

LES FORMES DU POUVOIR ET DE L'AUTORITE DANS LES COMMUNAUTES

PAYSANNES DES ILES BANKS (NOUVELLES-HEBRIDES)

par B. VIENNE*

INTRODUCTION

L'archipel des Banks, formé d'îles d'origine volcanique, est situé à l'extrémité nord des Nouvelles-Hébrides. D'une superficie estimée à 740 km², il s'étend entre les 13° et 14° de latitude sud et les 167° et 168° de longitude est.

Au recensement de 1967, sa population comptait 3.280 habitants répartis sur les six îles principales.

Bien que parlant des langues sensiblement différentes d'une île à l'autre, voire même d'un district à l'autre, les sociétés des îles Banks présentent une grande homogénéité sur le plan culturel. Si les grands traits de l'organisation sociale, de la mythologie et du rituel s'y révèlent identiques, on ne saurait cependant parler d'une ethnie au sens précis du terme. Formées de groupes locaux non dénommés, 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 sociétés sont marquées par une tendance profonde à la segmentation et à l'atomisme.

Ces communautés territoriales sont partagées en moitiés exogames - sogoi et tavale ima -. 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 égo entre en relation, parent ou étranger. Elle régit l'ensemble des communications sociales entre individus et entre groupes.

L'organisation de la subsistance s'appuie sur une horticulture vivrière - igname, taro, banane et arbre à pain - sur l'élevage du cochon, la pêche et la collecte.

* Sociologue, Chargé de Recherches à l'ORSTOM, Section Sociologie, Centre ORSTOM de Nouméa.

19 décembre 1972
O. R. S. I. O. M. Fonds Documentaire/...

N° : 5 836

Cote : B ex2

CR 5830, ex2

La similitude des milieux écologiques et le mode d'habitat essentiellement côtier, n'ont pas permis cette spécialisation économique des groupes humains, fréquemment décrite en Mélanésie, qui permet d'opposer dans leur complémentarité, les terroirs de bord de mer - *man salt water* - aux terroirs de montage - *man bush* -. La distribution de la population, rapportée aux caractéristiques du territoire contrôlé par chacune de ces petites communautés, révèle cependant une disparité économique conjoncturelle qui se traduit en termes d'avantages stratégiques dans les relations d'échanges qui existaient traditionnellement entre les villages, les districts et les îles. De ce fait, si les modalités d'adaptation au milieu naturel sont identiques d'une région à l'autre, l'effort productif est lui, par contre, diversifié. Il prend en considération les potentialités momentanées d'offre et de demande des divers partenaires du jeu de l'échange. La possibilité en était jadis offerte par l'existence d'un réseau de communication sociale qui formait un complexe de nature tant 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* -.

Actuellement, au terme des transformations sociales et économiques, consécutives aux 150 dernières années, ces sociétés forment une paysannerie insulaire, productrice de coprah soumise de façon irréversible aux contingences d'une économie de marché qui la domine. Dépendance économique certes, mais qui s'est instaurée dans les cadres d'une domination politique, administrative et idéologique. Préoccupé d'intégration mais jouant des particularismes locaux, le processus historique de colonisation, dans ses ambiguïtés, n'est pas parvenu à masquer la conscience de l'homogénéité d'un fond culturel commun aux hommes des Banks, que nous révèle l'inventaire ethnographique et qu'affirme la tradition et l'idéologie. Cette identité se maintient dans les termes propres à la sociologie contemporaine de l'archipel, notamment comme thème du discours politique. En ce sens, et parce que objectivement différencié d'autres ensembles similaires, les îles Banks constituent une région spécifique tant au point de vue de l'observateur que de celui des hommes qui y vivent. Bien que cet exposé concerne plus précisément l'île de Motlav qui est par ailleurs la plus peuplée - il nous semble justifié d'étendre à l'ensemble régional la signification générale qui se dégage de nos observations. Les enquêtes et sondages effectués en divers points n'ont pas fait apparaître pour notre propos de réelles différences.

Nous essayerons dans ce travail de présenter l'état actuel des relations de pouvoir et d'autorité qui régissent l'ordre social dans les communautés villageoises, dans le contexte de la relation de dépendance globale que nous avons mentionné précédemment. Ce que l'on convient traditionnellement d'appeler l'organisation politique d'une société, c'est-à-dire la répartition de l'autorité, le modèle en fonction duquel elle se distribue, s'acquière et se maintient et les relations sociales codifiées et pratiques qui en résultent, c'est-à-dire le pouvoir se laisse aujourd'hui difficilement appréhender. Parler d'une structure d'autorité qui s'exprime dans le champ du politique semblerait quelque peu paradoxal dans cette société où l'idéologie dominante en nie l'efficacité spécifique, voire l'existence, où les pratiques politiques ne se réfèrent pas à un niveau de la formation sociale présentant un certain degré d'autonomie relative et de cohérence. La domination coloniale en bouleversant les règles et supports de la compétition sociale a induit un désintérêt total pour le jeu politique lui-même, devenu sans objet, y compris sur un plan purement symbolique. Jusqu'à ces toutes dernières années, la pratique administrative condominiale, l'exploitation économique et l'autoritarisme religieux, laissaient au jeu des institutions politiques autochtones une marge de manoeuvre si étroite que le système qui légitimait la détention d'un pouvoir et l'exercice d'une autorité, s'est proprement désintégré - si l'on nous passe cette image - au profit d'une soumission aux autorités administratives et religieuses européennes, imposée mais aussi désirée, s'exerçant dans tous les domaines et de ce fait ressentie comme indispensable, justifiée à priori et jamais contestée dans ses fondements. Cependant les relations entre la société indigène et la société européenne, quelque en soit la nature, laissaient nécessairement, tant sur le plan religieux que politique, une marge d'adhésion et d'interprétation suffisante pour que se perpétue au sein de la société indigène la conscience de son autonomie passée et de ses particularismes coutumiers, seul justificatif du maintien quelque peu formel d'ailleurs, d'une pratique politique. Le conflit vécu entre modernisation et tradition dont on pourrait attendre l'expression au niveau politique, fut masqué par l'adoption d'un système de valeur étranger, d'autant facilitée qu'il développait considérablement, en apparence du moins, le système des forces productives. Ainsi s'estompait dans la pensée politique la réalité des rapports de colonisation au profit d'une vision "moderniste" qui soumettait l'homme noir au long processus de l'apprentissage. Bien que niant ainsi toute possibilité d'émergence d'une pensée critique justifiant d'une pratique politique divergente ou de la quête d'une voie

../...

synchrétique, cette relation "d'élève à maître" est l'exacte réplique de l'ancienne relation de dépendance qui liait un tavusmele à son groupe, à la nuance près qu'elle introduisit un élément messianique qui est loin d'avoir totalement disparu de la vision du monde de l'homme des Banks.

Si l'on se place au niveau de l'organisation interne des communautés villageoises, la dynamique des structures politiques est marquée d'une tendance permanente à redéfinir les statuts et les rôles dans les termes imposés par la situation coloniale, tout en préservant le code et les règles coutumières de l'exercice de l'autorité. Les charges créées par le contexte de la situation coloniale et de fait souvent éphémère sont un lieu privilégié où se joue, selon les valeurs de la société indigène elle-même, la compétition pour le pouvoir et la démonstration du prestige acquis. Mais cette organisation qui assure et perpétue dans une grande mesure la domination de la société européenne sur la société indigène, n'a pas permis l'émergence d'une strate de "notables", conséquence de cette donnée constitutive des structures politiques traditionnelles qui veut que le pouvoir ne devienne effectif qu'au travers de la compétition sociale. En d'autres termes l'autorité doit être sans cesse démontrée et par voie de conséquence peut toujours être contestée. Ce qui est vrai tant pour le degré d'autorité reconnue que pour l'extension sociale du pouvoir ainsi acquis.

Il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui l'examen des processus de décision et de coercition, laisse apparaître - à la différence d'Aoba - un décalage entre l'autorité telle qu'elle tend à s'institutionnaliser (charges) et l'autorité réelle (leadership) toujours dépendante de la conjoncture. La pratique politique est alors vécue et conceptualisée par référence à d'autres instances de la formation sociale (religieuse, économique, parentale, idéologique, ...).

Ayant une efficacité et une autonomie relative faible, dans la conjoncture historique actuelle, l'organisation politique ne permet plus l'exercice réel du pouvoir. Cependant si les relations de pouvoir présentent un caractère quelque peu informel, elles n'en existent pas moins et se manifestent dans toutes les situations où est impliquée l'intégrité de la communauté et des groupements qui la constituent (villages, familles, associations, ...).

