mange nulugep ». Pendant qu'il parle un homme sonne du bubu. Le fils est maintenant prêt à « manger nulugep ». Avant, il a tué les cochons et payé le wujau. Il aura aussi donné le prix du grade à tous ceux qui l'ont payé avant lui. Après, aura lieu un nokolkol puis commencera la période de réclusion dans le nagmel. Avant les danses on se prépare dans le nahalroj. Chaque village se prépare dans son coin. Les masques ont été fabriqués plusieurs jours à l'avance et cachés dans la brousse environnante. Chacun se pare de son costume de danse. Les danseurs s'avancent sur la place de danse où se trouvent les tambours. Les danses ne s'arrêteront qu'à la nuit tombée. Le fils rentrera dans le nagmel et n'en sortira qu'après cent jours. Il ira se laver à la mer et désormais il sera pour tous : netwuyau ».*

Cette description montre concrètement l'importance de la hiérarchie des grades et son rôle dans la construction du pouvoir des *tavusmele*. Ce chemin nécessaire met en cause le système des relations sociales dans sa totalité. La hiérarchie des grades du *suqe* fait contrepoids aux excès du leadership compétitif des individus.

### III – LES CHEMINS DU POUVOIR

Ayant précisé l'image du personnage, je voudrais maintenant revenir brièvement sur la logique qui, dans ces sociétés, conduit au pouvoir. Les obligations relevant des rapports de parenté et la nécessaire ascension dans la hiérarchie des grades du *suqe* constituent le contexte et les limites institutionnelles du développement de la compétition individuelle pour l'exercice du pouvoir. En restreignant considérablement les possibilités

d'accès à un rang social qui autorise la domination légitime d'autrui, se trouvent freinées les rigueurs de cette compétition. La construction du pouvoir se fonde sur une économie politique, une stratégie, dont les dimensions essentielles sont le contrôle du groupe local, l'accumulation de la richesse, l'acquisition et le maintien d'une renommée exprimée par le statut atteint dans la hiérarchie des grades.

Ces « mécanismes » de la construction du pouvoir interfèrent en permanence. Ils sont interdépendants et forment si l'on peut dire ainsi, les termes d'une dialectique sur laquelle repose en dernier lieu la structure politique et les stratégies qui permettent l'exercice légitime de l'autorité.

## I. LE CONTROLE DU GROUPE LOCAL

Les *tavusmele* disposent d'une assez grande autorité sur la communauté locale, fondée sur le *mana* qui leur est reconnu. La conception du monde telle que je l'ai développée au chapitre II constitue, sur le plan des valeurs, le soubassement idéologique nécessaire à la perpétuation des formes prises ici par les rapports de domination<sup>24</sup>.

Le contrôle du *tavusmele* sur le groupe local repose, nous l'avons déjà noté, sur la cohérence de la relation qui le lie au groupe. Elle se donne la forme d'une relation réciproque d'interdépendance qui masque en fait un rapport réel d'exploitation d'une clientèle. Le *tavusmele* gère au bénéfice de ses entreprises politiques les capacités de surproduction du groupe, disposant à son gré de la force de travail des unités domestiques. C'est sur cette exploitation masquée que se constituent les premiers fondements d'une richesse qui lui est nécessaire pour asseoir sa domination.

Sur le plan des rapports de production, cette dépendance tend à séparer les fonctions de décision des fonctions d'exécution. Cette ébauche d'une division sociale du travail reste limitée. Ses effets sont atténués par l'ordonnance hiérarchique des statuts individuels et le faible développement relatif des forces productives, qui freine la parcellarisation du travail induite par une spécialisation technique des procès de production assez avancée. La société ne se partage pas en « castes » ou en « classes ». Les rapports sociaux sont vécus et pensés comme des relations interpersonnelles, hiérarchisées par des relations de pouvoir justifiées idéologiquement. L'on est toujours plus ou moins situé socialement entre un « patron » et un « client ». Même un *tavusmele* trouvera en face de lui l'épreuve de sa confrontation avec le prestige d'un autre leader.

La relation qui lie le *tavusmele* au groupe sera en conséquence perçue comme s'établissant à l'avantage réciproque des parties. Le groupe se trouvera identifié à son leader, pour autant que la fonction du leader est considérée comme nécessaire à l'existence et à l'intégrité du groupe local comme communauté. Le *tavusmele*, en ce qui concerne l'existence et la fiabilité du village, est dans la même position que l'homme par rapport à la femme dans la constitution et la gestion de l'unité domestique. Il représente l'un des pôles de l'unité du groupe local. Le facteur d'unification est transcrit

---

24. Cf. Codrington, 1891 : « *The cleanliness and order of the Banks' Island village are not now what they were, since the authority of the "great men" has been diminished by the increasing enlightenment of the young people* ».

comme échange réciproque : les richesses produites par le groupe, c'est-à-dire le surplus produit, seront mises à la disposition du *tavusmele*, à charge pour ce dernier de garantir au groupe sa sécurité et sa pérennité.

Contre l'arbitraire du pouvoir des *tavusmele*, le groupe possède la garantie institutionnelle du *suqe* et la reconnaissance du rang acquis. La stratification qui intervient par le jeu des prises de grade dans une compétition concurrentielle établit un partage de fait de l'autorité. L'interdépendance des individus qui résulte du fonctionnement même du *suqe*, et leur hiérarchie, est un facteur d'unification et de stabilité qui différencie les sociétés à hiérarchie de grade des sociétés à *bigman*, non pas au niveau du principe d'organisation du politique mais dans sa mise en œuvre<sup>25</sup>.

La hiérarchie institutionnelle apporte un correctif au leadership compétitif ; c'est pourquoi le *suqe* s'oppose à la guerre comme un « chemin de paix ». Au contrôle du *tavusmele* sur le groupe local, fait pendant un contrôle du groupe sur la pratique politique et les objectifs des *tavusmele*, même si cette domination du leader s'énonce en terme de pouvoir absolu<sup>26</sup>.

Ce pouvoir se maintiendra comme tel tant que se prolongera la relation de dépendance. Pour y parvenir un *tavusmele* se doit d'aider ceux qui travaillent pour lui, notamment à acquérir les divers grades en mettant provisoirement sa richesse à leur disposition. Ce crédit contribue par ailleurs à son propre enrichissement puisqu'il fonctionne comme un « prêt à intérêt » et s'apparente ainsi à un investissement. Un *tavusmele* ne saurait cependant en rester là sous peine de voir bientôt son pouvoir surpassé par celui-là même qu'il a contribué à construire en la personne de ses dépendants. Il se doit alors de s'élever toujours plus haut, de donner des *kolekole* de plus en plus prestigieuses où s'accréditent sa générosité, son prestige et par là son renom, conditions qui s'avèrent indispensables pour réunir et maintenir autour de lui une clientèle. Cette redistribution à terme des richesses accumulées constitue pour le *tavusmele* un appauvrissement momentané qui est l'un des risques essentiels du système et une fragilité structurelle mais nécessaire de la domination qu'il exerce sur le groupe<sup>27</sup>.

Garantir la sécurité ne saurait suffire à soi seul à justifier les prérogatives du *tavusmele*. En matière de guerre, de paix, de règlement des compensations pour meurtre, d'alliance matrimoniale... et, généralement parlant, dans l'établissement et la conduite des relations entre groupes locaux autonomes, le *tavusmele* est le porte-parole reconnu du groupe qu'il domine.

---

25. Cf. Codrington, 1891 : « *In the absence of any more directly political arrangements among the people, it is plain that a valuable bond of society is furnished by the suqe, in which the male population generally is united, and in which a considerable power of control is vested in the elder and richer men, who can admit or reject candidates for the higher ranks as they think fit* ».

Cf. Rivers, 1914 : « *One of the most important fonction of the suqe and tamate societies is that the determination of social rank and importance is largely dependent of them* ».

26. Cf. Codrington, 1891 : « *The power of such a man is exercised directly over the people of his own village, and if his reputation for mana spreads abroad, he will have a wide influence in his island and even beyond it ; young men from other parts, as well as the youths of his village, will come and live in his gamal, his suqe house, and will carry out his orders even to punishment of death in peace and fight for him in war* ».

27. Cf. Rivers, 1914 : « *It is evident that there has come into existence an immense body of vested interests. A man who has spent large sums of money in order to rise high in the suqe has partly done so in order that by receiving money from those initiated later he may acquire wealth which will enable him to help his children and other relatives to follow in his footsteps* ».

Par contre, au sein de cette communauté, l'usage de la violence à des fins privées lui est interdit ; ses possibilités de coercition restent limitées du fait de l'opinion publique, et son autorité peut toujours être remise en cause. L'adhésion et le consensus du groupe reposent en dernière analyse sur la puissance économique effective de son leader, ce qui fournit une base moins fragile à son pouvoir. Cette puissance qui lui permet de contrôler le groupe local résulte de la conjonction d'une double stratégie, l'une qui opère dans le champ des relations sociales, l'autre dans celui des rapports de production. Elles se traduisent par une accumulation des hommes et une accumulation des richesses. Elles s'établissent en regard et en fonction l'une de l'autre : disposer des hommes permet d'accumuler à son profit la richesse de la communauté ; accumuler des richesses permet de disposer à son profit du travail des hommes. Eclairons les termes de cette dialectique.

Pour un *tavusmele*, prendre le contrôle de son groupe local, c'est organiser les rapports de coopération élargie sur lesquels se fondent les capacités de surproduction momentanées des unités domestiques, et maîtriser les moteurs de la reproduction sociale, c'est-à-dire dominer les aléas démographiques par le contrôle de l'alliance matrimoniale et celui de l'organisation interne du groupe en groupe local de parenté. Ainsi se trouvent assumées les conditions de la sécurité du groupe.

L'accumulation des richesses, principalement la monnaie, et leur redistribution lors des prises de grades et des *kolekole* est la source du contrôle social. J'ai examiné précédemment le rôle essentiel que joue la monnaie de coquillage. Elle est nécessaire à tous les échanges sociaux. C'est en contrôlant à son profit cette circulation de la monnaie que le *tavusmele* assoit son autorité sur une domination des rapports sociaux de production. En monopolisant la monnaie, non seulement il peut contraindre le groupe à « travailler » pour lui, à surproduire pour assumer les obligations de distribution de nourriture et de cochons lors des prises de grades et des *kolekole*, mais il peut renforcer la dépendance du groupe vis-à-vis de lui, en créant une inégalité dans la disposition d'un produit essentiel à l'établissement des rapports sociaux. La monnaie est l'opérateur de l'accumulation primitive de la richesse sociale ainsi que des hommes. Elle commande la mise en dépendance, l'accès aux femmes, l'acquisition du rang social.

En analysant les échanges monétaires et l'économie politique des prises de grades, j'ai montré selon quels mécanismes la monnaie tend toujours à se concentrer entre les mains des haut-gradés. J'ai également noté comment l'on peut s'insérer comme débiteur dans la chaîne du système de « crédit - dette » et, par une adroite politique qui se fonde sur le don contraignant, sur l'obligation de répondre à une demande d'emprunt, l'on peut inverser une relation de dépendance en rivalité.

J'ajouterai deux remarques à cette esquisse :

1 - La polygamie consolide le pouvoir acquis. Elle introduit un avantage productif, puisque les richesses essentielles dépendent du travail des femmes, et accroît la dépendance fondée sur les obligations de parenté.

2 - Taro et igname constituent une nourriture essentiellement périssable. Pour qu'ils soient disponibles à terme, il faut une prévision économique, soit un bon contrôle des rapports sociaux de production, en particulier des rapports de coopération. L'inégalité et l'exploitation doivent être masquées sous les dehors d'une relation contractuelle de réciprocité.

## 2. LA RENOMMÉE ET LE PRESTIGE

Une position sociale avantageuse, un rang élevé, une abondance de cochons et de monnaie ne confèrent autorité et pouvoir que parce qu'ils sont source de prestige et de renommée. En faire preuve, c'est démontrer dans les actions entreprises une réussite constante, que dans cette société l'on attribue au *mana*. Avoir du *mana* c'est, en terme de réussite, s'élever au-dessus du commun. Telle est la notion que l'idéologie dominante met au premier plan et qui impose au *tavusmele* d'entreprendre et de réussir.

Entreprendre et réussir dans une permanente confrontation, c'est bien le thème majeur qui ressort si l'on oppose le dominant au dominé, le *moe tanun* au *purepurei tanun*. C'est sur cette capacité à démontrer une aptitude à surmonter les contraintes du cadre domestique, cette pierre angulaire de l'organisation sociale, que se trouvent ancrés autorité et pouvoir ; c'est elle qui leur donne sens.

Dans l'ordre du statut social, un *tavusmele* détient son prestige du fait de sa position élevée dans la hiérarchie des grades de *suqe*. Dans l'ordre du rôle et de l'action, il contraindra du fait de sa bravoure, de sa réussite, de son *mana*, les richesses à s'accumuler entre ses mains, les hommes à se soumettre à son autorité, les esprits à assurer sa protection et maintenir l'abondance dont il jouit. Dans l'ordre de la pratique ou de la stratégie, plus il avancera dans le *suqe*, plus grande sera sa renommée car il saura toujours être vainqueur et généreux dans les échanges. Sa réputation naît de sa réussite, mais son prestige ne saurait avoir d'autres limites que celles reconnues à la magnificence et à l'emphase montrées dans l'exécution des rituels et la confrontation avec les autres *tavusmele*<sup>28</sup>.

Ainsi le *tavusmele* agrandit sa clientèle, renforce sa domination, accroît son pouvoir. Il joue aussi avec habileté de la stratégie matrimoniale, dispensant des épouses d'une part, créant, d'autre part, et consolidant ses propres réseaux d'alliances. Il justifie de son pouvoir et le protège des atteintes éventuelles par la domination qu'il exerce sur les hommes par sa richesse et sa force guerrière, sur le monde surnaturel par sa maîtrise de la magie et de la sorcellerie. C'est un homme qui sait mettre à son profit le pouvoir des esprits, tout autant que celui inclus dans les choses. Assurant une protection efficace contre les maléfices, commandant à la pluie, au vent et au soleil, il garantit par sa présence la pérennité du groupe social.

---

28. Cf. Rivers, 1914 : « *The wealth derived from high position in the suqe is probably regarded merely as a means of still further advance... There are also the elaborate kolekole performances already mentioned which are the recognised means of further advance in social estimation... A man however high in the suqe he may be, will suffer social depreciation if he does not undertake such expense. Mr. Durrad was told that when a man reaches high rank in the suqe and has thereby the power of amassing wealth, he would be considered unworthy of respect and honour if he hoarded his gains. To retain his influence and glory he must distribute his money by paying people to work for him in his gardens and by giving splendid kolekole performances* ».



**Attributs du pouvoir dans la société pré-coloniale - (Tab. 62)**

		<i>moe tanun</i>	<i>purepurei tanun</i>
<b>STATUT</b>	1. Hiérarchie des grades : 2. Matrimonial :	élevé polygame	bas monogame
<b>PRATIQUE</b>	1. Richesse disponible : 2. Force de travail monopolisée : 3. Sécurité dispensée : 4. Maîtrise du surnaturel :	diluée (investie)  collective communautaire globale	stockée  individuelle  familiale spécifique
<b>IDÉOLOGIE</b>	1. Générosité : 2. Renommée : 3. Activité : 4. Autorité :	effective étendue direction forte	normative limitée exécution faible

Sur le plan des institutions, c'est dans l'exécution des prises de grades et des *kolekole*, ainsi que dans l'acquisition des *tamate* que le *tavusmele* fait démonstration de son prestige<sup>29</sup>.

Le *kolekole* est ce lieu privilégié où la réussite attestée d'un individu se transforme en un prestige reconnu ; c'est là que se construit une renommée comme expression de générosité et de magnificence. Le *kolekole* appartient, ainsi que je l'ai noté, au même système institutionnel que le *suqe* et le *salagoro*. Il en est une composante essentielle, bien qu'il faille à ce propos rappeler une différence importante. Le *suqe* impose le paiement de ceux qui ont payé le grade avant soi ; le *salagoro* procède de la même manière, mais en limitant les bénéficiaires ; le *kolekole*, pour sa part, laisse celui qui y procède libre de l'étendue et du montant de ses contributions, le seul impératif étant de *kole* un objet venant de quelqu'un qui le possède en droit. Il faut en outre que la transaction, c'est-à-dire l'acquisition, en soit publique. Le *kolekole* n'appartient plus tout-à-fait au monde de la hiérarchie, il est l'expression complémentaire de son antithèse : la compétition<sup>30</sup>.

Pour finir, je soulignerai une fois encore la rigidité et la cohérence du système de valeurs, par opposition à la plasticité et l'imprécision du cadre

29. Cf. Rivers, 1914 : « *The greater the number of things a man has been able to kole, the greater is his prestige and the higher his general position in society... The chief features of a kolekole are the dance, the killing of pigs and the payments to those who participate, and every one will try to excel his neighbours in the splendour of the dance, the number of the slaughtered pigs and the liberality of payment* ».

30. Cf. Rivers, 1914 : « *There is much competition between different people in carrying the kolekole ceremonial... Among objects so treated are ornaments of various kinds especially the hats or masks of the suqe, houses, trees or stones, while it would seem that a man might kole with no other notion than that of acquiring the reputation of having done so* ».

institutionnel, dans le fait que l'idéologie dominante fait du pouvoir politique des *tavusmele* une conséquence du pouvoir surnaturel<sup>31</sup>.