I - La logique de l'organisation politique traditionnelle

Dans le cadre de la société précoloniale, la distribution résidentielle des individus et des groupes est en quelque sorte homologue à celle des relations d'autorité et d'allégeance. A son niveau supérieur, l'organisation politique prend la forme d'un réseau de relations intervillageoises dont le dessin particulier fluctue au jeu des conjonctures historiques. Chaque groupe local, dont l'importance démographique peut aller d'une dizaine à une centaine de personnes, se présente comme une unité politiquement autonome au sein de laquelle la guerre (vaga-lo) est exclus. Il se compose d'hommes dont le statut réciproque sur le plan du pouvoir est défini par :

- 1° - leur position dans une hiérarchie de titres : suqe.
- 2° - leur richesse (mere) économique et matrimoniale, c'est-à-dire leur propension à gravir plus ou moins rapidement cette hiérarchie.
- 3° - leur aptitude individuelle à acquérir plus ou moins d'influence et de prestige au sein du groupe local où ils résident et dans les groupes similaires avec lesquels ils sont en relation.

Sous sa forme la plus simple, le groupe local est constitué par une maison des hommes : (gamal), généralement propriété du leader (tavusmele), souvent descendant du fondateur du village, environné des maisons d'habitation (ima) plus ou moins dispersées à sa périphérie. Les relations entre gamals sont politiquement très fluctuantes : deux groupes aujourd'hui ennemis peuvent demain devenir alliés et réciproquement. Les réseaux de relations s'étendent à d'autres districts ou d'autres îles. Ils sont souvent similaires aux réseaux d'alliance matrimoniale des lignées dominantes dans les groupes locaux.

Conforme sur ce point au modèle général pour les Hébrides du nord, le gamal, maison commune des hommes dont l'accès est interdit aux femmes et aux jeunes garçons non initiés, manifeste l'existence et la cohésion politique du groupe local dont l'unité et l'autonomie sont symbolisées par le salagoro, lieu sacré, à la périphérie du village, où sont détenus les objets et insignes rituels, où se préparent et s'enseignent les danses. La disposition, l'usage et l'aménagement du gamal reproduisent les divisions sociales du groupe et se conforment sur le plan spatial, symbolique et rituel, à la structure hiérarchique du suqe qu'ils matérialisent.

Chaque groupe local, ainsi défini, est sous l'autorité d'un tavusmele que CODRINGTON, suivant en cela la pensée indigène, définit comme "l'homme le plus riche, le plus gradé, le plus influent" (CODRINGTON 1891) et dont la traduction littérale "l'homme qui a tué pour le mele", rappelle la conjonction entre le masculin, le politique et le sacré et l'opposition fondamentale :

masculin	:	féminin
sacré	:	profane
politique	:	matrimonial

dont le cochon (qoe) et la monnaie (som) représentent pour la culture des îles Banks les termes médiateurs puisqu'ils sont fabriqués par les femmes pour être utilisés par les hommes. Leur consommation transforme :

- Pour la monnaie : le statut matrimonial en puissance politique.
- Pour le cochon : le profane en sacré, puisqu'un homme qui n'aurait point tué de cochon ne saurait trouver, après sa mort, la route qui mène au monde des esprits (panoi). Condamné à errer perpétuellement il devient la source d'une puissance maléfique (tamate).

En matière de guerre, de paix, de règlement des compensations pour meurtre, d'alliance ... dans les relations intergroupes, le tavusmele est le porte-parole du groupe sur lequel il a autorité. C'est par son intermédiaire que s'effectuent toutes les négociations. Au sein du groupe, sa possibilité de coercition est faible et son pouvoir peut être facilement remis en question. Il repose en fait sur l'adhésion et le consensus de ses "clients" tout autant que sur la puissance économique qu'il détient sur eux et la place qu'il s'est acquise dans le suge.

Les groupes locaux subissent, en fonction des conjonctures politiques et de leur structure démographique, des processus de fusion et de segmentation. Cette redistribution spatiale est largement confirmée par les traditions familiales que nous avons pu recueillir et ceci malgré une toponymie stricte et un système de tenure foncière relativement rigide (VIENNE, 1969).

Bien que le groupe local, de part sa nature et sa composition, soit régi par l'ordre politique, il est cependant conceptualisé quant à sa genèse et son organisation dans le champ de la parenté. Si sa composition est exprimée

../...

idéalement en termes de relations de parenté, il ne constitue pas, sur ce plan, une unité permanente de la structure sociale et ne saurait être assimilé à un groupe local de parenté (local descent group) comme cela semble être le cas à Pentecôte et Maewo (ALLEN, 1968 ; TATTEVIN, 1926). Sa réalité de "corporate group" tient essentiellement à ses fonctions politiques et cérémonielles. Cependant du fait que les relations parentales sont un chemin pour les relations d'allégeance, les groupes résidentiels dans l'archipel des Banks ont souvent l'apparence de groupe de parenté, bien que ni la règle d'appartenance, ni la transmission de la qualité de membre du groupe ne puissent être définies, de manière cohérente et homogène, dans le langage de la parenté. Du fait du caractère optionnel de la résidence, les groupes locaux, d'autant qu'ils sont de faible importance démographique, peuvent présenter une structure apparente mais non homogène de quasi groupes de parenté, matri-lignages ou patri-lignages. La solidarité politique du groupe résidentiel devient en bien des cas coextensive de la solidarité parentale. Ainsi se justifie la remarque de ALLEN : "I have little doubt that the social unit referred by these authors/ CODRINGTON et RIVERS/ are local groups in which descent, especially in the female line is the usual but by no means, the sole criterion of membership" (ALLEN 1968).

A la discontinuité de l'ordre social, consécutive à l'organisation dualiste qui en régit la structure, s'oppose une continuité de l'ordre politique qu'exprime l'organisation hiérarchique du suqe qui soumet la disparité naturelle des groupes à leur unité culturelle :

- 1° - L'institution est générale.
- 2° - Dans tous les gamals, quelque soit l'île ou le district, on reste tenant du grade que l'on a atteint, des privilèges et interdits qui y sont conjoints.
- 3° - Plus l'on s'élève dans le suqe, plus le niveau de participation sociale à la cérémonie s'élargit. Familiale pour les grades les plus bas, elle devient villageoise, puis concerne toute l'île et les groupes environnants pour les grades les plus élevés.

Si la cohésion du groupe local et ses caractéristiques : taille, permanence, composition ... est fondamentalement d'ordre politique, elle prend effet d'une part par le jeu des obligations et de la solidarité parentale, en fonction de relations de filiation et d'alliance, réelles ou fictives, d'autre part par la

balance des obligations (crédit et dette) en monnaie et cochon qui résultent du jeu des prises de grades. Par opposition, la segmentation des groupes locaux est consécutive des effets de la compétition politique se jouant au sein du groupe de corésidents et non de la loi de composition d'unités segmentaires intégrés dans un système lignager ou para lignager, comme ce peut être le cas d'autres sociétés mélanésiennes.

I.1 - La hiérarchie des grades : suqe.

Le suqe est la forme prise aux îles Banks par une institution propre aux Hébrides du nord et qui varie dans sa forme et sa dénomination selon les îles : le système des grades. On peut le décrire comme une hiérarchie de statuts auxquels correspondent des titres, des interdits et des privilèges, constituée en échelle ordinale telle que l'accès à un titre implique nécessairement la détention du titre qui le précède. Chaque grade est symbolisé socialement par la commensalité des membres détenteurs, autour d'un feu (av). Ajoutons que cette hiérarchie ne concerne stricto sensu que les hommes.

C'est sans doute aux îles Banks que la hiérarchie des grades a atteint son plus haut degré de développement. A l'exception de certains districts de Gaua, on y compte de onze à quinze grades en moyenne différenciés et ordonnés linéairement, auxquels sont associés des titres, un cérémonial, des emblèmes, des rites annexes, des privilèges et des interdits, relativement homogènes d'une île à l'autre.

TABLEAU N° 1

La hiérarchie du suqe aux îles Banks

Mata	Mota	Motlav	Lacona
1891	1914	1969	1969
Rurwon			
Avrig	Avrig	Nepyg	
Qat Tagiav	Kwatagiav	Naqatagep	
Avtagataga	Avtagataga	Naptagtag	
Luwaiav	Luwaiav	Nuluwep	
Tamasuria	Tamatsiria	Natmotsiyeg	
Tavasuke	Tavatsukwe	Natwosq	
Tavasukelava	Tavatsukwelava	Natwosuqlap	
Kerepue	Kerepue	Natkiebu	
Mwele	Mwele	Nemel	Mwele
Tetug	Tetug	Netetug *	Tutug
Lano	Lano	Nalan	
Poroporolava	Kworokworolava		Kwolkwolap
Wometeloa	Wometeloa	Womtelo	Womtelo
Welgan		Welan	Kwelga
Wesukut		Wesukut *	Woto
Wetaur o meligo		Wetaur *	Wotautumele
Tiqangwono		Tiqangwono *	

* Anciens grades qui n'étaient plus en usage au début du siècle.

L'organisation hiérarchique du suqe se manifeste sur le plan social dans toutes les occasions cérémonielles et se trouve symbolisée sur le plan spatial par la division corrélatrice de l'espace de la maison des hommes (gamal). Intérieurement le gamal est partagé en un certain nombre de compartiments - en relation avec l'importance et la composition sociale du groupe local - souvent séparés par des cloisons de roseau (tingtingiav), s'opposant les uns aux autres par leur liaison terme à terme à un rang du suqe. Chaque compartiment possède un foyer (av) rond, creusé dans le sol, où la nourriture des hommes est préparée dans toutes les occasions importantes de la vie sociale. La règle qui associe l'espace à l'organisation sociale est celle de l'interdit alimentaire qui veut qu'un homme ne puisse manger à un feu associé à un grade qu'il ne possède pas. Cet interdit est très strict puisqu'il s'applique même à la préparation et au transfert de la nourriture : ainsi un cochon cuit à un niveau de la hiérarchie ne pourra être consommé à un niveau inférieur même en dehors du gamal, exceptions faites pour certains contextes rituels bien précis, (CODRINGTON, 1891 - p. 105). De même la préparation de la nourriture est assurée par les tenants du grade eux-mêmes. Conséquence de ce lien, 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 (RIVERS, 1914). 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 elles tendent 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 certaine, 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, ce que rend apparent dans le tableau la confrontation des listes données par CODRINGTON en 1891 et RIVERS en 1914, pourtant séparé par une seule génération. 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.

.../...

Il est possible de vérifier par exemple :

- 1° - l'identité sémantique, voire morphologie de termes consécutifs dans les hiérarchies hautement développées.
- 2° - l'identité des titres conjoints à des grades consécutifs et de ce fait différenciés.
- 3° - la position des rangs disparus : soit à l'extrémité inférieure, soit à l'extrémité supérieure ; parfois à un niveau médian mais toujours dans la moitié supérieure de l'échelle.
- 4° - la rationalité indigène en la matière qui, attachant une extrême importance à l'ordre des grades, fait peu de cas de leur nombre exact, et des différences constatables entre les groupes de ce point de vue.
- 5° - les transformations subies par la hiérarchie des grades dans sa diffusion.
- 6° - la corrélation entre le développement de la hiérarchie et la densité démographique.

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 tous premiers, étaient bloqués ensemble et payés au cours d'une seule cérémonie. De même il était 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". Cette possibilité tient à l'équivalence structurale des cérémonies de prises de grades dont le schéma rituel est identique. La fonction du cérémoniel 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 rendre place à n'importe quel âge. Elle était 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 soeur 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 cérémoniel initiatoire est alors accompli par personne interposée, par l'introducteur lui-même, souvent le père (tamai) ou le frère de la mère (marai).

Sans en donner tout le détail ethnographique pour lequel nous renvoyons à une publication en cours de rédaction (VIENNE - à paraître), on peut souligner que sur le plan formel les cérémonies de prises de grades (suqe) sont identiques et relativement indépendantes du grade lui-même. Si les détails du rituel varient quelque peu ainsi que les quantités sur lesquelles portent les transferts en monnaie-cochons-nourriture, l'ordonnance en est identique. Schématiquement les principales phases sont les suivantes :

- 1° - Annonce de la prise de grade (wasulie). Se fait souvent plusieurs mois à l'avance. S'accompagne d'une prestation aux hauts gradés pour se concilier leur accord et d'une prestation à l'introducteur.
- 2° - Thésaurisation de la monnaie, des cochons et de la nourriture nécessaires.
- 3° - Décoration du gamal (sagilo) et collecte du bois de chauffage (woros_lito). A lieu quelques jours avant.
- 4° - Préparation de la nourriture.
- 5° - Apport d'un cycas (mele) dans le gamal qui sera ensuite planté à l'extérieur. Départ des femmes et des non initiés.
- 6° - Le feu (av_tapug) est "mangé" (neg_neg).
- 7° - Adresse verbale au nouvel initié (toro_goro).
- 8° - Le paiement du grade en public (wol_tapug). Distribution de monnaie qui prend lieu le lendemain matin. Parfois tuerie ou dons de cochons.
- 9° - Ouverture des feux et distribution générale de nourriture.

../...

10° - Danses.

11° - Réclusion de l'initié dans le gamal (gato).

L'examen du suqe sous l'angle fonctionnel nuance l'affirmation d'une équivalence des grades quant à la structure du rituel. Ainsi :

- 1° - Chaque grade a une importance sociale, politique et religieuse différenciée.
- 2° - Le niveau de participation impliqué par la cérémonie de prise de grade est différent pour chacun d'eux, d'autant plus large que le grade a une position élevée dans la hiérarchie.
- 3° - L'importance des paiements et le volume global des transactions est en raison direct du niveau de participation.
- 4° - L'accès aux grades les plus élevés est soumis au bon vouloir des hauts gradés. Ainsi CODRINGTON, 1891 : "He is of a rank wich very few have attained, and without his content, to be obtained by substantial payment, no one can be advanced at all" p. 103.
- 5° - Certains grades ne sont en fait que le redoublement du grade précédent. Ainsi pour Motlav les grades de nepyg et naqategep d'une part, de natwosuq et natwosuqlav, nalan et womtelo d'autre part. Consciente dans le discours des informateurs, cette particularité est marquée dans le rituel. Par exemple, dans le cas présent, le premier groupe n'implique cérémoniellement qu'une tuerie de cochon qui peut se situer à l'une ou l'autre prise de grade. Pour le second groupe qui implique l'initiation préalable à certaines "sociétés secrètes" (tamate), les emblèmes, décorations et masques forment un groupe qui peut être acquis à l'occasion de l'une ou l'autre cérémonie. Les deux grades du troisième groupe donnent droit au même titre de welan.

Si à l'époque ancienne tous les hommes étaient initiés au suqe, puisqu'ainsi se définissait leur statut social, bien peu dépassaient le niveau médian de la hiérarchie. Les quelques hommes qui atteignaient le sommet de la hiérarchie (wetuka), jouissaient d'une très haute réputation et d'une très grande estime. La mémoire de certains de ces grands hommes s'est préservée jusqu'à aujourd'hui bien que le suqe est en fait disparu depuis les années 1947-1950.

../...

1.3 - L'économie politique des prises de grades

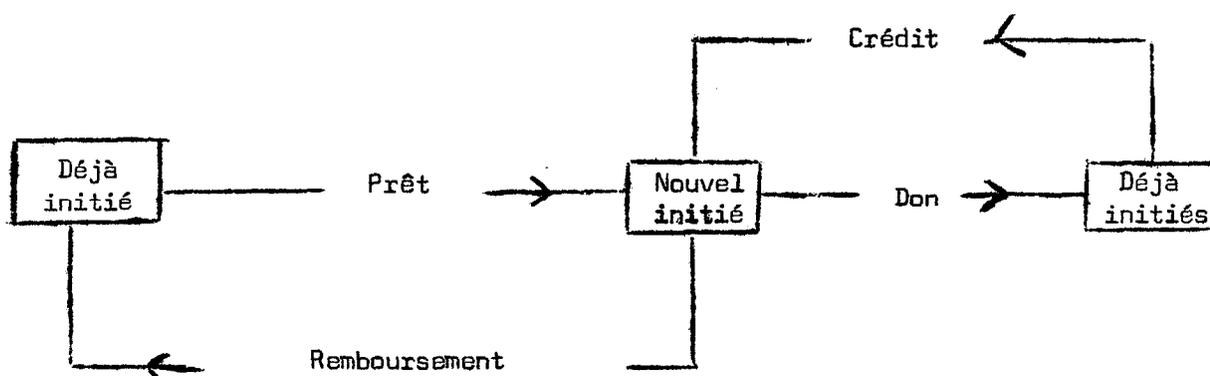
La prise de grade, "achat du feu", implique, si on l'examine d'un point de vue un peu plus économique, une série de prestations et de contre prestations, auxquelles participent des ensembles (familles, villages, groupes de village ..) d'autant plus large que le grade est plus élevé.

Chaque initiation induit un procès de circulation de la monnaie - et dans une moindre mesure des cochons -. Elle s'accompagne également d'une consommation ostentatoire de nourriture, végétale et animale.

La monnaie circule du postulant à l'initiation vers les déjà initiés, au profit desquels elle s'accumule. Pour se procurer la monnaie nécessaire au rituel, le nouvel initié se tourne vers ses parents d'une part, et les hommes riches, hauts dans la hiérarchie d'autre part, à qui il emprunte les sommes nécessaires. Elles seront rendues ultérieurement à un taux d'intérêt de 100 % indépendamment du temps écoulé. Ainsi cette circulation entraîne l'accumulation de la monnaie dans les mains des hauts grades qui se trouvent à la fois dans la position de prêteur - donc à l'origine du mouvement monétaire - et de bénéficiaire des prestations monétaires. La monnaie acquise comme titulaire d'un grade est réinvestie comme prêt aux prétendants à ce grade et se trouve multipliée aux dépens des nouveaux initiés. Ce faisant, le prêteur prend le risque de bloquer sa monnaie pendant un temps indéterminé. Du point de vue du nouvel initié, la dépense effectuée pour acquérir un nouveau grade représente un investissement à long terme puisqu'elle lui permet de passer en position de déjà initié, donc de bénéficiaire de prestations monétaires dans les prises de grades ultérieures. Cette monnaie il s'efforcera ensuite de la placer sous forme de prêts, avec plus ou moins de bonheur, ou de l'utiliser à son profit pour accéder à un grade supérieur. On peut symboliser cette circulation par le schéma ci-dessous :