### 3. LA TENTATION DE LA CHEFFERIE

La perspective selon laquelle j'ai présenté et interprété les faits politiques compose l'image d'une « anarchie » ordonnée. La légitimité repose sur la reconnaissance au sein d'une structure hiérarchique d'une relation charismatique construite dans un contexte de compétition sociale ouverte. Pourtant dans un tel système, dont j'ai assez montré qu'il s'apparente au « *competitive leadership* » des systèmes à *bigman*, l'idéologie se plaît à affirmer l'évidence d'une transmission héréditaire du pouvoir que, cependant, ne confirment ni la tradition orale locale ni l'inventaire généalogique<sup>32</sup>.

En fait, l'illusion d'une transmission héréditaire des charges provient en grande partie de ce qu'elle tend en pratique à se réaliser périodiquement, mais de façon discontinue. Dans ce système politique, une composante héréditaire est potentiellement présente, implicite comme stratégie efficace. Un *tavusmele*, au sein du groupe local, tendra à construire le pouvoir de son fils aîné de préférence à tout autre. Si l'on se réfère à l'inventaire qui donne la position des hommes d'un village dans la hiérarchie des grades en fonction de la position qu'occupaient le père et le grand-père, on peut déceler une orientation tendancielle : le statut social du fils aîné tend à reproduire celui du père dans le seul cas où une continuité résidentielle existe. Cette relation est d'ordre statistique et en aucune façon normative. Aucune règle sociale ne permet d'envisager l'existence d'une relation d'ordre qui fasse dépendre le statut du fils de celui de son père, si ce n'est qu'il est le récipiendaire des paiements pour un grade ou un *tamate* dont plus personne n'est tenant, et ce en vertu de cette relation père/fils. On ne peut cependant parler de « succession » ; il ne s'agit que d'une tendance latente du système, où je verrai volontiers pour ma part une conséquence du développement même de l'idée de hiérarchie.

Une constatation d'évidence permettra d'éclairer un peu mieux ce point. L'inventaire foncier et celui des personnes disponibles par maisonnée ne fait apparaître que de faibles différences dans l'accès aux moyens de production. L'effort productif des unités domestiques et des groupes locaux présente par

---

31. Cf. Codrington, 1891 : « *As a matter of fact the power of chiefs has hitherto rested upon the belief in their supernatural power derived from the spirits or ghosts with which they have intercourse.* »

« *... All success and advance in life is believed to be due to mana, supernatural influence ; the aid of unseen powers is sought by fasting, sacrifices, and prayers in order to mount to the successive degrees of the society. To rise from step to step money is wanted, and food and pigs ; no one can get these unless he has mana for it ; therefore as mana gets a man on in the suqe, so every one high in the suqe is certainly a man with mana, and a man of authority, a great man, one who may be called chief, whom traders may call a king. A man who has got to the very top and emerged, is a very great man indeed... he is of a rank which very few have attained, and without his consent, to be obtained by substantial payment, no one can be advanced at all ».*

32. Cf. Codrington, 1891 : « *The succession of etvusmel is declared by him (un informateur de Motlav) to have been from father to son, as far as can be remembered, an important point to notice where descent in family goes by the mother. It can be said that the succession of etvusmel at Motlav has been from father to son as long as can be remembered and will so continue, though with lessened consequence ».*

contre des écarts significatifs. Si au départ dans ces sociétés, la richesse est, au moins en théorie, répartie de façon égalitaire, ce qui laisse ouvert à tous l'accès au pouvoir, en fait la capacité de production des groupes constitués est très inégale. Des facteurs démographiques, mais aussi le degré de l'intégration sociale du groupe par la parenté et sa cohésion politique, sont autant de données qui infléchissent dans un sens ou un autre les capacités productives du groupe, et par là la propension des individus à s'engager dans une quête du pouvoir. Il devient évident que le fils d'un *tavusmele* détient sur ses concurrents un avantage initial appréciable dans le parrainage que lui apporte son père.

Ainsi, bien que l'organisation sociale impose l'image d'une redistribution à chaque génération des avantages et des privilèges, puisqu'ils sont tous acquis dans le cours de l'existence par l'action individuelle, une inégalité s'introduit à la naissance entre les individus, du fait qu'ils appartiennent à des groupes engagés de façon inégale dans le jeu social et politique. Par référence au modèle originel du *bigman*, la hiérarchie, en s'instituant, tend à séparer le pouvoir de la contingence des conduites individuelles, elle tend à le rendre autonome.

La mythologie des Banks reprend la même idée mais en l'inversant. Le thème du « *sori man* » (bisl.), de l'orphelin qui se nourrit des débris abandonnés par les hommes et devient ultérieurement un prestigieux *tavusmele* après avoir été recueilli et enseigné, revient à tout propos ; c'est une constante du discours mythologique.

Il ne faudrait pas conclure de ces quelques remarques à l'existence, même sous forme embryonnaire, de ce que l'on a décrit ailleurs dans l'archipel comme « chefferie ». Rien de comparable ici à une organisation du type de celle de Malekula<sup>33</sup>, des îles du Centre<sup>34</sup> ou de Tanna<sup>35</sup>. La composante héréditaire est ici induite, non du fait du système politique lui-même, mais par la pratique politique et son impact sur l'organisation sociale<sup>36 37</sup>.

Néanmoins, la volonté de conserver de génération en génération le pouvoir acquis comme fondement d'une hégémonie, d'un rang supérieur, qui s'incarnerait alors non plus dans l'individu mais dans la lignée, est une

---

33. Cf. Guiart, 1952.

34. Cf. Guiart, 1973.

35. Cf. Guiart, 1956.

36. Cf. Codrington, 1891 : « *The explanation is that in practice, as in devolution of property and in handing on of religious and magic rites, a man always put as far as he could, his son into his own place and a rich and powerful man would secure a high place in the suqe for his son in very early years* ».

37. Cf. Codrington, 1891 : « *Hence they say that chiefs are hereditary... in a general way as a matter of fact, though not always nor by rule. The son does not inherit chieftainship, but he inherits, if his father can manage it, what gives him chieftainship, his father's mana, his charms, magic songs, stones and apparatus, his knowledge of the way to approach spiritual beings as well as his property. The present chief will teach his son his knowledge of supernatural things, and hand over his means for using it ; he will buy him up high in the suqe society, and give him and leave him property ; so the younger man is ready to take the place of chief when his father dies or fails through age. If a man has no son competent he may take his nephew ; sometimes the son perhaps being too young, a chief's brother will succeed him ; sometimes a man will set himself up when no successor is acknowledged or the people will choose some one to lead them* ».

tentation qui s'impose parfois à l'esprit des *tavusmele*. Elle s'exprime comme un effort pour maintenir dans le même groupe familial les attributs et les avantages du pouvoir politique. Le *tavusmele* s'efforce d'élever à un rang supérieur ses parents les plus proches. Ce ne sont pas les charges ou les statuts sociaux qui se transmettent ainsi, mais certains atouts majeurs qui permettent d'y accéder<sup>37</sup>.

#### IV - PERSPECTIVE POUR UNE ANALYSE COMPARATIVE

L'argument ouvre un vaste champ à l'analyse comparative régionale, seule démarche qui pourrait, en l'état actuel des choses, justifier l'exactitude des hypothèses qui le sous-tendent. Sans doute, puisque l'ethnographie du Vanuatu, vue sous une optique fonctionnelle, commence à être mieux connue, serait-il possible de préciser en les rectifiant les implications théoriques de la perspective adoptée. Je me contenterai pour conclure de souligner l'homologie étonnante qui existe entre le plan géographique et le plan sociologique. Les sociétés à hiérarchie de grades occupent dans l'espace insulaire de la Mélanésie occidentale la place qui leur revient si l'on considère la logique de leurs structures socio-politiques comme le produit d'une évolution historique en concordance avec les grandes lignes archéologiques du processus de peuplement des îles.

Les systèmes politiques de l'arc mélanésien - (Tab. 63)

LOCALISATION DU NORD AU SUD	Salomon du sud	Hébrides du nord	Hébrides du sud
TYPE DOMINANT D'ORGANISATION	« Bigman »	Hiérarchie de grades	Titres ou chefferies héréditaires

Cette remarque suggère que les systèmes politiques de l'arc mélanésien pourraient bien n'être chacun dans sa particularité qu'une variante développée d'un type unique d'organisation politique, relevant de la même structure du pouvoir. Même si l'on ne peut affirmer qu'il s'agisse d'une évolution et non d'une simple homologie, je tendrai à penser que, dans ce cas limité, le développement historique s'est conformé au développement logique des contradictions d'une structure d'organisation, sans doute du fait d'une évolution en vase clos d'une forme particulière du mode domestique de production.

J'ai souligné la filiation des sociétés à *bigman*, à hiérarchie de grades, à titres ou « chefferies » plus ou moins héréditaires, du fait de la permanence du leadership compétitif des individus comme structure d'organisation du politique. Les sociétés géographiquement intermédiaires sont régies par des systèmes d'organisation dont la logique procède tout à la fois de l'un et de l'autre de ces modèles. L'évolution qui nous mène dans cette perspective, des Siuai de Bougainville, ou mieux des Koaka de Guadalcanal, aux insulaires de Fiji, du *bigman* à la grande chefferie, s'inscrivent dans la continuité du

parcours géographique. Ainsi les îles Santa Cruz – en excluant bien évidemment les îlots de peuplement polynésien postérieur – présentent en arrière-plan tous les aspects spécifiques des îles Banks. De même l'organisation en clans et les prérogatives qui s'y attachent sur le plan politique, s'ils apparaissent en négatif dans la sociologie des îles Banks, formeront l'ordre politique effectif du nord Malekula où coexistent la hiérarchie des grades et une forme embryonnaire de la « chefferie ». Plus au sud, l'on pourrait envisager le système des titres qui domine le Vanuatu central comme l'expression aboutie du système des grades, et l'organisation politique des îles Lau comme une forme développée de la « chefferie » calédonienne<sup>38</sup>, même si, de toute évidence, l'expansion des grands royaumes polynésiens introduit, par ses effets de « feed back », un élément de discontinuité.

Précisons enfin que ces quelques remarques ne prétendent à rien d'autre si ce n'est à suggérer un cadre hypothétique de réflexion. Cette ordonnance ne présage en aucune façon de la manière dont s'est développée effectivement chacune de ces organisations sociales, ni bien entendu du contexte historique de cette évolution. Etablir une telle séquence suppose les apports d'une archéologie systématique prenant en compte les données de la tradition orale locale. Pour ma part, je m'en suis tenu ici à réaffirmer, après d'autres, l'unité théorique qui sous-tend la mosaïque des particularismes mélanésiens.

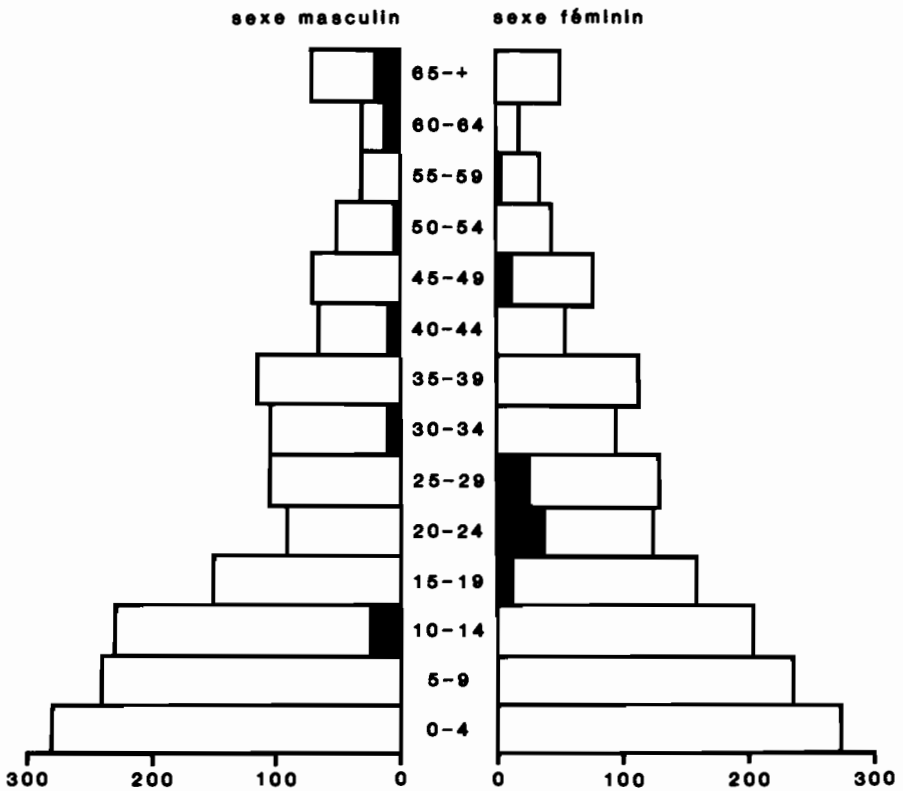
Montreuil-sous-Bois, 1979.

---

38. Cf. Guiart, 1963.

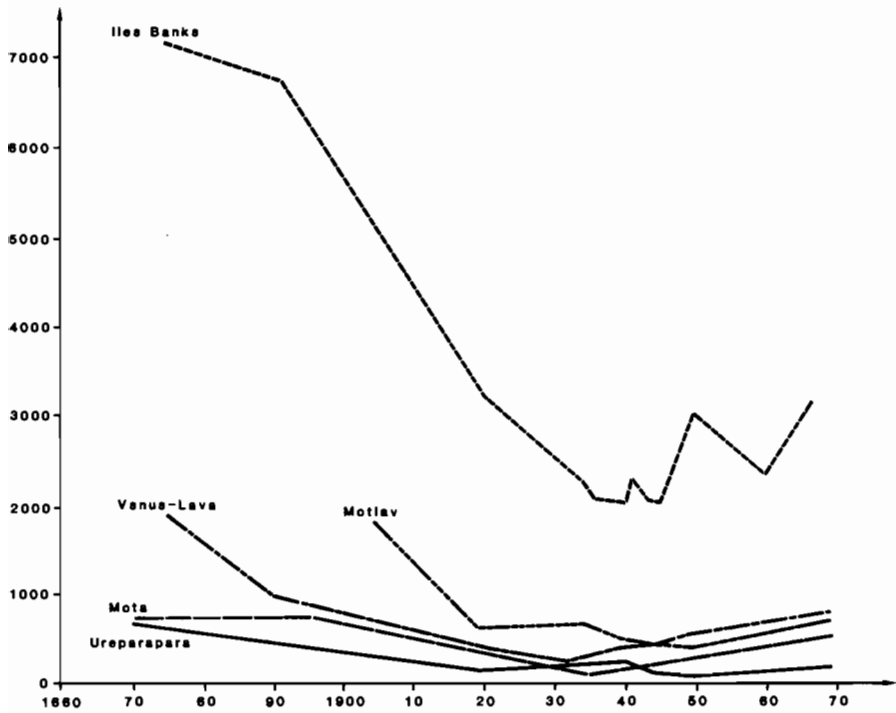


# ANNEXE I



Pyramide des âges de la population des îles Banks - (Fig. 57)

## ANNEXE II



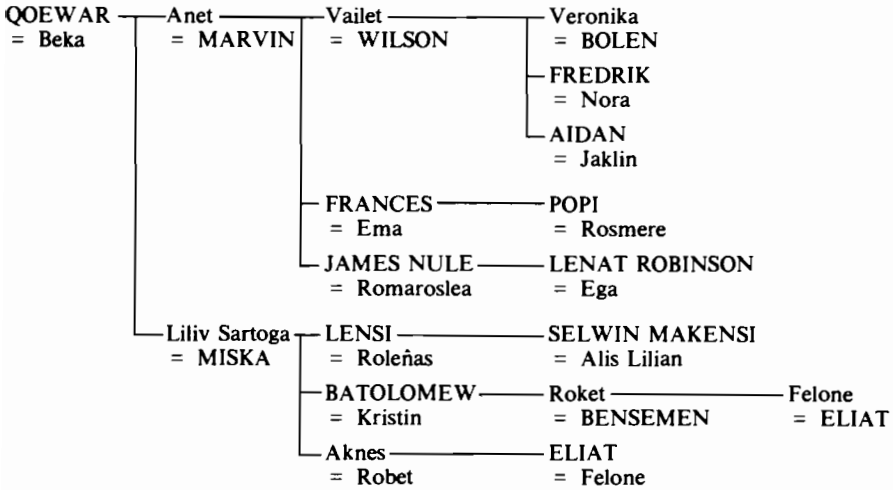
**Évolution générale et par île  
de la population des îles Banks  
entre 1870 et 1970 (Fig. 58)**



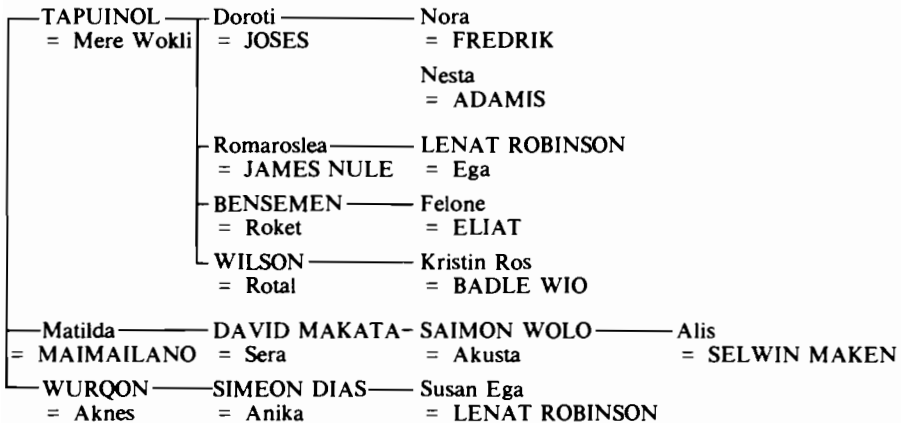
## ANNEXE III

### Généalogies de référence du village de Lotowan

#### Groupe de descendance n° 1

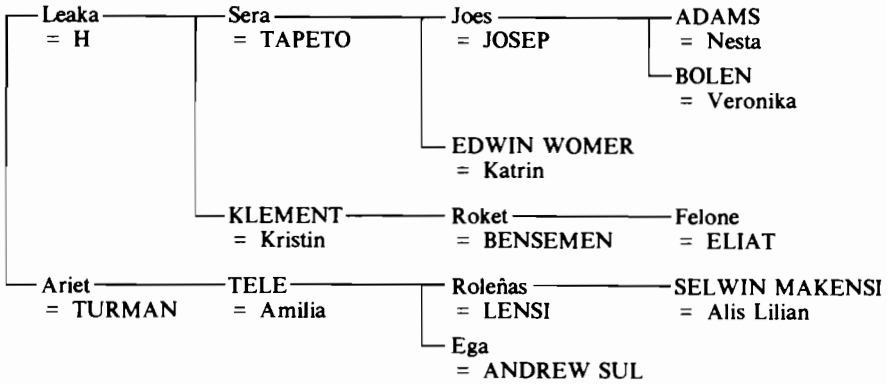


#### Groupe de descendance n° 2

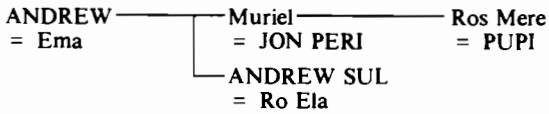


N.B. Rotal et Akusta sont deux sœurs.

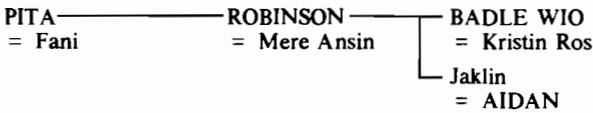
**Groupe de descendance n° 3**



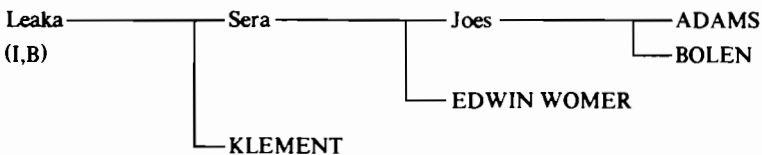
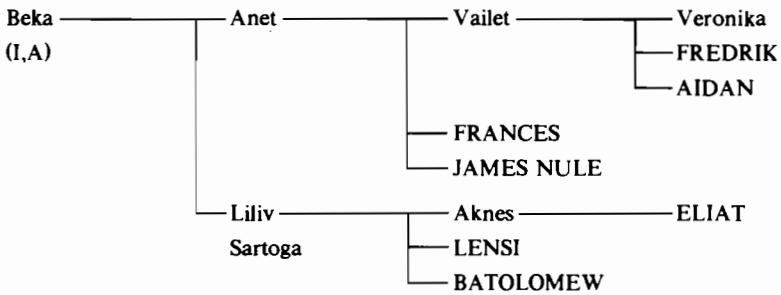
**Groupe de descendance n° 4**



**Groupe de descendance n° 5**



**Généalogie de la moitié n° I**

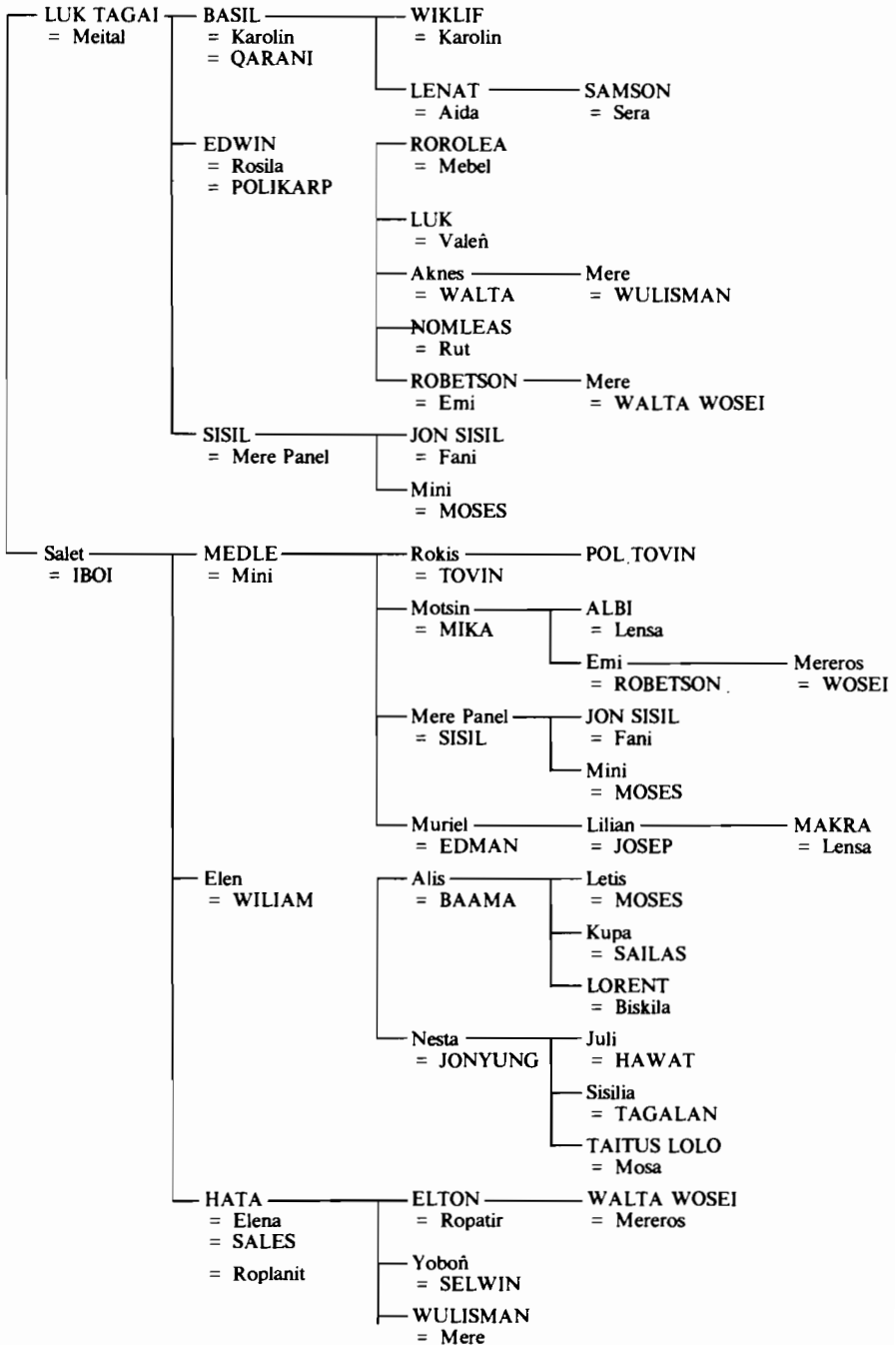




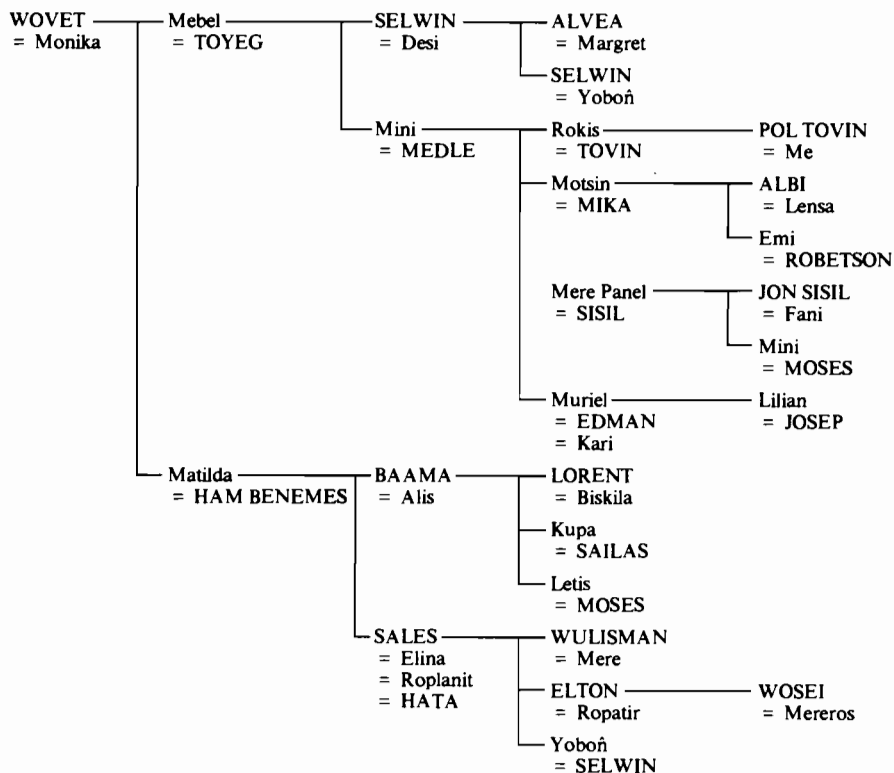
## ANNEXE IV

### Groupe de descendance n° 1

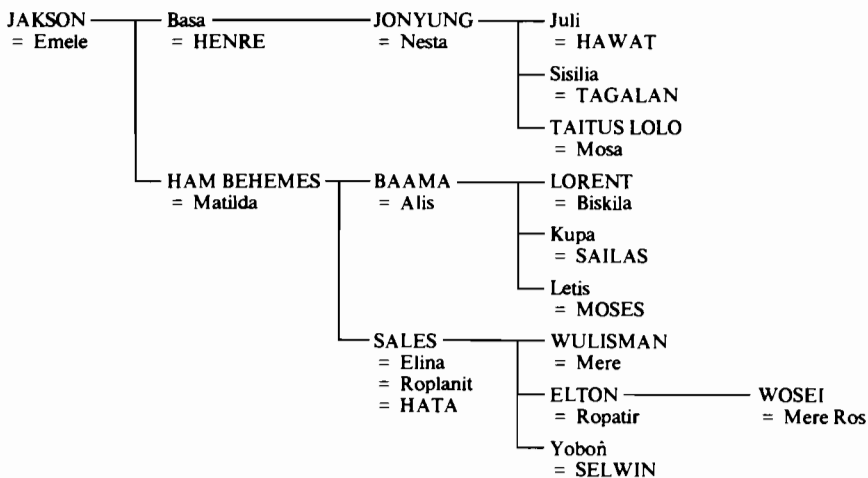
### Généalogies de référence du village de Gnerenigmen