TABLEAU N° 2

La circulation monétaire dans les prises de grades



Notons cependant que cette circulation monétaire ne fonctionne dans le champ de la rationalité économique que pour autant qu'elle est remise en circulation. Le pouvoir économique n'est pas ici directement convertible en pouvoir politique. En effet cette richesse accumulée qui permet l'accès aux grades les plus élevés, n'ouvre la voie du pouvoir politique que par l'opération conjointe d'une transformation antithétique : celle qui convertit la monnaie en prestige social. Consommation de monnaie, elle résulte de l'obligation qui est faite pour accéder à certains grades :

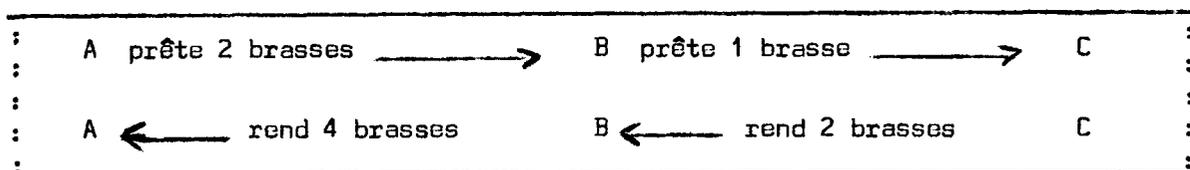
- 1° - de financer d'importants kole kole. Ce sont des fêtes données au profit de la collectivité où sont consommées, de façon ostentatoire, d'importantes quantités de nourriture, de cochons et de monnaie, et où se démontre la puissance, la richesse et le prestige d'un homme.
- 2° - de devenir membres de certaines sociétés rituelles (tamate) ce qui implique outre le paiement de prestations monétaires aux déjà membres, une importante prestation en nourriture (ignames, taros..).

Signalons qu'une part de la monnaie en circulation est thésaurisée par les hauts gradés. Elle est enterrée dans des cavités de corail, tenue secrète, et protégée par des tabous. Les informateurs d'aujourd'hui expliquent ce comportement des hommes riches par le souci de préserver leur statut et leur pouvoir économique en restreignant la quantité de monnaie en circulation. Dans certains cas il s'agit d'hommes qui refusent délibérément à leurs fils ou neveux l'aide qu'ils seraient en droit d'attendre d'eux. Cette véritable "destruction" de la monnaie leur permet ainsi d'échapper à leurs obligations parentales, au vol et même dans certains cas - que l'on nous a relaté - au meurtre.

Ainsi chaque individu engagé dans le "bisnes blong suqe" se retrouve simultanément dans une chaîne de "créditeurs-débiteurs", qui fonctionne de telle sorte que la monnaie en circulation tend à se concentrer dans les mains des hauts gradés qui sont en même temps les hommes riches, conformément au schéma ci-dessous.

TABLEAU N° 3

La circulation de la monnaie



Le volume des transactions dépend de l'importance du grade dans la hiérarchie. Ainsi par exemple pour la monnaie, le principe étant que l'on doit payer tous les détenteurs du grade, la dépense sera d'autant plus grande que le niveau de participation sociale sera plus large, même si la somme requise rituellement est en fait assez faible - de l'ordre de quelques brasses - et varie peu d'un grade à l'autre. Ce niveau de participation n'est pas arbitraire et nos informateurs nous ont confirmé, à Motlav, qu'un homme qui avait l'intention de prendre un grade se devait de prévenir tous les intéressés, longtemps à l'avance, par une annonce parfois accompagnée d'un don sous peine que son nouveau statut ne soit pas reconnu.

Le postulant au grade doit s'assurer d'une quantité suffisante de monnaie, cochons, nourriture. Il bénéficiera en premier lieu de la coopération de ses parents et alliés, qui l'aideront notamment à défricher et planter de larges jardins. En homme habile il aura sans doute prêté (tawe) monnaie et cochons qui lui seront alors rendus (wono) pour l'occasion avec un taux d'intérêt de 100 %. Si cela ne suffit pas il se mettra sous la dépendance d'un homme riche, généralement haut gradé, qui lui avancera les biens nécessaires et assurera à son profit une aide villageoise précieuse. Cette relation de dépendance se double souvent d'une relation de parenté, le patron étant généralement choisi parmi les pères (tamai) ou oncles maternels (marau). En fait, d'un point de vue strictement économique, la dépense nécessitée par une prise de grade représente un investissement à plus ou moins long terme puisqu'étant tenant du grade l'on recevra les prestations de ceux qui prendront ultérieurement ce même grade. La richesse acquise et sa mise en circulation sous forme de prêt permettra alors de se libérer progressivement de l'emprise du "patron".

* *
*

Selon les destinataires, on peut classer ces prestations cérémonielles en :

- 1° - Prestations aux détenteurs du titre qui ouvrent l'accès à la hiérarchie.
- 2° - Prestations aux parents : sogoi et tavale ima (paternels et maternels) où s'exprime la complémentarité des moitiés.

../...

- 3° - Prestations aux participants qui sont une reconnaissance de la légitimité du statut du preneur de grade et l'occasion d'une démonstration publique - en sa faveur ou en celle de son parrain - de générosité, de prestige, de pouvoir (mama) et d'habileté personnelle.
- 4° - Prestations rituelles et symboliques qui, destinées à la propitiation des esprits, rappellent que le principe qui organise le suqe trouve ses fondements dans le monde des esprits et ne saurait être perturbé, sans conséquences irrémédiables, par les contingences du monde des humains. On note d'ailleurs du point de vue géographique une étroite coïncidence entre la distribution de l'institution et le champ toponymique, par référence auquel se développe le cycle mythologique de gat (créateur du monde et héros civilisateur).

Ces prestations cérémonielles sont l'occasion de faire le bilan du jeu complexe des emprunts, dettes, crédits ; aussi une prise de grade s'accompagne-t-elle toujours d'un vaste ensemble de transactions annexes, qui ne lui sont pas forcément directement liées. Comme toutes les affaires de crédits sont traitées en public, ce qui en est la meilleure garantie, la prise de grade fournit sur ce plan une occasion privilégiée soit pour contracter un emprunt, soit pour contraindre un débiteur à rembourser, lequel s'il s'y refusait verrait ses créditeurs s'installer chez lui et se nourrir à ses dépens.

Ces échanges reposent sur la circulation de trois supports :

- une monnaie de coquillage (som)
- des cochons (goe)
- de la nourriture (sinaga)

D'un point de vue économique, ces objets, sur lesquels portent les échanges, ne circulent pas dans des sphères autonomes. Ils sont interéchangeables. Ainsi est-il possible "d'acheter" des ignames, par exemple, avec la monnaie. Cependant si l'on prend en considération l'ensemble des prestations qui relèvent d'obligations sociales définies et par lesquelles se maintient la permanence de la communication sociale entre les individus et les groupes, cette double reduplication prend un sens. Si l'on classe l'ensemble des prestations

relevant d'obligations socialement codifiées en fonction du (ou des) objets qu'elles font intervenir, il est visible qu'elles s'ordonnent les uns par rapport aux autres en système, derrière lequel se profile l'idéologie économique-politique du groupe.

TABLEAU N° 4

Support économique des prestations cérémonielles

	Prestations cérémonielles	Support économique	Signification économique politique
I	suqe	nourriture monnaie cochon	Affirmation d'une circulation continue et permanente.
		symbole : objet	
II	- mariage - mort - transactions financières - compensations	nourriture : monnaie monnaie : nourriture monnaie : cochon cochon : monnaie	Affirmation d'une réciprocité dans des relations discontinues.
III	- naissance - héritage - manquements aux obligations - usage de la terre	nourriture monnaie cochon monnaie	Affirmation d'une compétition.
IV	- adoption - adultère	nourriture + monnaie monnaie + cochon	

Ce tableau laisse apparaître que les transactions peuvent se classer selon qu'elles portent sur un, deux ou trois des objets et que ce classement rend intelligible le principe de leurs relations qui relève des modalités de l'échange. Ainsi le suqe qui constitue à lui tout seul la première classe possède la structure généralisée et par là une continuité quant à la circulation des biens et quant à la communication qu'il doit d'ailleurs au principe hiérarchique qui l'organise. C'est une structure de communication intervillageoise, permanente sous les rapports du temps et de l'espace.

Le deuxième groupe formé de prestations au cycle discontinu, (prestations entre 2 groupes) structuré sur le modèle de l'échange restreint affirme que l'équilibre social, c'est-à-dire le maintien d'une communication, dépend d'une réciprocité exacte.

Le troisième groupe est formé de prestations qui interviennent dans des situations sociales déterminées et engendrées par celles connotées dans le deuxième groupe. Alors que le second groupe relevait de l'ordre des structures sociales, le troisième relève de l'ordre de la pratique sociale, comme produit de la compétition. Elles ont un caractère unilatéral.

Nous laisserons ici de côté les transactions du groupe IV, de nature composite et par là plus complexe.

Cette présentation nous permet d'ordonner les unes par rapport aux autres les prestations à caractère cérémoniel en fonction des partenaires impliqués dans la transaction et du support de l'échange qu'elles impliquent.