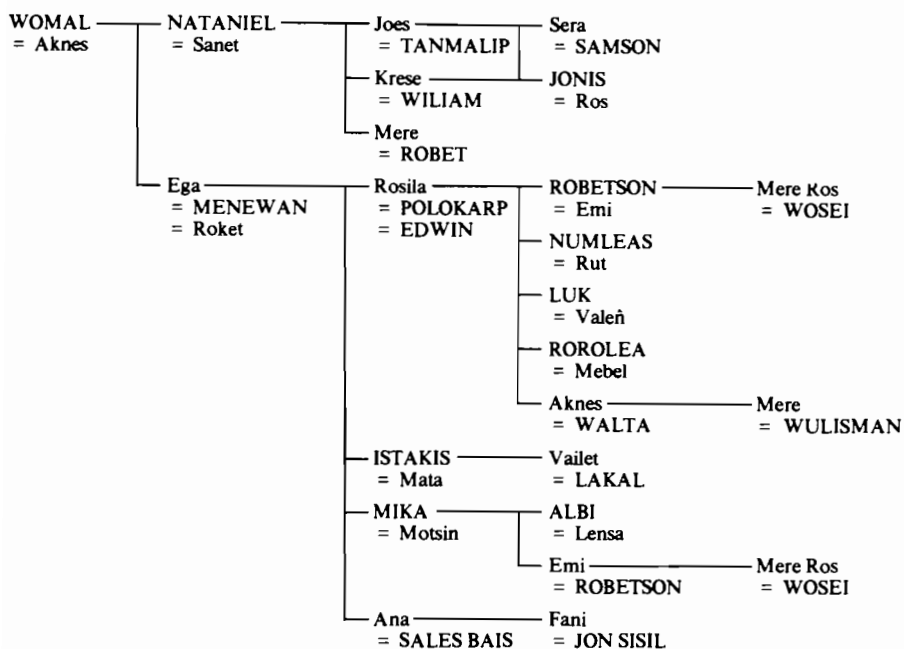
### Groupe de descendance n° 2



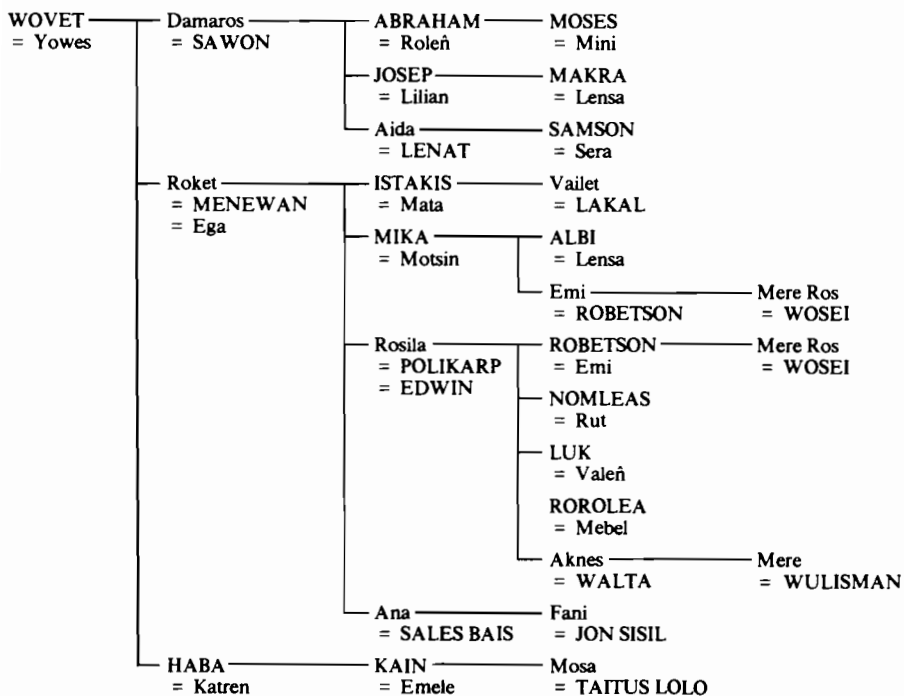
### Groupe de descendance n° 3



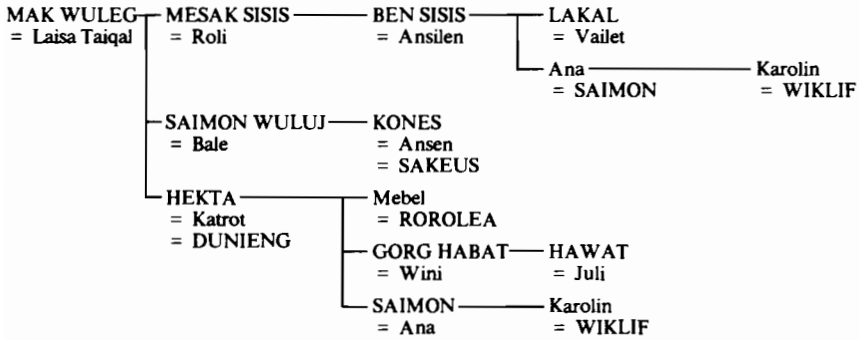
### Groupe de descendance n° 4



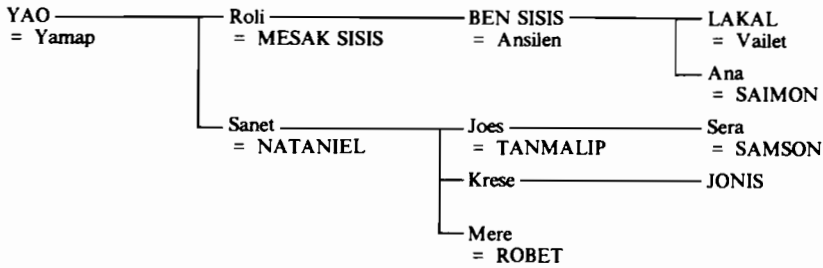
### Groupe de descendance n° 5



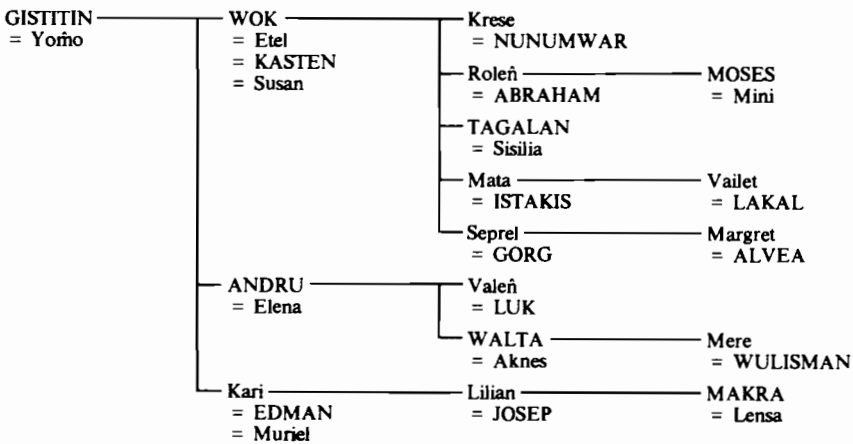
**Groupe de descendance n° 6**



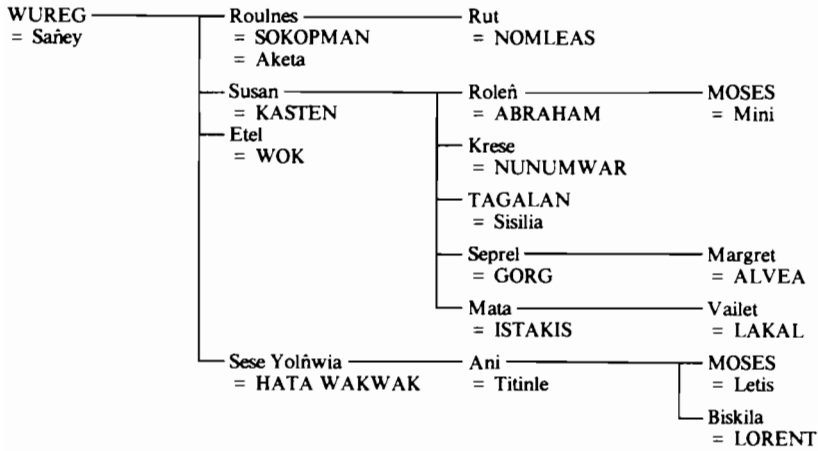
**Groupe de descendance n° 7**



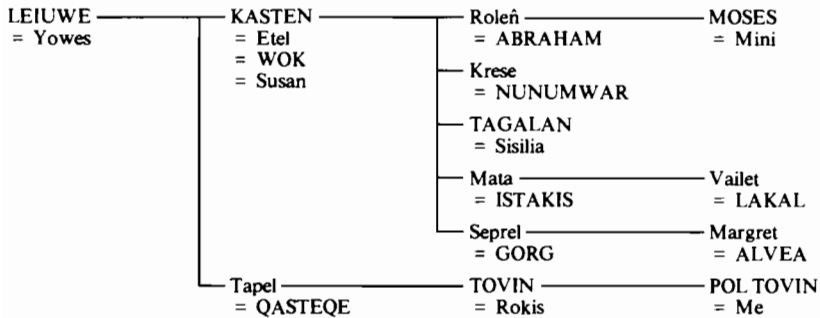
**Groupe de descendance n° 8**



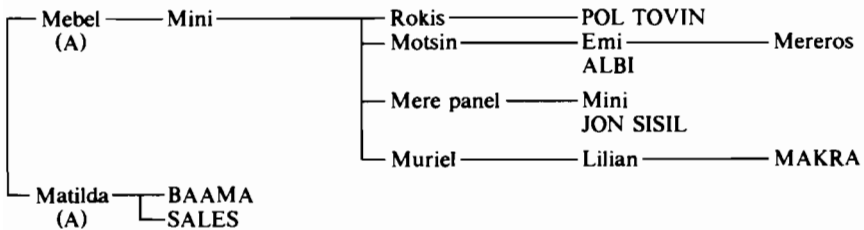
**Groupe de descendance n° 9**



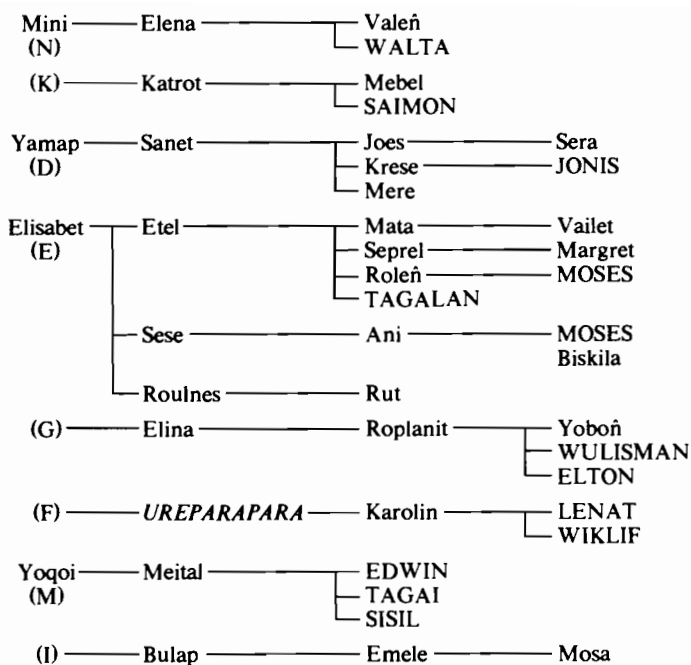
**Groupe de descendance n° 10**



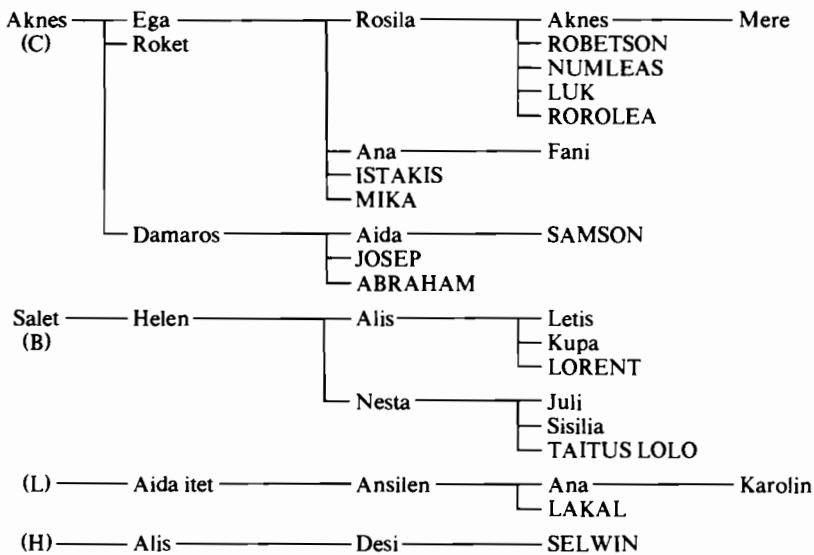
**Généalogie de référence de la moitié I**







**Généalogie de référence de la moitié II**



## ANNEXE V

### Recensement des mariages par lieu de résidence et lieu d'origine des conjoints

#### I - ILE DE MOTA

##### Village de Lotawan

1 - FREDRIK ( <i>lotawan</i> )	= nora ( <i>vererao</i> )
2 - LENSİ WOTLEMARO ( <i>lotawan</i> )	= roleñas ( <i>tuqetap</i> )
3 - ANDREW SUL ( <i>navqoe</i> )	= roela ( <i>tuqetap</i> )
4 - JAMES NULE ( <i>lotawan</i> )	= romaroslea ( <i>tuqetap</i> )
5 - WILSON ( <i>navqoe</i> )	= vailet ( <i>lotawan</i> )
6 - AIDAN ( <i>lotawan</i> )	= jaklin ( <i>lotawan</i> )
7 - POPI ( <i>lotawan</i> )	= rosmere ( <i>navqoe</i> )
8 - FRANCES PA ( <i>lotawan</i> )	= ema ropale ( <i>veverao</i> )
9 - ROBINSON	= mere ansin
10 - ELIAT ( <i>TORRES</i> )	= felone ( <i>lotawan</i> )
11 - SELWIN MAKENSI ( <i>lotawan</i> )	= alis lilian ( <i>tasmate</i> )
12 - ADAMS ( <i>tuqetap</i> )	= nesta ( <i>veverao</i> )
13 - EDWIN WOMER ( <i>lotawan</i> )	= katrin ( <i>veverao</i> )
14 - BADLE WIO ( <i>lotawan</i> )	= kristin ros ( <i>tasmate</i> )
15 - LENAT ROBINSON ( <i>lotawan</i> )	= susan ega ( <i>tasmate</i> )
16 - BOLEN WOTLEHAN ( <i>tuqetap</i> )	= veronika ( <i>lotawan</i> )

##### Village de Tuqetap

17 - AKASTIN ( <i>lotawan</i> )	= aknes rokolo ( <i>tuqetap</i> )
18 - TOSWEL TARA ( <i>tuqetap</i> )	= ana ( <i>navqoe</i> )
19 - ANDREW ONI ( <i>tuqetap</i> )	= mini ronalau ( <i>lotawan</i> )
20 - ROBINSON ( <i>tuqetap</i> )	= mari olen ( <i>tuqetap</i> )
21 - JOSES ( <i>veverao</i> )	= dorotii ( <i>tuqetap</i> )
22 - MIKAEL ( <i>tuqetap</i> )	= liñes ( <i>veverao</i> )
23 - JULIAN ( <i>tuqetap</i> )	= mere aswel ( <i>navqoe</i> )
24 - HARI ABRAHAM ( <i>veverao</i> )	= sapela ( <i>tuqetap</i> )
25 - AKUSTUS ( <i>tuqetap</i> )	= etel ( <i>UREPARAPARA</i> )
26 - EDWAR WOGALE ( <i>tuqetap</i> )	= me rotou ( <i>tuqetap</i> )
27 - OSCAR ( <i>tuqetap</i> )	= naome ( <i>liwotqe</i> )
28 - JORJ ( <i>tuqetap</i> )	= alis ( <i>lotawan</i> )
29 - MAKRAN ( <i>MOTLAV</i> )	= namet ros ( <i>tuqetap</i> )
30 - EDMAN WASI ( <i>tuqetap</i> )	= josina ( <i>navqoe</i> )
31 - JON SARA ( <i>tuqetap</i> )	= litia ros ( <i>veverao</i> )

##### Village de Navqoe

32 - LEO ( <i>navqoe</i> )	= lili ( <i>lotowan</i> )
33 - SEPERON ( <i>tuqetap</i> )	= alis seperi ( <i>navqoe</i> )
34 - AKASTEN ( <i>UREPARAPARA</i> )	= anel ( <i>navqoe</i> )
35 - JON ( <i>navqoe</i> )	= kristin ( <i>TORRES</i> )
36 - JAMES PATON ( <i>navqoe</i> )	= salome ( <i>liwotqe</i> )
37 - FRANK ( <i>navqoe</i> )	= vita ( <i>navqoe</i> )
38 - NORMAN ( <i>navqoe</i> )	= evilin ( <i>tuqetap</i> )

39 - JAKOPSEN ( <i>MALEKULA</i> )	= letis ( <i>tuqetap</i> )
40 - MASTEN ( <i>navqoe</i> )	= ropitin ( <i>tuqetap</i> )
41 - STANLE ( <i>tuqetap</i> )	= florinis ( <i>navqoe</i> )
42 - ELIAT GALAO ( <i>navqoe</i> )	= mata ( <i>tuqetap</i> )

*Village de Liwotqe*

43 - JON PERI ( <i>liwotqe</i> )	= recel ( <i>PENTECÔTE</i> )
44 - WILI PAAMA ( <i>liwotqe</i> )	= laisa ( <i>veverao</i> )
45 - ALBAN ( <i>tasmate</i> )	= mari ansin ( <i>navqoe</i> )
46 - ARON ( <i>liwotqe</i> )	= mini ( <i>MERLAV</i> )
47 - ROBET TALA ( <i>liwotqe</i> )	= lis ( <i>navqoe</i> )
48 - ANIS ( <i>navqoe</i> )	= wini ( <i>liwotqe</i> )
49 - PATE ( <i>liwotqe</i> )	= emele ( <i>veverao</i> )
50 - WALTA ( <i>liwotqe</i> )	= ayrin ( <i>navqoe</i> )
51 - JON PUPUS ( <i>liwotqe</i> )	= rokari ( <i>tasmate</i> )
52 - JON BIL ( <i>liwotqe</i> )	= mata ( <i>tasmate</i> )
53 - SAPALON ( <i>liwotqe</i> )	= roda ( <i>navqoe</i> )
54 - OLENSAK ( <i>veverao</i> )	= tapeta ( <i>liwotqe</i> )
55 - WILSON ( <i>liwotqe</i> )	= mebel ( <i>tasmate</i> )
56 - SISIL WUVUR ( <i>veverao</i> )	= lolowia ( <i>tasmate</i> )

*Village de Tasmate*

57 - JON GASAL ( <i>veverao</i> )	= naome ( <i>tasmate</i> )
58 - JON BAAMA ( <i>tasmate</i> )	= luis ( <i>tasmate</i> )
59 - BENSEMEN ( <i>tasmate</i> )	= alina ( <i>MERLAV</i> )
60 - MIKA ( <i>tasmate</i> )	= anet ( <i>liwotqe</i> )
62 - JON KARAN ( <i>tasmate</i> )	= margret ( <i>veverao</i> )
63 - ANIS NU ( <i>veverao</i> )	= mere ronol ( <i>tasmate</i> )
64 - ANDREW ( <i>veverao</i> )	= linenun ( <i>tasmate</i> )
65 - JOEL ( <i>tasmate</i> )	= sera tapeva ( <i>lotawan</i> )
66 - BAAMA ( <i>tasmate</i> )	= koren ( <i>liwotqe</i> )
67 - SIMEON DIAS ( <i>liwotqe</i> )	= anika ( <i>GAUA</i> )
68 - HATA FREDIN ( <i>tasmate</i> )	= wini ( <i>MERIG</i> )
69 - KASPAR ( <i>tasmate</i> )	= meri ( <i>MERLAV</i> )
70 - SAIMON WOLO ( <i>tasmate</i> )	= akusta ( <i>tasmate</i> )
71 - TAPEVA ( <i>tasmate</i> )	= helen ( <i>liwotqe</i> )
72 - MORIS ARAI ( <i>tasmate</i> )	= ariet ( <i>tasmate</i> )
73 - HATA MANEWIN ( <i>tasmate</i> )	= frensik ( <i>veverao</i> )
74 - TIKINSON ( <i>tasmate</i> )	= meri ( <i>tasmate</i> )
75 - WILSON ( <i>tuqetap</i> )	= rotal ( <i>tasmate</i> )
76 - LENSI ( <i>liwotqe</i> )	= mata ( <i>tasmate</i> )

*Village de Veverao*

77 - HABA ( <i>lotawan</i> )	= lilian ( <i>lotawan</i> )
78 - POL WOMAL ( <i>lotawan</i> )	= flora ( <i>MOTLAV</i> )
79 - JOSEP ( <i>tuqetap</i> )	= joes ( <i>lotawan</i> )
80 - JON STIL ( <i>veverao</i> )	= paevaes ( <i>lotawan</i> )
81 - KIDEON ( <i>veverao</i> )	= valentin ( <i>veverao</i> )
82 - HATA ( <i>veverao</i> )	= korkorler ( <i>veverao</i> )
83 - HEDLE ( <i>veverao</i> )	= filikitas ( <i>lotawan</i> )
84 - DADLE ( <i>MERLAV</i> )	= hilda ( <i>veverao</i> )
85 - DAVID ( <i>veverao</i> )	= me ( <i>tuqetap</i> )
86 - JON GOM ( <i>MERLAV</i> )	= epimot ( <i>veverao</i> )
87 - JON SOSOM ( <i>tuqetap</i> )	= sera ( <i>veverao</i> )
88 - MORIS ( <i>veverao</i> )	= helen ( <i>navqoe</i> )
89 - HAROLD ( <i>tasmate</i> )	= ayrin ( <i>veverao</i> )
90 - KLEMENT ( <i>lotawan</i> )	= katlin ( <i>veverao</i> )
91 - SELWIN ( <i>MOTLAV</i> )	= ayrin ( <i>VA. LA.</i> ) - Infirmier
92 - LENAT ( <i>PENTECÔTE</i> )	= dora ( <i>PENTECÔTE</i> ) - Prêtre

## II - ILE DE MOTLAV

### Village de Rah

1 - MAIKEL* (rah)	= margret (geremagde)
2 - KOLIN (rah)	= rachel (rah)
3 - BASIL* (rah)	= margret (rah)
4 - MANASE (rah)	= mere (toglag)
5 - JONATAN (rah)	= roket (rah)
6 - POL (rah)	= helen (rah)
7 - JOEL (rah)	= lulum (gnerenigmen)
8 - JON RALF (rah)	= anika ros (toglag)
9 - KLEMENT (rah)	= kris (toglag)
10 - JON KLORAD* (rah)	= rokis (MERLAV)
11 - MATEN (rah)	= viktorija* (rah)
12 - KASPAR (rah)	= siprel (rah)
13 - ROBET WOREM (rah)	= leaka* (gnerenigmen)
14 - JAMES PERE (rah)	= ayryn (rah)
15 - JONSEN (rah)	= nesta* (rah)
16 - SIMEON (rah)	= madlen (UREPARAPARA)
17 - GODEN (rah)	= kristin (gnerenigmen)
18 - HENRE* (valuwa)	= dese (rah)
19 - HARININ (rah)	= aylin (rah)
20 - FOX (rah)	= noris (rah)
21 - WALTA (rah)	= betania (rah)
22 - FRAN BOLEN (rah)	= ani (geremagde)
23 - ALFRED (rah)	= joana (rah)
24 - GORG (rah)	= monika (rah)
25 - PALAN (gnerenigmen)	= olip* (rah)
26 - DEVID* (rah)	= ani (rah)
27 - JONMAK (rah)	= biskila (rah)
28 - ALFRED LEUMBU (rah)	= red (rah)
29 - HARI MILO (rah)	= rachel ros (toglag)
30 - HENRE (rah)	= wovira* (SANTO)
31 - JONAS (rah)	= neli (rah)
32 - BOLWIN (rah)	= me (rah)
33 - FILIP BULA (rah)	= elisabet karol (rah)
34 - PRETIN (VANUA LAVA)	= mereon (rah)
35 - KIS (rah)	= litia (rah)
36 - ROBET WOSER (rah)	= matri (gnerenigmen)

### Village de Gnerenigmen

1 - MIKA (gnerenigmen)	= motsin (gnerenigmen)
2 - MEDLE* (gnerenigmen)	= mini* (geremagde)
3 - EDWIN* (gnerenigmen)	= rosila* (gnerenigmen)
4 - KAIN (gnerenigmen)	= emele (toglag)
5 - JOSEP (gnerenigmen)	= lilian (gnerenigmen)
6 - JONYUN (gnerenigmen)	= nesta (gnerenigmen)
7 - SALES WULISMAN (var)	= mari (gnerenigmen)
8 - WALTA (rah)	= aknes (gnerenigmen)
9 - TAGALAN (gnerenigmen)	= sisilia (gnerenigmen)
10 - HAWAT (gnerenigmen)	= juli (gnerenigmen)
11 - BAAMA* (gnerenigmen)	= alis* (gnerenigmen)
12 - LAKAL (gnerenigmen)	= vailet (gnerenigmen)
13 - WILLIAM (VANUA LAVA)	= krese (gnerenigmen)
14 - BEN SISIS (toglag)	= ansilen* (gnerenigmen)
15 - MOSES (var)	= letis (gnerenigmen)
16 - SAILAS (PENTECÔTE)	= kupa (gnerenigmen)
17 - JONIS (gnerenigmen)	= ros (var)
18 - ROBET (TORRES)	= meri* (gnerenigmen)

19 - SELWIN ( <i>gnerenigmen</i> )	= yoboñ ( <i>gnerenigmen</i> )
20 - ROROLEA ( <i>gnerenigmen</i> )	= mebel ( <i>gnerenigmen</i> )
21 - ALBI ( <i>gnerenigmen</i> )	= lensa ( <i>geremagde</i> )
22 - ROBETSON ( <i>gnerenigmen</i> )	= emi ( <i>gnerenigmen</i> )
23 - SAILAS MAKRA ( <i>gnerenigmen</i> )	= lensa ( <i>var</i> )
24 - TAITUS LOLO ( <i>gnerenigmen</i> )	= mosa ( <i>toglag</i> )
25 - DAVID TOVIN ( <i>toglag</i> )	= rokis ( <i>gnerenigmen</i> )
26 - LENAT ( <i>UREPARAPARA</i> )	= aida ( <i>gnerenigmen</i> )
27 - SAMSON ( <i>gnerenigmen</i> )	= sera ( <i>gnerenigmen</i> )
28 - KONES* ( <i>gnerenigmen</i> )	= ansen* ( <i>GAUA</i> )
29 - WIKLIF ( <i>gnerenigmen</i> )	= karolin red ( <i>gnerenigmen</i> )
30 - SAIMON ( <i>gnerenigmen</i> )	= ana ( <i>gnerenigmen</i> )
31 - STAKIS ( <i>gnerenigmen</i> )	= mata ( <i>toglag</i> )
32 - LORENT ( <i>gnerenigmen</i> )	= biskila ( <i>var</i> )
33 - ELTON ( <i>gnerenigmen</i> )	= ropatir ( <i>MOTA</i> )
34 - ABRAHAM ( <i>gnerenigmen</i> )	= roleñ ( <i>rah</i> )
35 - LUK ( <i>gnerenigmen</i> )	= valeñ ( <i>rah</i> )
36 - ALVEA ( <i>gnerenigmen</i> )	= margret ( <i>toglag</i> )
37 - SISIL ( <i>gnerenigmen</i> )	= fani ( <i>rah</i> )
38 - MOSES ( <i>gnerenigmen</i> )	= mini ( <i>geremagde</i> )
39 - NUNUMWAR ( <i>TORRES</i> )	= kres ( <i>rah</i> )
40 - BASIL TAGAI* ( <i>gnerenigmen</i> )	= karolin ( <i>UREPARAPARA</i> )
41 - POL TOVIN ( <i>gnerenigmen</i> )	= me ( <i>valuwa</i> )
42 - NUMLEAS ( <i>gnerenigmen</i> )	= rut ( <i>toglag</i> )
43 - WALTA WOSEI ( <i>gnerenigmen</i> )	= mere ros ( <i>gnerenigmen</i> )

#### Village de Var

1 - WOPIET ( <i>var</i> )	= renun ( <i>var</i> )
2 - PRESA ( <i>var</i> )	= rebeka ( <i>var</i> )
3 - SELMEN ( <i>var</i> )	= qona ( <i>var</i> )
4 - SONI ( <i>valuwa</i> )	= naume ( <i>var</i> )
5 - HARI NAUKA ( <i>var</i> )	= sapela ( <i>var</i> )
6 - WOLEI ( <i>var</i> )	= môt ( <i>var</i> )
7 - SAILAS ( <i>var</i> )	= pauta ( <i>var</i> )
8 - PATRIK ( <i>var</i> )	= meida ( <i>var</i> )
9 - RICHARD ( <i>var</i> )	= soñoi ( <i>var</i> )
10 - TITINLE* ( <i>var</i> )	= ani ( <i>var</i> )
11 - ROBINSON* ( <i>gnerenigmen</i> )	= biskila ( <i>rah</i> )
12 - NATAN ( <i>var</i> )	= pitiñle ( <i>var</i> )
13 - SAPET ( <i>var</i> )	= etel ( <i>var</i> )
14 - SAPALON ( <i>var</i> )	= maili ( <i>geremagde</i> )
15 - TAORLEA* ( <i>var</i> )	= vivin ( <i>gnerenigmen</i> )
16 - TOM ( <i>var</i> )	= sera ( <i>var</i> )
17 - SISIL ( <i>var</i> )	= helen ( <i>var</i> )
18 - WILSON ( <i>var</i> )	= leat ( <i>var</i> )
19 - PITA ( <i>var</i> )	= linenun ( <i>var</i> )
20 - SAM ( <i>PENTECÔTE</i> )	= ses ( <i>var</i> )
21 - NORMAN ( <i>var</i> )	= me bule ( <i>valuwa</i> )
22 - LEUMBAN ( <i>AMBRYM</i> )	= jun ( <i>var</i> )
23 - BARNABAS ( <i>var</i> )	= mari klod ( <i>var</i> )
24 - STIVIN ( <i>var</i> )	= susina ( <i>var</i> )
25 - SALES* ( <i>var</i> )	= doroti ( <i>VANUA LAVA</i> )
26 - WORAS ( <i>gnerenigmen</i> )	= laisa ( <i>TORRES</i> )
27 - TIWAWA ( <i>var</i> )	= alis ( <i>gnerenigmen</i> )
28 - MARTIN ( <i>var</i> )	= amilia* ( <i>gnerenigmen</i> )
29 - LENSE* ( <i>var</i> )	= ansen ( <i>var</i> )
30 - HATI ( <i>var</i> )	= ros ( <i>rah</i> )
31 - MARUS ( <i>var</i> )	= anet ( <i>var</i> )
32 - SAMSON ( <i>var</i> )	= jois ( <i>var</i> )

- 33 - DANIEL (*var*) = akusta (*MERLAV*)  
 34 - MAIKEL (*var*) = maraia (*rah*)

*Village de Toglag*

- 1 - ISAK NULWILGEN (*toglag*) = repi sera (*MOTA*)  
 3 - MASTEN POYIG (*toglag*) = kukurler (*toglag*)  
 4 - SALES APOS (*toglag*) = korin (*toglag*)  
 5 - SAIMON PITA (*toglag*) = betania (*toglag*)  
 6 - KIDEON WOTLELEÑ (*toglag*) = lili (*valuwa*)  
 7 - JONSTIL\* (*valuwa*) = kone (*toglag*)  
 8 - JON DENIS (*toglag*) = karolin (*toglag*)  
 9 - ALVEA (*VANUA LAVA*) = liñes (*toglag*)  
 10 - LEVI (*toglag*) = praem (*toglag*)  
 11 - JON INA (*var*) = ema (*toglag*)  
 12 - PIER ATKIN (*toglag*) = florinis (*toglag*)  
 13 - WILLIAM ARIET (*toglag*) = amilia (*toglag*)  
 14 - SEREL LEMONI (*toglag*) = desi (*toglag*)  
 15 - MIKAEL ENSI (*toglag*) = vale (*toglag*)  
 16 - SEREMAIA (*toglag*) = sisilia (*toglag*)  
 17 - MASEL WOMAI (*toglag*) = parasista (*geremagde*)  
 18 - HENRE HILEI (*toglag*) = joana bea (*geremagde*)  
 19 - NOEL (*valuwa*) = alis (*valuwa*)  
 20 - WAITLE WOTLE (*toglag*) = lorence yumut (*toglag*)  
 21 - MIKAEL HINUI (*toglag*) = aylin (*toglag*)  
 22 - JIMIS\* (*toglag*) = salet (*toglag*)  
 23 - JON BUN (*AMBRYM*) = qona (*toglag*)  
 24 - JONSTIL (*var*) = duñle (*toglag*)  
 25 - GORG WUJU (*toglag*) = monika (*gnerenigmen*)  
 27 - SAKEUS BANKA (*toglag*) = miream (*toglag*)  
 28 - ALFRED WOPAS (*toglag*) = salin (*VANUA LAVA*)  
 29 - SALATIEL (*toglag*) = mereon (*gnerenigmen*)  
 30 - JAKSON (*TIKOPIA*) = alis (*toglag*)  
 31 - BASIL (*TORRES*) = korin (*gnerenigmen*)  
 32 - JON ATKIN (*toglag*) = fani (*var*)  
 33 - MILKI\* (*var*) = ana (*toglag*)  
 34 - HENRE LIVITLEN (*geremagde*) = stela (*toglag*)  
 35 - ROBOLEA (*toglag*) = liñes tuwut (*toglag*)  
 36 - MENES TEVEIMOL\* (*toglag*) = misa (*toglag*)  
 37 - JONSTIL (*toglag*) = rosalin (*MERLAV*)  
 38 - SIMEON KALO (*CALEDONIE*) = aknes (*toglag*)  
 39 - JAKOB (*toglag*) = polin (*toglag*)  
 40 - DAVID VEÑEN (*toglag*) = madlen yoboi (*toglag*)  
 41 - NOEL (*toglag*) = malia rosur (*MERLAV*)  
 42 - JONMAK WOKLO (*toglag*) = elisabet yotop (*toglag*)  
 43 - SALES ADISON (*toglag*) = ros (*toglag*)  
 44 - DIKINSON (*toglag*) = rokis (*var*)  
 45 - OLIVA (*toglag*) = mere ole (*toglag*)  
 46 - SIÑALEA (*toglag*) = ansila (*PENTECÔTE*)

*Village de Qeremagde*

- 1 - JORJ (*geremagde*) = margret (*PENTECÔTE*)  
 2 - BOB (*geremagde*) = dese (*rah*)  
 3 - WILKINSON (*geremagde*) = sera (*geremagde*)  
 4 - JON NALE (*geremagde*) = meream (*geremagde*)  
 5 - JORJ ATKIN\* (*geremagde*) = euneke (*geremagde*)  
 6 - MATIU (*geremagde*) = suliet (*rah*)  
 7 - STIVIN (*TORRES*) = ega (*geremagde*)  
 8 - BOIS\* (*geremagde*) = mila rut (*UREPARAPARA*)  
 9 - JAMES NIN (*geremagde*) = rut (*MOTA*)

10 - POL ( <i>geremagde</i> )	= mata ( <i>gnerenigmen</i> )
11 - AISLE ( <i>toglag</i> )	= tavavun ( <i>gnerenigmen</i> )
12 - WILI LIP ( <i>geremagde</i> )	= helen ( <i>geremagde</i> )
13 - PAVET ( <i>geremagde</i> )	= liñes ( <i>geremagde</i> )
14 - ELDAT* ( <i>geremagde</i> )	= rokis ( <i>rah</i> )
15 - NASON ( <i>geremagde</i> )	= alis ( <i>geremagde</i> )
16 - LEO ( <i>geremagde</i> )	= rnot ( <i>geremagde</i> )
17 - WILIAM ( <i>geremagde</i> )	= wini ( <i>var</i> )
18 - PRITIN ( <i>VANUA LAVA</i> )	= mereon ( <i>rah</i> )
19 - ALBAN ( <i>geremagde</i> )	= ayirin ( <i>VANUA LAVA</i> )
20 - MATIN ( <i>geremagde</i> )	= akusta ( <i>toglag</i> )
21 - JORJ ( <i>AOBA</i> )	= sepel ( <i>toglag</i> )
22 - KIPE ( <i>geremagde</i> )	= toga ( <i>geremagde</i> )
23 - ABETNIKO* ( <i>geremagde</i> )	= else ( <i>geremagde</i> )
24 - BATOLOMEO ( <i>geremagde</i> )	= rona ( <i>geremagde</i> )
25 - BARNABAS ( <i>gnerenigmen</i> )	= katren ( <i>geremagde</i> )
26 - WOTI ( <i>geremagde</i> )	= uli ( <i>var</i> )
27 - HARI* ( <i>toglag</i> )	= doyot* ( <i>geremagde</i> )
28 - ADAMIS ( <i>geremagde</i> )	= florinis ( <i>geremagde</i> )
29 - MAKSON ( <i>geremagde</i> )	= teiesa ( <i>geremagde</i> )
30 - JONATAN ( <i>geremagde</i> )	= nemtup* ( <i>toglag</i> )
31 - JOSEP* ( <i>geremagde</i> )	= evilin* ( <i>geremagde</i> )
32 - EVINIS ( <i>geremagde</i> )	= koris ( <i>geremagde</i> )
33 - RICHARD ( <i>geremagde</i> )	= resepel ( <i>toglag</i> )
34 - MAXWEL ( <i>geremagde</i> )	= ros ( <i>toglag</i> )
35 - ELMAN ( <i>geremagde</i> )	= melondi ( <i>gnerenigmen</i> )
36 - DENOL ( <i>geremagde</i> )	= sisika ( <i>geremagde</i> )
37 - JONIS ( <i>geremagde</i> )	= yamarai ( <i>geremagde</i> )

N.B. La maison Qeremagde n° 18 est identique à la maison Rah n° 34.

### III - ILE DE VANUA-LAVA

#### Village de Mosina

1 - FRED PALA ( <i>seber</i> ) <i>mosina</i>	= reda ( <i>vegan</i> ) <i>vureas</i>
2 - PATESON ( <i>seber</i> ) <i>mosina</i>	= aida ( <i>vegan</i> ) <i>vureas</i>
3 - SON MANDROW ( <i>seber</i> ) <i>mosina</i>	= lili ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>
4 - SIMEON ( <i>qakea</i> ) <i>mosina</i>	= doroti ( <i>seber</i> ) <i>mosina</i>
5 - WILSON ( <i>qakea</i> ) <i>mosina</i>	= meri ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
6 - FRANK ( <i>var</i> ) <i>mosina</i>	= sesika ( <i>veñele</i> ) <i>MOTA</i>
7 - SON MAK ( <i>var</i> ) <i>mosina</i>	= keresa ( <i>seber</i> ) <i>mosina</i>
8 - TOMAS ( <i>kalio</i> ) <i>UREPARAPARA</i>	= anika ( <i>vegan</i> ) <i>kerepeta</i>
9 - ERIK ( <i>var</i> ) <i>mosina</i>	= pepetua ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
10 - ESUVA ( <i>bot</i> ) <i>kerepeta</i>	= me ( <i>var</i> ) <i>vureas</i>
11 - FRANCES ( <i>var</i> ) <i>mosina</i>	= muriel ansin ( <i>veñele</i> ) <i>mosina</i>
12 - MORIS ( <i>ago</i> ) <i>kerepeta</i>	= matalenas ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
13 - LOREN ( <i>qon</i> ) <i>mosina</i>	= lili ( <i>veñele</i> ) <i>kerepeta</i>
14 - SONSEN WETEGIL ( <i>loo</i> ) <i>wasaga</i> )	= angela ( <i>veñele</i> ) <i>mosina</i>
15 - MEREN ( <i>var</i> ) <i>vureas</i>	= sera (-) <i>MOTLAV</i>
16 - ELAICHA ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>	= ropatreg ( <i>ago</i> ) <i>wasaga</i>
17 - SON ATKIN ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>	= ropen (-) <i>MOTA</i>
18 - SIPLAK (-) <i>MOTA</i>	= aknes ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>

#### Village de Kerepeta

19 - ALBET ( <i>vegan</i> ) <i>kerepeta</i>	= kladis ( <i>qakea</i> ) <i>vureas</i>
20 - ALFRED HATA ( <i>qon</i> ) <i>kerepeta</i>	= freda ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
21 - WILIAM ( <i>veñele</i> ) <i>kerepeta</i>	= rogegeg ( <i>qon</i> ) <i>vureas</i>