TABLEAU N° 5

Le système des transactions cérémonielles

:	:	Nourriture	:	Monnaie	:	Cochon	:
:	:	:	:	:	:	:	:
:	Communautaires	:	suqe	:	suqe	:	suqe
:	:	:	:	:	:	:	:
:	Intergroupes	:	mariage	:	:	:	Compensations
:	:	:	mort	:	:	:	Transactions foncières
:	:	:	:	:	:	:	:
:	Interindividuelles	:	Naissance	:	Héritage	:	Manquement aux obligations.
:	:	:	:	:	:	:	:

Nous ajouterons, pour être plus explicites, quelques commentaires :

1° - Les transactions du premier ordre nécessitent la participation de toute la communauté. Celles du deuxième ordre sont des relations entre groupes ; celles du troisième ordre sont des relations interindividuelles. Ce qui nous suggère que le modèle général qui sous tend la pensée sociopolitique indigène et qui s'exprime d'ailleurs au niveau de son économie politique pose : que la

.../...

compétition inhérente aux rapports interindividuels se résoud dans les relations intergroupes par l'acceptation d'un principe de réciprocité. Mais l'équilibre ainsi réalisé ne saurait avoir de permanence que par l'intégration des groupes dans une communauté où les statuts des individus sont hiérarchisés. Cette interprétation est en outre conforme au fait que la hiérarchie des grades est toujours conjointe à la paix (tamata) et que dans la mythologie, comme d'ailleurs dans la tradition orale qui s'en écarte peu, c'est toujours une compétition entre individus pour une possession ou une position exclusive qui engendre la guerre (Cf. entre autre CODRINGTON, 1891 - Histoire de Qat).

2° - Les transactions s'opposent entre elles dans le sens où elles impliquent des niveaux de participation différente (communauté, groupes, individus) et des relations d'échange de nature différente (continues, discontinues mais réciproques, discontinues mais non réciproques).

3° - Les transactions unilatérales (3ème groupe) inversent la relation objet symbole des transactions réciproques (2ème groupe) puisqu'elles utilisent comme support le symbole des transactions équivalentes du groupe supérieur.

4° - Dans le deuxième groupe les transactions de mariage et de mort sont formellement identiques mais structurellement inverses l'une de l'autre ; de même que les transactions foncières d'une part et les compensations pour mort d'autre part. Les deux sous-groupes s'opposent sous le rapport de la nourriture et du cochon comme ils s'opposent sous le rapport de la nature interne ou externe, structurelle ou conjoncturelle, nécessaire ou contingente, de la relation entre les groupes impliqués.

5° - Nous avons réduit volontairement pour le rendre plus significatif le système des transactions à une forme simplifiée, en transposant à un seul plan une structure qui, en fait, est délimitée par la conjonction de trois plans distincts :

- le plan monnaie - nourriture
- le plan nourriture - cochon
- le plan monnaie - cochon.

Nous n'avons donc pas pris en compte la nature plus complexe de certaines transactions, comme l'adoption, la magie, la divination, la médecine... Elles pourraient cependant être analysées dans cette perspective, compte tenu qu'elles relèvent du même système. Ainsi l'adoption par exemple serait à mi-chemin entre

les transactions de mariage et celles de mort puisqu'effectuée en monnaie elle implique la garantie d'une prestation en nourriture, comme celle de mort, et qu'au même titre que mort et mariage, elle constitue le gain ou la perte d'un membre. On peut noter d'ailleurs que ce faisant nous introduisons une nouvelle dimension : la temporalité qui place sous ce rapport l'adoption du côté de la mort par opposition au mariage. En effet la prestation en nourriture dans l'adoption comme dans la mort est une prestation différée dans le temps, ce qui peut s'interpréter comme la marque de la différence essentielle, qui fait que dans le mariage il y a transfert d'un membre, c'est-à-dire perte provisoire, alors que dans l'adoption, comme dans la mort, la perte est définitive, l'enfant adopté perd tout lien avec ses parents géniteurs (Cf. RIVERS, 1914).

Nous sera-t-il permis d'ajouter que, si dans le système des transactions, monnaie - cochon - nourriture, sont des termes fonctionnellement équivalents c'est-à-dire de même nature, il n'en est pas de même à l'intérieur du suqé où ils n'ont pas le même statut :

1° - la nourriture est donnée, elle provient de la coopération du groupe, elle est distribuée sans réciprocité.

2° - le cochon est tué mais sa chair est retournée au postulant. Le cochon est en fait partagé entre les sogoi et les tavale ima, la chair allant aux premiers, la vie allant au second. C'est en effet le père qui se baigne du sang du cochon, et dans certains grades le cochon est tué pour la soeur du père (veve wus rawe). Il peut aussi être donné, mais dans ce cas, vivant. Cette procédure correspond d'ailleurs au partage d'un ensemble de cochons réunis pour l'occasion entre les sogoi et les tavale ima.

3° - La monnaie, elle, circule avec la marque de la réciprocité. En effet, toutes les prestations en monnaie donnent lieu à une prestation en retour bien qu'il n'y ait pas réciprocité dans les quantités échangées, mais au contraire diminution ou augmentation (Cf. RIVERS, 1914).

4° - Enfin monnaie - cochon - nourriture - sont entre eux dans les rapports présumés de l'échange, du sacrifice et du don, ce qui restitue sur un autre plan le type idéal du tawusmwele : richesse - mana - générosité.

Il est à noter toutefois que dans la culture des Banks, nourriture - monnaie - cochon - ont un statut économique complexe qui, selon que l'on fait

../...

intervenir le point de vue de leur production, de leur consommation ou de leur circulation, situe leur valeur symbolique tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, des couples d'opposition fondamentaux :

féminin	:	masculin
profane	:	sacré
matrimonial	:	politique
mwet	:	vanua
vui	:	tamate .. etc..

Nous nous sommes permis ce détour dans le domaine de l'anthropologie économique pour mieux montrer combien aux îles Banks la "construction de la richesse" nécessitait la maîtrise de stratégies économiques et politiques excessivement complexes. Pouvoir mettre dans le jeu social un volume important de richesses (mere) est l'une des conditions sine qua non de toute élévation dans la hiérarchie des grades. D'autant un individu est capable de manipuler à son profit un flux important de richesses, d'autant il pourra accéder rapidement aux grades les plus élevés et par là faire reconnaître son autorité et son pouvoir. Pour ce faire, deux voies s'ouvrent devant lui :

- produire des richesses
- accumuler provisoirement à son profit les richesses en circulation.

Ce faisant tout postulant au pouvoir entre dans une compétition dont seule son habileté à réussir lui permettra de sortir vainqueur et de manifester ainsi son prestige (mana).

1.3 - La compétition pour le pouvoir

Suivant pas à pas la logique des institutions Motlavées, nous avons pu établir, pour l'archipel des Banks, la nature de la connexion entre l'institution de la hiérarchie des grades : suqe, l'exercice du pouvoir politique et la richesse - socialement définie -.

Puisqu'aucun droit, aucun pouvoir définis ne sont, sur le plan politique attachés aux titres eux-mêmes, sur quoi repose en fait le pouvoir et l'autorité reconnus aux tavusmele ? Répondre à cette question c'est tenter de comprendre comment se constitue le pouvoir politique. Nous adopterons une perspective plus dynamique. Nous montrerons alors que la tavusmele des îles Banks est confor-

../...

me sur le plan du modèle au "big man", fréquemment décrit en mélanésie.

Dans sa définition générale, le big man, c'est l'homme qui, contrairement au chef, ne "prend" pas le pouvoir mais le "construit", se servant à cet effet de ses relations personnelles, parentales dans un premier temps, économiques dans un second. La démonstration du pouvoir repose essentiellement sur la manipulation des richesses, ou plutôt des flux de richesses. Dans ces sociétés "démocratiques" la richesse étant à peu près également répartie, l'habileté du "big man" consiste à obliger les autres en les aidant, afin de pouvoir ensuite mettre leurs biens et leurs services à sa disposition et en tirer gloire et renom. Si au départ la compétition est illimitée, ouverte à tous, très vite elle se limite aux quelques leaders qui ont réussi à se constituer une faction, un réseau de clientèle, sur lequel ils peuvent compter. Entre ceux-ci, elle s'appuie alors non plus sur des individus ou des familles, mais sur de véritables groupes.

1.3.1. - Le pouvoir des tavusmele

L'autorité d'un tavusmele dépasse rarement les limites du groupe local au sein duquel il a conquis son pouvoir. Il se peut cependant que par le biais d'une politique d'alliance adroite, il parvienne à imposer son autorité à des groupes voisins. Par son prestige et sa puissance économique et guerrière, il sera alors le garant d'une paix provisoire mais souvent avantageuse.

S'appuyant sur une clientèle d'hommes jeunes, volontiers guerriers, le tavusmele maintient l'ordre au sein du groupe local, auquel il garantit la sécurité. Ses principales fonctions peuvent s'énumérer ainsi :

- 1° - Direction des opérations communes (débroussage, entretien des voies d'accès, nettoyage du village, pêche et chasse collective..)
- 2° - Souvent propriétaire du terrain sur lequel est installé le groupe, il décide des aménagements et des déplacements éventuels du village.
- 3° - Considéré comme entretenant de bonnes relations avec le monde des esprits, dont il tire une part de son "mana", il veille sur le respect des tabous.
- 4° - Il décide des sanctions (amendes, exil, mort ..).