*Village de Wasaga*

- 22 - WILIAMIS (ago) wasaga = amilton (revi) MERLAV  
 23 - SAILAS (vegan) wasaga = etel (var) MERLAV  
 24 - FOKNI (ago) wasaga = roetna (seber) mosina  
 25 - POLELIAT (qoñ) mosina = kiki (bot) vureas  
 26 - NINIESUM (ago) wasaga = mewasag (loo) wasaga  
 27 - PATRIKABRAL (ago) wasaga = roqener (bot) wasaga  
 28 - TEODOR (qakea) MOTLAV = velon (loo) vureas  
 29 - WAITLE PETI (ago) wasaga = me etel (bot) MOTLAV  
 30 - POL MESE (lahar) wasaga = joana (qoñ) MOTLAV  
 31 - REMAN LEBETEG (loo) wasaga = mata (qoñ) wasaga  
 32 - JOSEP MELE (seber) wasaga = sanet (ago) wasaga  
 33 - BEBEU (ago) wasaga = robesleu (seber) wasaga  
 34 - SON MAK WEGE (vegan) wasaga = liñda vilqal (lahar) wasaga  
 35 - VILQAL (qoñ) wasaga = margret (lahar) wasaga  
 36 - MATEN (qoñ) wasaga = esta mignit (lahar) vatrata  
 37 - HARI PETI (ago) wasaga = roman (bot) MOTA  
 38 - MALVIN (?) wasaga = rotiñ (bot) GAUA  
 39 - JAMES MARVUR (ago) wasaga = rogowur (var) wasaga

*Village de Levetiboso*

- 40 - SEPERI MANAR (bot) vureas = veronika (var) vureas  
 41 - SON RALF (bot) MOTLAV = anika (var) MOTLAV - DEACON  
 42 - ANINKTON (vanatug) vureas = loti (bot) vureas  
 43 - WALTA GISTISI (vegan) vureas = meri rosag (bot) vureas  
 44 - NOEL SIKIR (kalrow)  
     UREPARAPARA = liñes (qoñ) vureas  
 45 - SON ELMAN (loo) vureas = florinis (bot) vureas  
 46 - ALVEA TAMAT (bot) vureas = alis ros (revi) vureas  
 47 - PITA ELMAN (bot) vureas = makdalin (vanatug) vureas  
 48 - ANIS (bot) vureas = desi (qoñ) mosina  
 49 - JOSEP SEROL (bot) vureas = madlin (ago) wasaga  
 50 - LUK WUMARE (vemele) vureas = luisa (qoñ) vureas  
 51 - ALFRET RONTELGE (vemele)  
     vureas = akusta ronin (qakea) mosina  
 52 - GORG BAIT (seber) wasaga = nesta ket (vanatug) vureas  
 53 - NORMAN WOMA (seber) mosina = akusta (vanatug) vureas  
 54 - HATA (vegan) vureas = roderes (vemele) vureas  
 55 - SON WOSARAK (mierlav) vureas = lusian (seber) kerepeta  
 56 - BASIL (lahar) vureas = neli (mierlav) vureas  
 57 - WODU LEWEWE (qoñ) vureas = desi (bot) vureas  
 58 - FILIP WODU (bot) vureas = sakobi (qoñ) vureas  
 59 - QATVAIS (qoñ) vureas = rolinkor (lahar) vureas  
 60 - LIVAI TANIEL (bot) vureas = jesika kokor (qoñ) vureas  
 61 - TAMAT ANTONI (qoñ) vureas = kolina manase (bot) vureas  
 62 - SAMUEL (loo) vureas = lisapet (qoñ) vureas  
 63 - OSEA KOKOR (qoñ) vureas = roto bisiwō (vutrow) MERLAV  
 64 - BILI EDWAR (mierlav) vureas = ropetasurom (revi) vureas  
 65 - PATISON BISIWO (vutrow) MERLAV = frensik (qoñ) kerepeta  
 66 - RICARD TOQEQO (vemele) QAKEA = kres telait (qoñ) MOTA  
 67 - PEMEQO (qoñ) vureas = reptret (gavegbalas) wasaga  
 68 - WOSONUR (qoñ) vureas = relesa (revi) vureas  
 69 - WERIGTEL (ago) mosina = meri lo (revi) vureas  
 70 - SAKOB (qoñ) vureas = qinet manar (vureg) vureas  
 71 - LEO (bot) vureas = emele (qoñ) vureas  
 72 - ANDREW BO (loo) wasaga = robe vasuroñ (revi) vureas  
 73 - POL KIO (nañal) vureas = roeli (qoñ) vureas  
 74 - MANASE (mierlav) vureas = felekitas (bot) vureas  
 75 - RICARD (bot) vureas = motsen rorensurmar (mierlav) vureas



76 - TOMAS RICARD ( <i>merlav</i> ) <i>vureas</i>	= lisabet ( <i>kalrow</i> ) UREPARAPARA
77 - ANDREW TUQUET ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>	= aknes roqege ( <i>qoni</i> ) <i>mosina</i>
78 - PLEKIS ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>	= senika ros ( <i>vevele</i> ) <i>vureas</i>
79 - HAROLD NAIS (-) MOTLAV	= colinso ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
80 - TANIEL ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>	= ana ( <i>merlav</i> ) <i>vureas</i>
81 - ELIAT DEDEI ( <i>loo</i> ) <i>vureas</i>	= rut vunlen ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
82 - SONATAN ( <i>qoni</i> ) <i>vureas</i>	= sera (-) MOTLAV
83 - OWEN QALGIS ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>	= madlin namseg ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
84 - POLIKARP ( <i>qoni</i> ) <i>wasaga</i>	= mata rosag latan ( <i>vanatug</i> ) <i>vureas</i>
85 - NORMAN DIKSON ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>	= sanet ( <i>merlav</i> ) <i>vureas</i>
86 - ROBINSON HENRE ( <i>vevele</i> ) <i>vureas</i>	= mere ana namgeg ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
87 - PITA VUNANA ( <i>merlav</i> ) <i>vureas</i>	= wini fred ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>
88 - WOLSAM ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>	= mari ansin ( <i>vevele</i> ) <i>vureas</i>
89 - FILEMON ( <i>vanatug</i> ) <i>vureas</i>	= sulia ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>
90 - MAIKEL ( <i>vevele</i> ) MOTA	= roqalat ( <i>vegan</i> ) <i>vureas</i>
91 - KEPREL ( <i>bot</i> ) <i>vureas</i>	= mereon ( <i>ago</i> ) <i>wasaga</i>
92 - SAPET ( <i>bot</i> ) <i>mosina</i>	= markret ( <i>vevele</i> ) <i>vureas</i>
93 - HEDLE ( <i>vanatug</i> ) <i>vureas</i>	= markret ( <i>ago</i> ) <i>vureas</i>

#### Village de Vatrata

94 - SON SELWIN WOGALGAL ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>	= me (-) MERIG
95 - KRISTOBA ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= vailet ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>
96 - MANASE WUTWUT ( <i>seber</i> ) <i>vatrata</i>	= ilda rohan (-) MERLAV
97 - KASTEN HENRE ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= me ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>
98 - TAPILIA BES ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>	= desi roresig ( <i>revi</i> ) <i>vatrata</i>
99 - TAITUS ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>	= iva ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>
100 - JOEL HENRE ( <i>seber</i> ) <i>vatrata</i>	= roleñas ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>
101 - NASON ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>	= rohiv ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>
102 - ESUVA ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= meri ansin ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>
103 - SON QESDOL ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>	= susan ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>
104 - SON FREDRIK ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= klera ( <i>loo</i> ) <i>vatrata</i>
105 - SAKOB MEREN ( <i>vanatug</i> ) <i>vatrata</i>	= makret wogal ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>
106 - EDWAR SIGI ( <i>loo</i> ) <i>vatrata</i>	= sesika qarani ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>
107 - AKASTIN VENIS ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>	= ansin rogis ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>
108 - AISAK TULEG ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= rebeka ( <i>qoni</i> ) <i>vureas</i>
109 - SON QARANI ( <i>qoni</i> ) UREPARAPARA	= rosmeri ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>
110 - WILSON ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>	= meri etel ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>
111 - TOMAS SMAEL ( <i>var</i> ) <i>vatrata</i>	= laisa ( <i>bot</i> ) <i>vatrata</i>
112 - JOSEP SIGI ( <i>loo</i> ) <i>vatrata</i>	= luisa ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>
113 - ENI (-) MERLAV	= ani ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>
114 - MAIKEL SIGI ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>	= lorensi (-) MERIG
115 - VIKTOR MALAO ( <i>loo</i> ) <i>vureas</i>	= lemet lesere ( <i>kalrow</i> ) <i>vatrata</i>
116 - ELIFIL ( <i>kalrow</i> ) <i>vatrata</i>	= soana ( <i>qoni</i> ) <i>vureas</i>
117 - SAIMON ( <i>loo</i> ) <i>vatrata</i>	= susan (-) <i>qanlap</i>
118 - ESAU ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>	= helen (-) <i>qanlap</i>
119 - SAIMON ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= etel teglelrot ( <i>loo</i> ) <i>vureas</i>
120 - FREDRIK LON ( <i>kalrow</i> ) <i>vatrata</i>	= alis (-) MOTA
121 - SAKNA ( <i>lahar</i> ) <i>vatrata</i>	= patrisia ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>
122 - GORG ATKIN ( <i>loo</i> ) <i>vatrata</i>	= akusta ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>
123 - KRISTIN ( <i>ago</i> ) <i>vatrata</i>	= elina ( <i>qakea</i> ) <i>vatrata</i>
124 - NOMLEAS ( <i>vevele</i> ) <i>vatrata</i>	= lea ( <i>vanatug</i> ) <i>vatrata</i>
125 - HENRE ( <i>seber</i> ) <i>vatrata</i>	= muna (-) MOTLAV

#### Village de Qanlap

126 - ROI STAPAS (-) <i>qanlap</i>	= roil (-) MOTLAV
127 - DAVID QASVAR (-) <i>qanlap</i>	= vita (-) MOTLAV

128 - RUBEN (-) <i>qanlap</i>	= weroño (-) <i>MOTLAV</i>
129 - PAVET ( <i>loo</i> ) <i>qanlap</i>	= matral (-) <i>MOTLAV</i>
130 - ALFRED FAMO (-) <i>qanlap</i>	= meri (-) <i>MOTA</i>

#### IV - ILE DE UREPARAPARA

##### *Village de Lehali*

1 - WONSTAIN ( <i>VANUA LAVA</i> )	= alis lori ( <i>lehali</i> )
2 - LIVAI ( <i>lehali</i> )	= ela ( <i>leqaranle</i> )
3 - JON KOLRIG ( <i>lehali</i> )	= neli ( <i>MOTLAV</i> )
4 - BARNABAS ( <i>lehali</i> )	= margret ( <i>tano</i> )
5 - RICARD ( <i>lehali</i> )	= doroti ( <i>lehali</i> )
6 - STIVIN ARO ( <i>AOBA</i> )	= ros ( <i>AOBA</i> )
7 - SELWIN ( <i>MOTLAV</i> )	= airin ( <i>VANUA LAVA</i> )
8 - JON MAK ( <i>lehali</i> )	= doris ( <i>lehali</i> )
9 - HENRE ( <i>VANUA LAVA</i> )	= ros ( <i>lehali</i> )
10 - BOLEN ( <i>lehali</i> )	= anika ( <i>lehali</i> )
11 - ISUVA ( <i>lehali</i> )	= mari sawon ( <i>lehali</i> )
12 - JOEL ( <i>lehali</i> )	= veronika ( <i>lehali</i> )
13 - ISAK ( <i>lehali</i> )	= lidia ( <i>lehalrop</i> )
14 - JON STIL ( <i>lehali</i> )	= ani ( <i>lehali</i> )
15 - WALTER ( <i>lehali</i> )	= aita ( <i>MOTLAV</i> )
16 - OSKAR ( <i>lehali</i> )	= josefin ( <i>lehali</i> )

##### *Village de Leqaranle*

17 - BRETIN ( <i>VANUA LAVA</i> )	= kristin ( <i>leqaranle</i> )
18 - ERIKSON ( <i>leqaranle</i> )	= akusta ( <i>leqaranle</i> )
19 - NUN ( <i>leqaranle</i> )	= meream ( <i>leqaranle</i> )
20 - ABEL ( <i>leqaranle</i> )	= mebel ( <i>lehali</i> )
21 - ATE ( <i>leqaranle</i> )	= amelton ( <i>MOTA</i> )
22 - JONSEN ( <i>leqaranle</i> )	= nesta ( <i>leqaranle</i> )
23 - SOKOPMAN ( <i>leqaranle</i> )	= juse ( <i>leqaranle</i> )
24 - JON VUN ( <i>leqaranle</i> )	= meri ( <i>leqaranle</i> )
25 - BADLE ( <i>leqaranle</i> )	= vivian ( <i>leqaranle</i> )

##### *Village de Lehalrop*

26 - MAK ( <i>lehalrop</i> )	= fani ( <i>lehalrop</i> )
27 - JORJ ( <i>lehalrop</i> )	= mata ( <i>lehalrop</i> )
28 - NELSON ( <i>lehali</i> )	= me ( <i>lehalrop</i> )
29 - DONALD ( <i>lehalrop</i> )	= sisilia ( <i>lehalrop</i> )
30 - LULUMLE ( <i>lehalrop</i> )	= meri ( <i>lehalrop</i> )
31 - SAILAS ( <i>lehalrop</i> )	= meream ( <i>lehalrop</i> )
32 - TAITUS ( <i>lehali</i> )	= beatrix ( <i>lehalrop</i> )
33 - PITA ( <i>lehalrop</i> )	= jaklin ( <i>VANUA LAVA</i> )
34 - SALES ( <i>VANUA LAVA</i> )	= jen ( <i>lehalrop</i> )
35 - ATE ( <i>lehalrop</i> )	= mata ( <i>lehalrop</i> )
36 - ATKIN ( <i>lehalrop</i> )	= ansin ( <i>lehalrop</i> )
37 - AROLD ( <i>lehalrop</i> )	= kristin ( <i>lehalrop</i> )
38 - SELWIN ( <i>lehalrop</i> )	= airin ( <i>lehalrop</i> )
39 - FILIP ( <i>lehalrop</i> )	= josina ( <i>lehalrop</i> )
40 - JONATAN ( <i>lehalrop</i> )	= kresi ( <i>lehalrop</i> )
41 - POL ( <i>lehalrop</i> )	= meream ( <i>lehalrop</i> )
42 - ANDRU ( <i>lehalrop</i> )	= rebeka ( <i>lehalrop</i> )
43 - SAIMON ( <i>lehalrop</i> )	= desi ( <i>lehalrop</i> )

## BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie ci-dessous ne comprend que les références citées dans le texte et non l'ensemble des ouvrages consultés. Pour les éléments d'une bibliographie générale de la région on consultera : TAYLOR 1951, O'REILLY 1958 et KRAUSS 1971.

- ALLEN, M.R. - « Land and lignage in West Aoba », m.s. 1960, 25 p.
- ALLEN, M.R. - *The ndui ndui : a study in the social structure of a New Hebridean community*. Canberra, A.N.U. Press, 1964. Ph. D. Thesis.
- ALLEN, M.R. - « Kinship terminology and marriage in Vanua-lava and East Aoba ». *Journal of Polynesian Society* 73 (3), pp. 315-323.
- ALLEN, M.R. - *Male cults and secret initiations in Melanesian*. Melbourne, M.U.P., 1967, IX, 140 p.
- ALLEN, M.R. - « The establishment of Christianity and Cash Cropping in a New Hebridean Community ». *The Journal of Pacific history*, vol. III, 1968, pp. 25-46.
- ALLEN, M.R. - *Report on Aoba*. Port-Vila 1969, 246 p. multigraphié.
- ARMSTRONG, E.S. - *The history of Melanesian Mission*. London, Irbister and Co, 1900, XXVIII, 372 p.
- AUBERT DE LA RUE, E. - « La population des Nouvelles-Hébrides et leur civilisation ». *La terre et la vie*. Paris, tome 7, 1937, pp. 129-158.
- AUBERT DE LA RUE, E. - « La culture et l'alimentation chez les indigènes des Nouvelles-Hébrides ». *Sciences*, Paris, tome 65, 1937, pp. 418-421.
- AUBERT DE LA RUE, E. - *Les Nouvelles-Hébrides, îles de cendre et de corail*. Montréal, 1945, 247 p.
- BAKER, J.R. - « Notes on New-Hebridean customs with special reference to the intersex pigs ». *Man*. Vol. 28, 1928, pp. 113-118.
- BAKER, J.R. - « Les Nouvelles-Hébrides du nord ». *L'Océanie française*. Vol. 25, 1929, pp. 54-58.
- BARNARD, T.T. - « The social organization of Ambrym ». *Man*. Vol. 28, 1928, pp. 133-137.
- BARNARD, T.T. - « Regulation of marriage in Ambrym ». *Man*. Vol. 28, pp. 126-127.

- BARRAU, J. - « L'igname ». *Document C.P.S.* Vol. 4, 1954, n° 3.
- BARRAU, J. - « Le taro ». *Document C.P.S.* Vol. 5, 1955, n° 3.
- BARRAU, J. - « L'agriculture vivrière indigène aux Nouvelles-Hébrides ». *Journal de la Société des Océanistes*. Tome XII, 1956, n° 12.
- BARRAU, J. - *Subsistence agriculture in Polynesia and Micronésia*. Bishop Museum, Honolulu, 1961.
- BARRAU, J. - *Subsistence agriculture in Melanesia*. Bishop Museum, Honolulu, 1958.
- BEAGLEHOLE, J.C. - *The Exploration of the Pacific*. London, Black & Co., 1934, XV, 411 p.
- BEAUMONT, C., TRYON, D.T., WURM, S.A. - *Papers in linguistics of Melanesia*. Canberra, A.N.U., 1972, VII, 112 p.
- BEDFORD, R.D. - *New Hebridean mobility : a study of circular migration*. Canberra, A.N.U., 1973, X, 163 p.
- BLIGH, W. - *A voyage to the South Sea...* London, Nicol, 1792, 274 p.
- BONNEMAISON, J. - *Terroirs et populations d'Aoba*. Nouméa, ORSTOM, 1969, 48 p. multigraphié.
- BONNEMAISON, J. - « Système de grade et différences régionales en Aoba ». *Cahiers ORSTOM*. Vol. IX, 1972, n° 1, pp. 87-108.
- BONNEMAISON, J. - *Espaces et paysages agraires dans le nord des Nouvelles-Hébrides. L'exemple des îles d'Aoba et de Maewo*. Nouméa, ORSTOM, 1973, 108 p. multigraphié. Publié in : J.S.O. 1974.
- BONNEMAISON, J. - *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville*. Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, n° 60, 1977, 97 p.
- BOURRET, D. - *Étude ethnobotanique des Dioscoreacées alimentaires - ignames - en Nouvelle-Calédonie*. Paris, Faculté des Sciences de Paris IV, 1973, 131 p. multigraphié. Thèse de III<sup>e</sup> Cycle.
- BRADFIELD, R.M. - *A natural history of associations. A study in the meaning of community*. London, Duckworth & Co, 1973, tome 1, XX, 428 p., tome 2, X, 596 p.
- BRENCHLEY, J.L. - *Jottings during the cruise of H.M.S. Curaçoa among the south sea islands in 1865*. London, Longmans, Green & Co, 1873, XXVIII, 487 p.
- BURRIDGE, K.O. - « The melanesian manager ». m.s. 1972, 22 p.
- CAMDEN, B. - *A descriptive dictionary : bislama to english*. Vila, Maropa, 1977, XVIII, 138 p.
- CODERE, H. - *Fighting with property : a study of Kwakiutl potlatching and warfare. 1792-1930*. London, University of Washington Press 1966. Second printing. VIII, 135 p.
- CODRINGTON, R.H. - « Notes on the customs of Mota, Banks' Islands ». *Trans. and Proc. Roy. Soc. Vict.* 1880, 16 : pp. 119-143.
- CODRINGTON, R.H. - « Religious beliefs and practices in Melanesia ». *J.A.I.* 1881, 10 : pp. 261-316.
- CODRINGTON, R.H. - *The Melanesian Languages*. Oxford, Clarendon Press 1885. VI, 572 p.

- CODRINGTON, R.H. - « On social regulations in Melanesia ». *J.A.I.* 1889, 18 : pp. 306-313.
- CODRINGTON, R.H. - « Totems in Melanesia ». *Report 2nd Meeting Aus. Ass. Adv. Sci.* 1890, pp. 611-615.
- CODRINGTON, R.H. - *The Melanesians : studies in their anthropology and folklore.* Oxford, Clarendon Press 1891. XV, 419 p.
- CODRINGTON, R.H. - « The language of a savage people as shown by a dictionary ». *Internat. Orient. Congr.* II, 1897, sect. 1, pp. 275-284.
- CODRINGTON, R.H., PALMER, J. - *Dictionnary of the language of Mota, Sugarloaf Island, Banks' Islands, with short grammar.* London, S.P.C.K. 1896, XXIV, 312 p.
- COOMBE, F. - *Islands of enchantement.* London, MacMillan & Co, 1911. XXVII, 382 p.
- COOMBE, F., BRAUNHOLTZ, H.J. - « Magical stones from Mota, Banks' Islands, Melanesia ». *Man.* Tome 34, 1934, n° 49, pp. 34-35.
- CROCOMBE, R. - *Land tenure in the Pacific.* Oxford, Oxford University Press, 1971. XI, 418 p.
- DAVENPORT, W. - « Social structure of Santa-Cruz Islands ». in GOODE-NOUGH, W.H. (Ed.) - *Exploration in Cultural Anthropology.* Chicago 1964.
- DEACON, A.B. - « The regulation of marriage in Ambrym ». *J.R.A.I.* Vol. LVII, pp. 325-342.
- DEACON, A.B. - « Notes on some islands of the New Hebrides ». *J.R.A.I.* Vol. LIX, pp. 461-515.
- DEACON, A.B. - *Malekula : a vanishing people in the New Hebrides.* London, Routledge & Sons, 1934, XXXI, 789 p.
- DOUMENGE, F. - « Fiches de recensement des îles de Motlav, Merelav et Ureparapara ». *Archives Personnelles.*
- DOUMENGE, F. - *L'homme dans le Pacifique Sud, étude géographique.* Paris, Publications de la Société des Océanistes, 1966, n° 19, XXVIII, 635 p.
- DUMONT, L. - « The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage ». *Man.* 1953, n° 54, pp. 1-6.
- DUMONT, L. - *Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar.* Paris, Mouton & Co, 1957, VII, 460 p.
- DUMONT, L. - *Hierarchy and alliance in South Indian kinship.* Occasional papers R.A.I., n° 12, 45 p.
- DUMONT, L. - « Descent and intermarriage? A relational view of Australian section systems ». *S.W.J.A.* Vol. 22, 1966, n° 3, pp. 231-250.
- DUMONT, L. - *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage.* Paris, la Haye, Mouton, 1971, 139 p.
- DURRAD, W.J. - « Outline of the *suqe*, and some *suqe* customs ». Honiara, Melanesian Mission. *Occasional papers.* n.d.
- DURRAD, W.J. - « Notes on Torres Islands ». *Oceania.* Vol. 10 et 11, 1940, pp. 389-403, 75-109, 186-201.

- EVANS-PRITCHARD, E.E. — *The Nuer : a description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. Oxford, Clarendon Press, 1940, VIII, 271 p.
- FIRTH, R. — *We the Tikopia : a sociological study of kinship in primitive Polynesia*. London, Allen & Unwin, 1936. Réed. Bacon Press 1963. 489 p.
- FIRTH, R. — « A note on descent groups in Polynesia ». *Man*. 1957, n<sup>os</sup> 1-2, pp. 4-8.
- FIRTH, R. — « Bilateral descent groups : an analytical view ». m.s. 1959.
- FOX, C.E. — *The threshold of the Pacific*. London, Kegan, 1924, IX, 379 p.
- FOX, C.E. — *Lord of the Southern Isles*. London, Mowbray & Co, 1958, 272 p.
- FOX, R. — *Kinship and marriage : an anthropological perspective*. London, Penguin Books, 1967, 271 p.
- GODELIER, M. — « Le concept de tribu ». *Diogenè*. 1973, n<sup>o</sup> 81, pp. 3-30.
- GOODENOUGH, W. — « Populations of the New Hebrides, Banks and Santa-Cruz Islands ». *Goodenough Memoir*. 1876, p. 351.
- GOODENOUGH, W.H. — « Residence rules ». *S.W.J.A.* Vol. 12, 1956, pp. 22-37.
- GOODENOUGH, W.H. — « A problem in malayo-polynesian social organization ». *A.A.* Vol. 57, 1955, pp. 71-83.
- GOVERNEMENT D'UNION NATIONALE DES NOUVELLES HÉBRIDES — *Résultats provisoires du recensement de la population des Nouvelles-Hébrides*. Vila, 1979.
- GUIART, J. — « Sociétés, rituels et mythes du Nord Ambrym ». *J.S.O.* Tome 8, 1951, pp. 5-103.
- GUIART, J. — « Système de parenté et organisation matrimoniale à Ambrym ». *J.S.O.* Tome 12, 1956, pp. 301-336.
- GUIART, J. — « Unité culturelle et variations locales dans le centre-nord des Nouvelles-Hébrides ». *J.S.O.* Tome 12, 1956, pp. 217-226.
- GUIART, J. — « L'organisation sociale et politique du nord Malekula ». *J.S.O.* Tome 8, 1952, pp. 147-259.
- GUIART, J. — *Espiritu Santo*. Paris, Plon, 1958, 236 p.
- GUIART, J. — *Les religions de l'Océanie*. Paris, P.U.F. 1962, 155 p.
- GUIART, J. — « Marriage regulation and kinship in the South Central New Hebrides ». *Ethnologv*. Vol. 3, 1964, pp. 96-106.
- GUIART, J. — « Système parental et matrimonial du Nord Ambrym ». *J.S.O.* Tome 26, 1970, pp. 9-32.
- GUIART, J. — « Les Nouvelles-Hébrides ». in *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie régionale*. Paris, Gallimard 1972, pp. 1150-1173.
- GUIART, J. — « Prescriptions matrimoniales négatives aux Nouvelles-Hébrides ». *J.S.O.* Tome 41, 1973, pp. 339-367.
- GUIART, J. — *Système des titres dans les Nouvelles-Hébrides centrales d'Efate aux îles Shepherd*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1973, III, 491 p.
- GUIART, J. — « La régulation matrimoniale dans les îles Banks orientales ». in : *L'autre et l'ailleurs. Hommages à R. Bastide*. Paris, 1974.

- GUY, J.B.M. - *Handbook of Bichelamar - Manuel de Bichelamar*. Canberra, A.N.U., 1964, III, 255 p.
- HADDON, A.C., HORNELL, J. - *Canoes of Oceania*. Honolulu, B.P. Bishop Museum, 1937, pp. 14-39.
- HAUDRICOURT, A.G. - « Nature et culture dans la civilisation de l'igname ». *L'Homme*. Vol. IV, 1964, pp. 105-113.
- HERTZ, R. - « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives ». *Revue d'Histoire des Religions*. 1922.
- HOGBIN, I. - *A Guadalcanal society : the Koaka speakers*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1964, VIII, 103 p.
- HOGBIN, I., HIATT - *Readings in Australian and Pacific Anthropology*. Canberra, A.N.U., 1966.
- HOGBIN, I., WEDGWOOD, C.H. - « Local grouping in Melanesia ». *Oceania*. Vol. 23, 1959, pp. 241-276.
- HUBERT, H., MAUSS, M. - « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice ». *Année Sociologique*. 1897/1898.
- IRHO (Ed.) - *Accroissement de la production du copra aux Nouvelles-Hébrides*. Santo, 1969. Rapport multigraphié.
- IVENS, W.G. - « The place of *vui* and *tamate* in the religion of Mota ». *J.R.A.I.* Vol. LXI, 1931, pp. 157-166.
- KASARHEROU, J. - « Les changements vocalliques de trois préfixes en Motlav ». *Te Reo*. Vol. 5, 1962, pp. 32-34.
- KEESING, R.M. - « Mota kinship terminology and marriage : a re-examination ». *J.P.S.* Vol. 73, 1964, pp. 294-301.
- KRAUSS, N.L.H. - *Bibliography of the Banks' Islands, Western Pacific*. Hawaï, Honolulu, 1971, 20 p. multigraphié.
- LANE, R. - « A reconsideration of Malayo Polynesian social organization ». *A.A.* Vol. 63, 1961, pp. 711-720.
- LANE, R. - « Patrilateral cross cousin marriage : structural analysis and ethnographic cases ». *Ethnology*. Vol. 1, 1962, pp. 467-488.
- LANE, R. - « Land tenure and residence rules of North Pentecost ». m.s. 1962.
- LANE, R. - « Aboriginal and contemporary leadership patterns and problems in Raga ». *Pacific Sciences Congress*. Honolulu, 1962.
- LANE, R. - « The Melanesians of South Pentecost, New Hebrides ». In LAWRENCE & MEGGITT, 1965, op. cité. pp. 250-279.
- LANE, R., LANE, B. - « The evolution of Ambrym kinship ». *S.W.J.A.* Vol. 14, 1958, pp. 107-135.
- LANE, R., LANE, B. - « Implicit double descent in South Australia and the North-eastern New Hebrides ». *Ethnology*. Vol. 1, 1962, pp. 46-52.
- LANE, R., LANE, B. - « A reinterpretation of the anomolous six section marriage system of Ambrym, New Hebrides ». *E.W.J.A.* Vol. 12, 1956, pp. 406-414.
- LAWRENCE, P. - *Land tenure among the Garia*. Canberra, A.N.U., 1951.
- LAWRENCE, P. MEGGITT, M.J. (Eds.) - *Gods, ghosts and men in Melanesia*. Melbourne, Oxford University Press, 1965, 298 p.

- LAYARD, J. - « Degree taking rites in South West Bay, Malekula ». *J.R.A.I.* Vol. 58, 1928, pp. 139-223.
- LAYARD, J. - *Stone men of Malekula : the small island of Vao*. London, Chatto & Windus, 1942, XXIII, 816 p.
- LEACH, E. - *Political systems of Highland Burma : a study of Katchin social structure*. London, Bell & sons, 1954, XX, 324 p.
- LEACH, E. - « Concerning Trobriands clans and the kinship category tabu ». in : GOODY Ed. *The development cycle in domestic groups*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 120-145.
- LEACH, E. - *Rethinking anthropology*. London, Athlone Press, 1961, VII, 143 p.
- LEE, R.B., DEVORE, I. (Eds.) - *Man the hunter*. Chicago, Aldine Press, 1968, 415 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. - *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, P.U.F., 1949. Réédition : Mouton, 1967, XXX, 591 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. - *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958, II, 454 p.
- LONG, R.C.E. - « Magical stones from Mota, Banks' Islands, Melanesia ». *Man*. Vol. 34, 1934, p. 64.
- MACARTHUR, N., YAXLEY, J.F. - *A report on the first census of the population*. Vila, Condominium des N.H., 1967, VIII, 488 p. multi.
- MACKENISIE, D.A. - *Myths from Melanesia and Indonesia*. London, Gresham Publishing Company, n.d., XII, 381 p.
- MARGOT-DUCLOS, J., VERNANT, J. - « La terre et la catégorie du sexe en Mélanésie ». *J.S.O.* Vol. 2, 1946, pp. 5-53.
- MAUSS, M. - « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». *Année Sociologique*. Tome I, 1923/24.
- MEILLASSOUX, C. - *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris-La Haye, Mouton, 1964, 382 p.
- MEILLASSOUX, C. - « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique ». *L'homme et la Société*. Vol. 6, 1967, pp. 95-106.
- MELANESIAN MISSION - « Annual report ». in : *Southern Cross Log*.
- MONTGOMERY, H.H. - *The light of Melanesia*. London, S.P.C.K., 1896, 256 p.
- MURDOCK, G.P. - *Social structure*. New York, The MacMillan Company, 1949, XVII, 387 p.
- NEEDHAM, R. - « The formal analysis of prescriptive patrilineal cross cousin marriage ». *S.W.J.A.* Tome XIV, 1958, pp. 199-219.
- NEEDHAM, R. - « Lineal equations in a two sections system. A problem in the social structure of Mota (Banks' Islands) ». *J.P.S.* Vol. 69, 1960, pp. 23-30.
- NEEDHAM, R. - *Structure and sentiment : a test case in social anthropology*. Chicago, U.C.P., 1962, VIII, 135 p.
- NEEDHAM, R. - « The Mota problem and its lessons ». *J.P.S.* Vol. 73, 1964, pp. 303-314.
- OLIVER, D.L. - *A Solomon Island society : kinship and leadership among the Siuai of Bougainville*. Boston, H.U.P., 1965. Rééd. Bacon Press, 1967, XXII, 533 p.



- O'REILLY, P. — *Bibliographie des Nouvelles-Hébrides*. Paris, Publication de la Société des Océanistes, 1958, XI, 304 p.
- OTTINO, P. — *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris, Édition Cujas, 1972, 528 p.
- PANOFF, M. — *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*. Paris, Payot, 1970, 286 p.
- POWELL, H.A. — « Competitive leadership in Trobriand political organization ». *J.R.A.I.* Vol. 90, 1960, pp. 118-145.
- QUANTIN, P. — « Reconnaissance pédologique des îles Banks et Torrès. Compte rendu de mission ». Nouméa, Centre ORSTOM, 1968, 14 p. multi.
- REY, P.P. — « Le mode de production lignager ». m.s. 1969.
- RIVERS, W.H. — *History of Melanesian society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1914. Tome 1, XII, 399 p. Tome 2, 610 p.
- RIVERS, W.H. — « Descent and ceremonial in Ambrym ». *J.R.A.I.* Tome 45, 1915, pp. 229-233.
- RODMAN, W.L. — *Men of influence, men of rank : leadership and graded society on Aoba, New Hebrides*. Chicago, The University of Chicago Ph. D. Thesis, 1973, 319 p.
- SAHLINS, M. — *Social stratification in Polynesia*. Seattle, U.W.P., 1958, XIII, 306 p.
- SAHLINS, M. — « The segmentary lineage : an organization of predatory expansion ». *A.A.* Vol. 63, 1961, pp. 332-345.
- SAHLINS, M. — « Poor man, rich man, big man, chief : political types in Melanesia and Polynesia ». *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 5, 1963, pp. 285-303.
- SAHLINS, M. — *Tribesmen*. New Jersey, Prentice-Hall, 1968, IX, 118 p.
- SAHLINS, M. — *Stone age economics*. Chicago, Aldine. Publishing Co, 1972, XIV, 348 p.
- SCARR, D.A. — *Fragments of a empire : history of the Western Pacific High Commission 1877-1914*. Canberra, A.N.U., 1967.
- SERVICE, E.R. — *Primitive social organization*. New York, Random House, 1962.
- SING UBEROI, J.P. — *Politics of the Kula ring. An analysis of the findings of Malinowski*. Manchester, M.U.P., 1962, XV, 164 p.
- SHINEBERG, D. — *They came for sandalwood*. Melbourne, M.U.P., 1967.
- SPEISER, F. — *Two years with the natives in the western Pacific*. London, Mills & Boon, 1913, XII, 292 p.
- SPEISER, F. — *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks Inseln*. Berlin, Cw. Kreidele Verlag, 457 p.
- STEEL, R. — *The New Hebrides and Christian Mission with a sketch of the labour traffic*. London, Misbet & Co, 1880, XV, 485 p.
- SUAS, B. — « Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles-Hébrides ». *Anthropos*. Vol. 9, 1914, pp. 241-260, 760-773.
- SUAS, B. — « Tamate (esprits) ou tamatologie des Lolopoepe (Aoba) Nouvelles-Hébrides ». *Anthropos*. Vol. 16, 1921, pp. 240-246.