../...

5° - Enfin il traite des alliances politiques avec les groupes voisins qu'il garantit par son prestige et sa renommée. En ce sens il négocie la paix et initie la guerre.

L'idéologie indigène, dans sa tentative de définir la nature du pouvoir des tavusmele, par les qualités qu'elle leur reconnaît, nous présente une image qui se réfère tantôt à la guerre, tantôt à la paix. Ainsi ce discours rapporté par CODRINGTON : "Tu es un homme de rang. Rien ne peut te manquer : ni ta nourriture, ni ta monnaie, ni tes cochons, ni quoi que ce soit qui est entre tes mains. Tu es puissant, ~~non~~ seulement du pouvoir de tuer les hommes par la guerre et la magie, mais par tes possessions, ta monnaie, ta richesse... Ta renommée sera grande, ainsi tous te reconnaîtront comme un tavusmele ...".

Ce type idéal, tel que l'exprime la pensée indigène, conçoit le pouvoir comme une réussite, produit d'une domination, d'une maîtrise et d'une manipulation, de l'environnement naturel, social et spirituel. La voie de cette réussite c'est la montée dans la hiérarchie des grades d'où résultent richesse et renommée, qui permettent d'être généreux. Mais la nécessité de bravoure et de puissance qui est imposée au tavusmele rappelle qu'il est en fait engagé dans une compétition permanente où il se doit de vaincre. La route du pouvoir balance entre deux pôles dont les interactions délimitent le champ des pratiques sociales où se construit le pouvoir : - d'une part la domination de la hiérarchie sociale, - d'autre part la domination de la compétition sociale.

Dans l'ordre du statut social, un tavusmele détient son prestige du fait de sa position élevée dans le suge. Dans l'ordre du rôle ou de l'action, il contraindra, du fait de son mana et de sa bravoure, les richesses à s'accumuler dans ses mains, les hommes à se soumettre à son autorité, les esprits à le protéger. Dans l'ordre de la pratique ou de la stratégie, plus il avancera dans le suge, puis il sera en fait en compétition, plus il se devra d'être généreux et puissant.

1.3.2. - La construction du pouvoir

Il n'est malheureusement plus possible d'observer directement à l'heure actuelle les mécanismes de la construction du pouvoir aux îles Banks du fait de l'abandon des rituels de prises de grades. En nous fondant sur des données biographiques et les descriptions recueillies de la bouche de nos informateurs, nous

avons pu dégager le modèle suivant.

Si au départ dans ces sociétés la richesse est également répartie, ce qui laisse théoriquement ouvert à tous l'accès au pouvoir, la composition démographique et par là la puissance potentielle, des groupes de parenté est généralement très diverse. Or c'est en monopolisant à son profit cette parenté que la postulant au pouvoir va initier sa stratégie. Engageant dans le jeu politique la richesse et la force physique de ses parents, il parviendra à étendre au groupe local son autorité, quitte à le contraindre par une stratégie économique habile. Pour maintenir cette position précaire il devra s'assurer d'une clientèle, lui permettant éventuellement de s'engager dans des opérations guerrières où des distributions cérémonielles prestigieuses qui consolideront sa renommée. Il y parvient essentiellement en manipulant à son profit les flux de richesse en circulation qui se concentrent entre ses mains d'autant plus que son pouvoir s'accroît (Cf. 1-2).

Il acquièrera sa réputation par la réussite des entreprises dans lesquelles il s'engage et son prestige par la magnificence des rituels. Ainsi s'agrandiront sa clientèle, sa domination, son pouvoir.

Pour se maintenir au pouvoir, le tavusmele s'appuiera sur une stratégie matrimoniale habile qui tend à contrôler la circulation des femmes d'une part, à consolider ses alliances d'autre part.

Il justifiera de son pouvoir et le protégera d'une atteinte éventuelle par la domination qu'il exerce dans le domaine du surnaturel par sa maîtrise de la magie. Un tavusmele est un homme qui sait mettre à son profit le pouvoir des esprits (tamate, vui) tout autant que le pouvoir (mana) inclu dans les choses. Assurant la protection contre les esprits maléfiques, bénéficiant du concours des esprits bénéfiques, commandant à la pluie, au vent et au soleil, il garantit la perennité du groupe social.

1.4 - L'idée de chef

La perspective selon laquelle nous avons présenté et interprété les faits Motalaves, nous a restitué l'image d'une organisation démocratique et compétitive du pouvoir, où la légitimité repose sur l'institutionnalisation au sein d'une structure hiérarchique d'une relation charismatique construite dans le

contexte d'une compétition sociale ouverte en principe à tous.

Il reste à expliquer cependant pourquoi l'organisation politique des îles Banks se présente comme un système qui transmettrait héréditairement le pouvoir selon une apparente filiation patrilinéaire. On en a souvent fait état aux Banks, y compris l'idéologie autochtone, notamment en ce qui concerne la succession au titre de tavusmele. Ainsi CODRINGTON, 1891, p. 55 :

"The succession of the Etvusmel () is declared by him 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" ; d'où il conclut : "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".

Cette affirmation est nuancée par la remarque que derrière "those who were really chiefs, many men were called great men and had considerable influence in their village". Ces "great men" sont caractérisés dans les mêmes termes que les tavusmele, c'est-à-dire, comme "courageux et remportant des succès à la guerre, hauts dans le suqe, possédant du mana", ce qui nous restitue sur le plan politique l'image d'une structure à la fois ordonnée et compétitive, telle que nous l'avons décrite.

En fait, l'illusion d'une transmission héréditaire des charges vient en grande partie de ce qu'elle est réalisée effectivement. Dans de nombreux cas sur le plan empirique, la relation de clientèle qu'instaure le "leader" et sur laquelle repose sa force et son pouvoir s'établit à partir d'une structure parentale. Sa clientèle est formée d'une part de la relation de "germain" qui le lie à ses frères, d'autre part de la relation de "filiation" qui le lie à ses fils. Mais quant à la structure politique, ces deux relations ne sont pas équivalentes ; si un homme se constitue une clientèle à partir de ses frères, c'est par le fait d'une domination dans l'ordre de la compétition, tandis qu'avec ses fils il établit une relation d'initiation dans l'ordre de la hiérarchie. Dans le premier cas, la réduction de la distance sociale qui sépare le leader de son client diminue son autorité et peut remettre en cause son pouvoir. Cette ambiguïté sur le plan politique de la relation de germain "sogoi", qui sont à la fois les plus sûrs garants du pouvoir d'un homme et ses plus dangereux adversaires dans la compétition est d'ailleurs largement attestée dans le cycle mythologique de gat (Cf. CODRINGTON, 1891 - p. 99 et 156). La pensée indigène en statifiant

les germains en aîné et cadet dénote le souci de limiter l'éventualité de cet antagonisme.

Quoi qu'il en soit des apparences, l'existence d'une composante héréditaire dans la transmission, d'une génération à l'autre, des statuts sociaux ne saurait en aucun cas permettre de conclure à l'existence d'une chefferie embryonnaire.

En effet, elle est induite non par le système politique lui-même mais par la pratique politique et la compétition sociale. Du fait de la nature parentale des relations d'allégeance hiérarchique et d'un principe compétitif, toute position dans la compétition ne peut se traduire en autorité reconnue que par son transfert dans la hiérarchie. Il s'ensuit que la société tend à se reproduire semblable à elle-même, non pas seulement globalement, mais terme à terme. Autrement dit le fils qui est le client naturel d'un homme, tend à reproduire son statut.

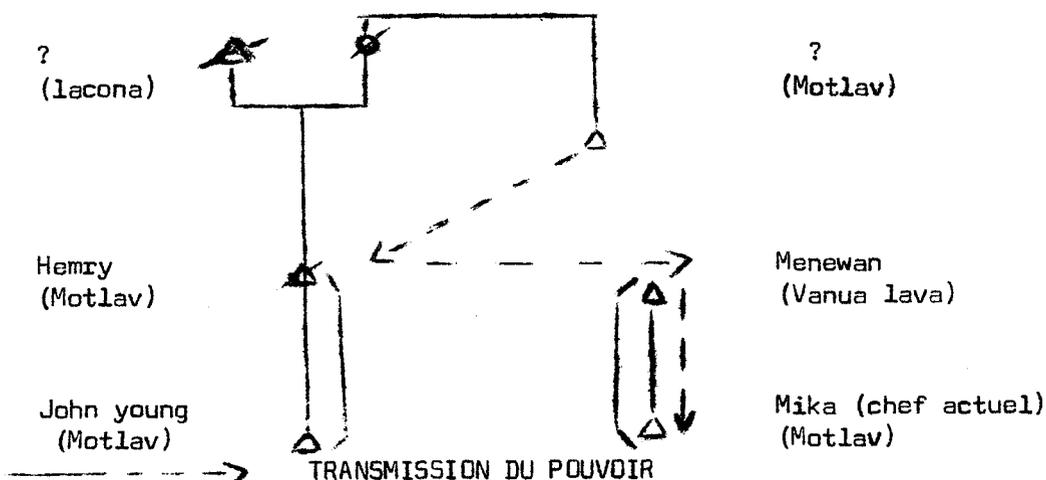
CODRINGTON, 1891, p. 55, note d'ailleurs à ce sujet :

"The explanation is that in practice, as in the devolution of property and in the handing on of religious and magic rites, a man always put as far he could, his son into his own place, and a rich and powerful man would secure a high place in the suqé for his son in very early years".