- TATTEVIN, E. - « Sur les bords de la mer sauvage : notes ethnologiques sur la tribu des Ponorwol de l'île de Pentecôte (Nouvelles-Hébrides) ». *Revue d'Histoire des Missions*. Vol. 4, 1917, pp. 370-413, 82-97, 407-429, 557-579.
- TATTEVIN, E. - « Organisation sociale du Sud de l'île de Pentecôte (Nouvelles-Hébrides) ». *Anthropos*. Tome 23, 1928, pp. 448-463.
- TATTEVIN, E. - « Mythes et légendes du Sud de l'île Pentecôte (Nouvelles-Hébrides) ». *Anthropos*. Vol. 24, 1929, pp. 901-910, 10-11, 269-271.
- TAYLOR, C.R. - *A pacific bibliography*. Wellington, Polynesian Society, 1951, XXIX, 492 p.
- TERRAY, E. - *L'organisation sociale des Didas de Côte d'Ivoire*. Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, 1969, 275 p.
- VIENNE, B. - *Projet pour un programme de recherches aux Nouvelles-Hébrides*. Nouméa, Centre ORSTOM, 1968, 5 p. multigraphié.
- VIENNE, B. - *Motlav : introduction à l'anthropologie économique d'une communauté paysanne des îles Banks - Nouvelles-Hébrides. Document provisoire*. Nouméa, Centre ORSTOM, 1969, 180 p. rapport dactylographié.
- VIENNE, B. - *Les formes du pouvoir et de l'autorité dans les communautés paysannes des îles Banks (Nouvelles-Hébrides)*. Nouméa, Centre ORSTOM, 1972, 66 p. multigraphié.
- VIENNE, B. - *Gens de Motlav : La vision du monde et la conception des rapports sociaux dans le Nord des îles Banks - (Nouvelles-Hébrides)* - Thèse, Paris, Orstom 1979, 688 p.
- VIENNE, B. - « *Les masques tamate des îles Banks* ». Orstom, Nouméa 1982, 20 p.
- VIENNE, B. - « *Les usages médicinaux de quelques plantes communes de la flore des îles Banks (Vanuatu)*. Cahiers de Sciences Humaines de l'Orstom, Vol. XVIII, n° 4, p. 569-589.
- VIENNE, B., VIENNE, C. - *L'habitat social dans les agglomérations de Port-Vila (Vate) et de Luganville (Santo). Étude socio-économique*. Nouméa, SCET-Coop Inter. - Condominium des N.H., 1972. Tome 1, 161 p., tome 2, 103 p., tome 3, 19 ctes. Rapport multi.
- VIENNE-SARLANGUE, C. - *Big-man, système lignager et système des échanges : la structure politique des Mae Enga de Nouvelle-Guinée*. Nanterre, Université de Paris X, 1969, 48 p. multigraphié.
- WALLICK - *Annual report of the geological survey for the year 1967*. Vila, Condominium des N.H., 1967, rapport multigraphié.
- WARD, G.K. - « Archeological investigation of the Banks Islands ». *Far Eastern Prehistory Association Newsletter*. N° 5, 1975.
- WARD, G.K. - « Wok blong tikim kraon i save soem fasin mo kastom blong bifo long bankis i olsem wanem ». in : BRUNTON, LYNCH & TRYON (Eds.) *Man, langwis mo kastom long niu hebridis*. Canberra, A.N.U., 1978, pp. 87-97.
- WARD, G.K. - *Prehistoric settlement and economy in a tropical small island environment : the Banks Islands, insular Melanesia*. Unpublished dissertation. A.N.U. 1979.

- WARDEN – *Annual report of the geological survey for the year 1966*. Vila, Condominium des N.H., 1966.
- WEBB, A.S. – « The people of Aoba ». *Mankind*. Vol. 2, 1937, n° 4.
- WEDGWOOD, C.H. – « Same aspects of warfare in Melanesia ». *Oceania*. Vol. 1, 1930, pp. 5-33.
- WEDGWOOD, C.H. – « The nature and function of the secret societies ». *Oceania*. Vol. 1, 1930, pp. 129-145.
- WENCH, I. – *Mission to Melanesia*. London, Elek Books 1961, 209 p.
- WILLIAM, WARDEN – *Progress report of the geological survey for the period 1959-1962*. Vila, Condominium des N.H., 1962, rapport multi.
- WILSON, J.S. – *Economic survey of the New Hebrides*. London, Overseas Research Publication, 1966, 227 p.



# TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	7
CHAPITRE PREMIER : UNE ÉCOLOGIE INSULAIRE .....	19
I - PROPOS SUR LES ILES BANKS .....	19
II - LE MILIEU NATUREL .....	28
1 - Formation, relief et nature des sols .....	29
2 - Activités volcaniques et sismiques .....	30
3 - Le climat .....	30
4 - La végétation .....	32
5 - La faune .....	33
• Des mammifères .....	33
• Des oiseaux .....	33
• Des reptiles .....	34
III - LES HOMMES DANS LEUR ÉCOLOGIE .....	35
1 - L'île de <i>Ureparapara</i> .....	35
• Formation .....	35
• Peuplement .....	35
• Population .....	36
2 - La formation atollienne de <i>Rowa</i> .....	39
• Formation .....	39
• Peuplement .....	39
• Population .....	40
3 - L'île de <i>Vanua-lava</i> .....	40
• Formation .....	40
• Peuplement .....	40
• Population .....	41
4 - L'île de <i>Mota</i> .....	45
• Formation .....	45
• Peuplement .....	46
• Population .....	46
5 - L'île de <i>Motlav</i> .....	49
• Formation .....	49
• Peuplement .....	50
• Population .....	51
6 - Les îlots de <i>Ravena</i> et <i>Qakea</i> .....	55

IV - SIMILITUDE ET DIVERSITÉ DES ÉCOSYSTÈMES INSULAIRES .....	55
1 - Les écosystèmes du littoral et les terroirs côtiers .....	55
• Configuration écologique .....	56
• Complexe agricole .....	56
• Économie .....	58
2 - Les écosystèmes d'altitude et les terroirs de montagne .....	58
• Configuration écologique .....	58
• Complexe agricole .....	59
• Économie .....	59
3 - L'occupation des îlots coralliens .....	60
• Configuration écologique .....	60
• Complexe agricole .....	61
• Économie .....	61
V - NOTE A PROPOS DE L'HISTOIRE LOCALE .....	61
CHAPITRE 2 : LA CONSTRUCTION DE L'UNIVERS .....	65
I - LA CONCEPTION DU MONDE .....	67
1 - Topologie du <i>marama</i> , l'univers des vivants .....	68
2 - Le <i>panoi</i> , monde invisible des morts-ancêtres .....	71
3 - Le <i>roño</i> , pays des <i>vui</i> .....	75
II - LE DISCOURS DES MYTHES .....	79
1 - De l'origine du <i>marama</i> .....	80
2 - De l'origine des humains .....	82
3 - De l'origine de la mort .....	83
4 - De l'origine des règles sociales .....	83
• Au sujet de la parenté .....	84
• Au sujet de règle matrimoniale .....	84
• Au sujet de la danse appelée <i>nernej</i> .....	85
5 - De l'origine du peuplement de l'île de <i>Motlav</i> .....	86
• Le peuplement de l'île de <i>Motlav</i> .....	86
• Origine des gens de <i>Maligo</i> sur l'île de <i>Mota</i> .....	87
• Origine de la lignée <i>nermel</i> .....	88
6 - De l'origine des plantes cultivées .....	88
• Les clones d'ignames de <i>Mota</i> .....	89
• La découverte du cocotier .....	92
• A propos des <i>qauro</i> .....	93
III - LES HOMMES, LES ESPRITS, LES ANCÊTRES .....	94
1 - Des vivants et des morts .....	96
• Le chemin des morts .....	97
• Manger la mort, la chaîne des rites funéraires .....	103
2 - La manipulation du surnaturel .....	110
• Les rites d'abondance .....	111
• Les rites de pouvoir .....	115

CHAPITRE 3 : LA MAITRISE DE LA NATURE .....	119
I - L'ORGANISATION CONCEPTUELLE DE L'ESPACE ET DU TEMPS .....	120
1 - La domestication de l'espace insulaire .....	120
• La pleine mer .....	128
• Le platier récifal et la zone côtière .....	129
• La forêt naturelle : le <i>mot</i> .....	131
• L'espace agricole .....	132
• L'espace villageois .....	134
• L'espace domestique .....	140
2 - La gestion du temps .....	143
• Le jour et sa durée .....	144
• Le cycle des lunaisons .....	147
• Les saisons et les années .....	148
3 - Le calendrier écologique .....	149
II - LE MODE DOMESTIQUE DE PRODUCTION .....	154
1 - L'organisation sociale de l'économie .....	154
2 - Les procès de production .....	160
• L'horticulture .....	160
• La collecte .....	163
• La chasse .....	164
• La pêche .....	164
• L'élevage .....	165
• L'artisanat à usage domestique .....	166
• La fabrication des outils et des armes .....	166
• L'artisanat à usage cérémoniel .....	166
• Les services .....	167

CHAPITRE 4 : L'INTERPRÉTATION DUALISTE DES RAPPORTS SOCIAUX .....	169
I - L'ORGANISATION SOCIALE DES ILES DU NORD .....	169
II - L'ORGANISATION RÉSIDENTIELLE ET TERRITORIALE ..	176
III - L'ORGANISATION SOCIALE DES GROUPES LOCAUX ....	180
IV - LE PROCESSUS DE FORMATION DES GROUPES SOCIAUX EN FONCTION DE LA PARENTÉ .....	183
V - LE DUALISME MATRIMONIAL ET LA THÉORIE SOCIALE DU <i>NEVEP</i> .....	190
VI - LA NOMENCLATURE DE PARENTÉ .....	196
1 - Les termes et leurs connotations .....	196
• termes de référence/termes d'adresse .....	199
• les attitudes entre parents .....	199
• de l'usage de quelques termes .....	200
2 - L'organisation de la terminologie .....	201
VII - UN EXEMPLE DE COMMUNAUTÉ, LE VILLAGE DE LOTAWAN .....	203

VIII - L'ALLIANCE DE MARIAGE .....	209
1 - La cérémonie de mariage .....	210
2 - Les formes de l'union conjugale et les règles du mariage ..	213
3 - La régulation matrimoniale et la circulation des épouses ...	215
• le mariage d'endogamie locale .....	220
• l'alliance de mariage entre deux groupes locaux .....	221
• l'alliance de mariage entre trois groupes locaux .....	222
IX - LA RÉGULATION MATRIMONIALE DANS L'ILE DE MOTA .....	226
1 - La statistique matrimoniale .....	226
2 - Les échanges matrimoniaux entre villages .....	227
3 - La réciprocité des alliances matrimoniales .....	230
X - LES MARIAGES INTER-INSULAIRES .....	232
1 - Vanua-Lava .....	234
2 - Motlav .....	234
3 - Mota .....	235
4 - Ureparapara .....	236
5 - Bilan des échanges inter-insulaires .....	236
CHAPITRE 5 : LA VALORISATION DES RAPPORTS DE PARENTÉ ..	241
I - LOCALITÉ ET PARENTÉ A MOTLAV .....	242
II - LA COMMUNAUTÉ RÉSIDENTIELLE DE GNERENIGMEN	245
III - FORME EMPIRIQUE DE LA STRUCTURE SOCIALE DE GNERENIGMEN .....	250
1 - L'intégration sociale des maisonnées .....	250
2 - L'endogamie de localité .....	251
3 - Le dualisme matrimonial .....	253
4 - Rapport avec les communautés étrangères .....	256
IV - L'ALLIANCE DE MARIAGE ENTRE LES COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES .....	258
CHAPITRE 6 : L'INFLEXION LIGNAGÈRE DANS LES STRUCTURES SOCIALES .....	265
I - UN PROBLÈME D'ORGANISATION SOCIALE .....	265
II - LES COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES DE VANUA-LAVA	269
1 - Le village de Vatrata .....	272
2 - Le village de Levetiboso .....	274
3 - Le village de Wasaga .....	276
4 - Le village de Mosina .....	277
5 - Le village de Kerepeta .....	278
6 - Le village de Qañlap .....	278



III - LE SYSTÈME DE <i>VENIEN</i> ET L'INFLEXION LIGNAGÈRE DE LA STRUCTURE SOCIALE .....	279
1 - Les <i>venien</i> de Vanua-Lava .....	280
2 - L'équivalent des <i>venien</i> dans les systèmes sociaux de Mota et Motlav .....	286
IV - L'ALLIANCE DE MARIAGE A VANUA-LAVA .....	291
1 - Les données de la statistique matrimoniale .....	292
2 - l'alliance de mariage entre <i>venien</i> .....	296
CHAPITRE 7: : RANG, HIÉRARCHIE ET STRATIFICATION SOCIALE .....	303
I - COMPÉTITION ET HIÉRARCHIE .....	304
II - LE CANEVAS INSTITUTIONNEL DE L'IDÉE DE HIÉRARCHIE .....	310
1 - Le <i>suqe</i> du village .....	310
2 - <i>salagoro</i> : le <i>suqe</i> de la brousse .....	319
3 - Les festivités du <i>kolekole</i> .....	327
III - LA HIÉRARCHIE DES GRADES DU <i>SUQE</i> .....	330
1 - Le schéma cérémoniel .....	330
• 1 <sup>re</sup> séquence : la démarche prospective du <i>wusulie</i> .....	330
• 2 <sup>e</sup> séquence : l'annonce du jour de la prise de grade .....	331
• 3 <sup>e</sup> séquence : la préparation de l'initié et du champ cérémoniel .....	332
• 4 <sup>e</sup> séquence : la préparation de la nourriture .....	333
• 5 <sup>e</sup> séquence : l'initié « mange le feu » .....	334
• 6 <sup>e</sup> séquence : le paiement du grade .....	335
• 7 <sup>e</sup> séquence : la distribution de nourriture .....	335
• 8 <sup>e</sup> séquence : la réclusion de l'initié .....	336
• 9 <sup>e</sup> séquence : <i>kolekole</i> et rites annexes .....	336
2 - Les rituels de prise de grade .....	338
• Le grade de <i>nepjig</i> .....	338
• Le grade de <i>naqaterep</i> .....	339
• Le grade de <i>neptagtag</i> .....	339
• Le paiement du <i>wujau</i> .....	341
• Le grade de <i>nulurep</i> .....	343
• Le grade de <i>natmusijeg</i> .....	344
• Le grade de <i>natwusuq</i> .....	344
• Le grade de <i>natwusuqlap</i> .....	347
• Le grade de <i>nakiebo</i> .....	348
• Le grade de <i>nemel</i> .....	352
• Le haut de la hiérarchie .....	358
IV - L'ÉCONOMIE POLITIQUE DES PRISES DE GRADES .....	361
CHAPITRE 8 : AUTORITÉ, POUVOIR ET CONTROLE SOCIAL .....	369
I - L'AUTORITÉ LÉGITIME .....	370

II - PORTRAIT D'UN <i>TAVUSMELE</i> .....	376
1 - Les attributs de la réussite .....	377
2 - Les discours de prise de grade .....	379
• Exemple n° 1 .....	379
• Exemple n° 2 .....	380
• Exemple n° 3 .....	380
• Exemple n° 4 .....	381
• Exemple n° 5 .....	381
• Exemple n° 6 .....	381
• Exemple n° 7 .....	381
• Exemple n° 8 .....	382
• Exemple n° 9 .....	382
• Exemple n° 10 .....	382
• Exemple n° 11 .....	383
3 - Devenir un <i>tavusmele</i> .....	383
III - LES CHEMINS DU POUVOIR .....	388
1 - Le contrôle du groupe local .....	388
2 - La renommée et le prestige .....	392
3 - La tentation de la chefferie .....	394
IV - PERSPECTIVE POUR UNE ANALYSE COMPARATIVE ...	396
ANNEXES .....	399
BIBLIOGRAPHIE .....	419

**Achévé d'imprimer  
sur les presses de Copédith  
Septembre 1984**

**Dépôt légal n° 2919**

Bernard Vienne, chercheur éminent de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre Mer, travaille depuis de longues années au Vanuatu (ex Nouvelles-Hébrides) et plus particulièrement aux îles Banks dans le nord de l'archipel. Il reprend les travaux classiques du Révérend Codrington (*The Melanesians, Studies in their anthropology and folklore*) et de W.H. Rivers, fondateur de l'école d'anthropologie sociale britannique (*History of the Melanesian Society*). Bernard Vienne a su aller patiemment plus loin, à partir des recherches déjà connues, et sans mépris pour ses prédécesseurs. Le résultat est une synthèse très neuve, où tout est repris en compte, où les matériaux sont originaux pour la plus grande part et qui répond définitivement à certaines hypothèses théoriques. Nous apprenons aussi comment s'imbriquent aux alliances matrimoniales les stratégies foncières en vue de l'accès aux meilleures terres à ignames, comment les systèmes de parenté s'organisent globalement pour l'ensemble des groupes et comment les familles glissent lentement d'une île à l'autre, les zones les moins peuplées de Vanua Lava se remplissant d'habitants nouveaux en fonction d'une politique concertée et consciente. Comment en fait, un peuple s'est géré tout seul, en dehors des structures coloniales qui l'ignoraient et dont il savait se protéger ; comment il a su aussi admirablement régler ses problèmes tout en restant fondamentalement lui-même. La protection de la Melanesian Mission, anglicane et « high church », n'a pas été étrangère à cette réussite.

Jean GUIART