Mais cette transmission héréditaire apparente du pouvoir est en tout état de cause un processus restitué par l'idéologie du groupe et notamment par celle des lignées dominantes, qui justifient ainsi leur prestige. Un exemple que nous empruntons à la tradition orale des Motlavés nous le confirmera, a contrario.

TABLEAU N° 4

Schéma généalogique simplifié de la transmission du pouvoir dans le village de nerenigmen (île de Motlav).



1.5 - Compétition et hiérarchie, les pôles du système politique

Pour autant que notre analyse soit exacte, il devient alors apparent que si la hiérarchie des grades (suqe) semble le lieu privilégié où se constitue le pouvoir, théoriquement ouvert à tous les hommes, elle n'est en fait qu'une formalisation sur le plan social des statuts acquis dans la pratique d'une compétition sociale qui se joue à d'autres niveaux mais dont elle fixe les règles et les limites.

- 1° - Le Suqe ne fait qu'entretenir, que formaliser, une autorité déjà constituée en d'autres lieux.
- 2° - Son accès n'est pas aussi libre et égalitaire qu'il y apparaît, au moins en ce qui concerne les titres les plus élevés de la hiérarchie. En effet, les leaders monopolisent à leur profit la circulation des richesses (cochons, monnaie, nourriture ...). Le postulant, qui a d'ailleurs souvent contribué à leur accumulation, ne détient la possibilité d'en jouir temporairement pour les passations de grades, que par le biais de la relation de dépendance qui le lie à un ou plusieurs gradés, lesquels peuvent de plus s'opposer institutionnellement à son accès au grade.
- 3° - Le principe compétitif est transposable en principe hiérarchique (notamment par la guerre et la magie) ce qui crée du point de vue de l'organisation politique et sociale une double relation d'équivalence :
- compétition : hiérarchie :- : guerre : paix. : :
segmentation du groupe local:: intégration du groupe local.
- 3° - Le support de la compétition sociale (et de la pratique politique) est d'ordre économique, sa conceptualisation - c'est-à-dire les rationalisations qui explicitent les réussites et les échecs - se réfère à l'ordre religieux.

Bien que les observateurs se soient surtout attachés à la description de cette institution et notamment de ses aspects rituels et cérémoniels, prêtant généralement peu d'attention au niveau fonctionnel, nous pensons malgré la fragilité des données, pouvoir affirmer que sa fonction principale est d'ordre politique. Ainsi le Suqe constitue l'armature des relations intergroupes, voire inter-ethniques. Souple dans sa forme, il est rigide dans son principe. En intégrant

dans une structure simple toutes les modalités relationnelles, il permet aux sociétés des îles Banks de transcender leur atomisme constitutif, conséquence de la fragilité morphologique des groupes locaux que nous avons évoqué plus haut.

De ce fait les hommes importants (homme grand, homme riche, homme puissant, homme de renommée ... la terminologie indigène est riche en la matière) se révèlent toujours être des hommes parvenus aux titres les plus élevés de la hiérarchie bien que le leader d'un groupe ne soit pas nécessairement l'homme le plus gradé de ce groupe. Cette intransitivité de la relation tient à ce que la structure du pouvoir est en fait commandée par la conjonction et / ou l'opposition de deux principes :

1° - le principe hiérarchique qui définit l'ordre social c'est-à-dire le champ et les règles du jeu social.

2° - le principe compétitif qui organise la pratique sociale des individus et des groupes.

La légitimité, c'est-à-dire la nature réelle du pouvoir des Tavusmele conceptualisé dans l'ordre du surnaturel provient de la possibilité - non seulement de droit mais de fait - de transformer, par la stratégie politique, une domination - (ou une autorité) - acquise temporairement, en une position statutaire dans le suge définitivement reconnue et réciproquement. Les interactions effectives entre ces deux principes et la configuration empirique des structures politiques qui en découlent sont déterminées par des caractéristiques et des règles propres à la compétition sociale mais qui tiennent de ces principes eux-mêmes. Ces règles s'expriment d'ailleurs sous la forme d'une véritable économie politique (Cf. VIENNE - à paraître).

Si l'on oppose "homme du commun" et "leaders" on obtient le tableau suivant :

TABLEAU N° 5

Attributs du pouvoir dans la société précoloniale

		Homme du Commun	Leader
		purepurei tanun	moe tanun
(Ordre)			
STATUT	1 - Hiérarchie des grades	-	+
	2 - Statut matrimonial	-	+
PRATIQUE	1 - Richesse disponible	-	+
	2 - Force de travail monopolisée	-	+
	3 - Sécurité dispensée	-	+
	4 - Maîtrise du Surnaturel	-	+
IDEOLOGIE	1 - Générosité	-	+
	2 - Prestige	-	+
	3 - Inactivité	-	+
	4 - Mana	-	+

N.B.- Le signe (+) indique la possession de l'attribut ou une position statutaire élevée.

Il nous faudrait à ce terme justifier l'hypothèse sous jacente à notre présentation et que nous n'avons formulé que de manière implicite. Ayant suggéré que le suqe qui se présente comme une institution à fonction politique sur le plan empirique est, en fait, un principe d'organisation, une véritable "charte" de la culture des Banks, nous devrions faire apparaître que vu sous cet angle, il ordonne la totalité du champ des relations sociales. Sans en faire ici la démonstration - pour laquelle nous renvoyons à une publication ultérieure (VIENNE, à paraître) - posons pour mémoire que :

1° - Sur le plan de l'organisation sociale, le suqe fournit un modèle pour résoudre une contradiction entre parenté et territorialité et maintient la communauté dans son intégrité.

2° - Sur le plan économique, il justifie d'une structure d'échange et en fonde l'économie politique. Son abandon a entraîné une baisse de productivité certaine dans le domaine de l'agriculture vivrière ainsi qu'une diminution des échanges entre groupes.

3° - Sur le plan idéologique, il justifie du primat de la paix, fournit un modèle pour penser l'ordre social et justifie le pouvoir exécutif des tavusme-le.

Que le Suqe soit un ordre et non une institution ou un rituel, qu'il relève de la nécessité et non de la contingence, cette hypothèse nous fut suggérée du fait que :

1° - La pensée indigène n'a jamais eu besoin d'en justifier l'existence (nous limitons cette remarque aux systèmes à filiation matrilineaire et organisation dualiste et aux sociétés qui connaissent la hiérarchie des grades comme constitutive de leur organisation. Le suqe n'a pas été codé dans le langage des mythes d'origine.

2° - Si l'on considère son aire de diffusion, on constate que c'est sa structure plus que sa forme qui a été empruntée. Les sociétés l'ont adopté et mis en application parcequ'il dépassait les contradictions propres à leur organisation interne. (Cf. AOBA Mythe cité par BONNEMAISON 1970, Cf. ALLEN, 1969).

3° - Par la mise en oeuvre de son principe hiérarchique, il établit une relation d'équivalence entre les niveaux de la formation sociale (économique, social, politique, religieux ...) en se posant comme le commun médiateur des oppositions qui les structurent. Ces oppositions (disette/abondance, atomisme/communauté,

guerre/paix, vui/tamate ...) sont d'ailleurs pensées comme produit de la compétition qui est le mode de relation et d'échange propre à l'ordre de la nature alors que le suqe en ordonnant la pratique de cette compétition définit comme hiérarchique et continue l'ordre de la culture.

* *
*
*
*

Notre propos nous a cependant permis de souligner le caractère de "phénomène social total" que nous avons attribué au Suqe et de le situer dans son opposition à la compétition.

Le prolongement de l'opposition hiérarchie/compétition dans d'autres instances de la formation sociale Motalave, permettrait alors d'établir le modèle théorique de leur ordonnance et de leurs rapports structuraux.

Le tableau ci-dessous en esquisse une représentation globale.

TABLEAU N° 6

Relations formelles entre les instances de la formation sociale Motalave

:	Instances	:	Hiérarchie/Compétition	:
:	Politique	:	-	:
:	Sociale	:	+	:
:	Economique	:	-	:
:	Religieuse	:	+	:

N.B. + : Principe hiérarchique comme valeur dominante de référence.
- : Principe compétitif comme valeur dominante de référence.

Le + et le - indiquent la position dominante/dominée dans les instances. La conjonction des signes dans une même case indique que le principe est alternativement dominant et dominé, l'ordre vertical des signes marquant alors l'antériorité logique. Ainsi par exemple les instances économiques et sociales identiques

../...

quant à leur nature, sont inverses l'une de l'autre quant à leur structure. Il serait facile de vérifier d'après l'ethnographie, que l'économique et le social sont pensés comme parfaitement congruents et qu'il est toujours possible d'exprimer les rapports sociaux de production dans le langage de la parenté et réciproquement. On peut noter la même congruence entre l'ordre politique et l'ordre religieux. La notion de mana en fournirait entre autre un bon exemple puisqu'elle s'applique aussi bien au pouvoir des hommes qu'à celui des esprits. Notons que l'inversion qui existe entre le politique et le religieux tient à la différence que, au niveau politique, le principe hiérarchise des hommes qui entretiennent entre eux des rapports compétitifs alors qu'au niveau religieux, les esprits ont entre eux des rapports compétitifs du fait qu'ils sont hiérarchisés.

1.6 - Perspectives pour une comparaison

Dans son article "Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie", De COPPET, rappelant le caractère spécifique des faits politiques de Mélanésie, notait "la difficulté de rendre compte des divers systèmes de pouvoir qu'on y rencontre". Les descriptions de la quête du pouvoir, de son exercice, de sa dissolution, ont peine à montrer une pleine cohérence ou bien privilégient le jeu des relations qui peuvent exister entre idéologie ordonnée et pratique anarchique (Cf. De COPPET, 1968). Si cette opposition entre l'ordre et l'anarchie, l'idéologie et la pratique n'existe pour les sociétés des Salomons que d'un point de vue extérieur (celui de l'observateur) puisqu'elle semble se résoudre dans l'équilibre et la permanence de la structure des échanges cérémoniels (Cf. De COPPET Op cité), elle est interne à la structure des sociétés des îles Banks - et des Hébrides du Nord en général - où elle constitue d'ailleurs un thème central du discours politique et mythologique. Le développement de cette comparaison s'écarte de notre projet initial, aussi nous bornerons-nous à en prendre note en esquissant à titre hypothétique, l'axe selon lequel, à notre sens, se développe cette opposition qui marque tout à la fois l'homogénéité des structures politiques mélanésiennes puisqu'elles pourraient au terme de l'analyse se déduire les unes des autres, et leur spécificité propre, puisque l'une est égalitaire dans son principe, l'autre hiérarchique bien que toutes les deux soient compétitives quant à l'acquisition et l'exercice du pouvoir :

	<u>SALOMONS</u> (MALAITA)	<u>BANKS</u> (MOTLAV)
1 - Cycles d'échanges :	Continus	discontinus
2 - Structure de l'échange :	généralisée	restreinte
3 - Groupes ethniques :	dénommés	non dénommés
4 - Territorialité :	permanente	non permanente
5 - Relation à l'écologie	culturelle	économique
	généalogiquement	politiquement
	structurée	structurée
6 - Relation foncière :	collective à usage	individuelle à usage
	individuel	collectif
7 - Relations d'échange	structurelles	conjoncturelles

Ainsi l'intégration des relations intergroupes sous le modèle de "cycles d'échanges cérémoniels" organisés par la logique de la réciprocité, possible pour les sociétés Salomonaises, devient inopérante pour les sociétés Hébridaises en question. Dans le premier cas, la réciprocité est inhérente à la structure de la relation puisqu'elle en constitue la règle maintenant - et maintenue par - la continuité des cycles, alors que dans le second l'échange est prospectif et relève d'un choix conjoncturel, donc assymétrique quant à la réciprocité. Ce déséquilibre, empiriquement attesté dans toutes les transactions (Cf. RIVERS 1914, CODRINGTON) est résolu par un déséquilibre inverse, celui qui intervient sur le plan sociologique dans le statut des partenaires de l'échange. La hiérarchie des grades (Suqe) qui en est la forme institutionnelle, fait plus que de rétablir un équilibre, qui resterait en tout état de cause symbolique, elle rétablit la continuité des relations et par là garantit leur réciprocité puisqu'elle en délimite l'extension - spatiale et sociologique - et qu'elle en garantit la permanence :

1° - Elle est quant à son organisation et son principe indépendante des clivages sociaux, politiques, géographiques ou autres ...

2° - Elle n'est fonctionnelle que relativement à l'ensemble des groupes en relation d'échanges (matrimoniaux, économiques, cérémoniels ...).

Nous avons essayé de présenter en raccourci et dans le cadre d'une société limitée les principes structuraux qui fondent à notre sens la spécificité de l'organisation politique des sociétés à hiérarchie de grades.

Notre argumentation ouvre un vaste champ à l'analyse comparative, seule démarche qui pourrait justifier totalement l'exactitude des hypothèses qui la sous-tendent. Peut-être puisque l'ethnographie Salomonaise et Hébridaise, vue sous l'angle fonctionnel, commence à être mieux connue, sera-t-il possible de développer cette perspective. Nous nous contenterons provisoirement de souligner l'homologie qui existe entre le plan géographique et le plan sociologique, puisque les sociétés de grades occupent, sur le plan de la localisation, la même place qu'elles occupent sur le plan de la logique de leur structure politique.

TABLEAU N° 7

Les systèmes politiques de l'arc mélanésien

: Localisation du :	Salomons :	Hébrides du Nord :	Hébrides Centrales :
: Nord au Sud :	:	:	Fidji Calédonie :
: Type de structure :	"Big men" :	Hiérarchie de :	Chefferie :
: qui ordonne la :	(leadership com- :	grades. :	:
: :compétition socia- :	pétif). :	:	:
: le. :	:	:	:
:	:	:	:

Les sociétés géographiquement intermédiaire - Santa Cruz entre Salomons et Banks, Mallicolo entre Hébrides du Nord et Hébrides Centrales - sont régis par des systèmes intermédiaires.

II - Le pouvoir dans l'univers villageois

C'est à partir de cette structure compétitive, à la fois souple et ordonnée, égalitaire et hiérarchique, qui fonde en définitive l'accès au leadership sur la valeur et l'habileté stratégique des individus dans la pratique qu'ils ont de la compétition locale, qu'ont émergées les formes actuelles, institutionnalisées ou non de la distribution de l'autorité et du pouvoir. Si par le fait de l'histoire coloniale, la nature du pouvoir et la forme de l'organisation politique ont été profondément bouleversées, il semble que les modalités selon lesquelles se répartissent les rôles politiques entre les individus, manifestent par le rapport d'homologie qu'il est possible d'établir une profonde affinité, culturelle, entre la société "primitive" ancienne et la société "paysanne" d'aujourd'hui, qui s'est maintenue au niveau de certaines instances.

L'évolution historique sur le plan des institutions politiques, peut être caractérisée par :

- 1° - Une pluralité de structures d'autorité
- 2° - Un éclatement de l'organisation politique, une dispersion et un affaiblissement du pouvoir de coercition dans des instances non spécifiquement politiques
- 3° - L'abandon du principe hiérarchique
- 4° - Une institutionnalisation dans la société indigène du modèle, européen d'ailleurs variable selon les époques.

A notre sens ces démarches ne sont pas indépendantes. En acceptant et en intégrant au niveau de la communauté l'ordre politique nouveau, la société originelle a diversifié les instances du pouvoir et les modalités d'acquisition du leadership. Ce faisant elle préservait les "règles" du jeu politique. Dans la paysannerie d'aujourd'hui les leaders restent toujours des hommes de prestige, dont l'habileté, la générosité et la clairvoyance, reconnus socialement, fondent leur autorité réelle. Cette autorité tend toujours à s'institutionnaliser. Cependant l'abandon du principe hiérarchique, qui organisait l'ordre légitime, rend quelque peu vains les essais d'intégrer en une organisation politique fonctionnellement cohérente, la pluralité des relations d'autorité et de dépendance. Il s'en suit, contrairement à l'Ouest Aoba (ALLEN, 1969) qu'il n'y a pas nécessairement de corrélation entre le leadership effectif et la détention d'une charge (administrative, religieuse ou autre ...). Le pouvoir et l'autorité qui en résultent ne sont pas attachés aux titres eux-mêmes mais à une compétition beaucoup plus informelle, ce qui perpétue la pluralité des instances qui interviennent dans les décisions et l'exercice de l'autorité. On peut ramener ces observations à la forme d'un modèle simple (Cf. 2.2. les fondements des processus d'autorité) qui, développée, permet de comprendre la formulation de l'ordre politique et sa justification idéologique telle qu'elle apparaît dans les divers factionalismes de l'île, en fonction des fondements sociaux, des relations d'autorité et d'allégeance et des situations conjoncturelles.

En nous référant à un exemple concret, celui qui nous est fourni par la société Motalava d'aujourd'hui, nous voudrions rendre apparent que :

- 1° - Le principe compétitif du leadership traditionnel s'est maintenu comme forme des relations d'autorité et comme nature du pouvoir. Ce maintien rend

compte des caractères 1 et 2 (en partie seulement) de l'évolution des institutions politiques des Motilaves (Cf. supra).

2° - Si le principe hiérarchique a disparu (caractéristique 3) sa place reste marquée dans la pensée et la pratique politique des Motilaves par la quête permanente d'une garantie de légitimité dans les statuts d'autorité, l'exercice du pouvoir et la compétition sociale. Ce qui explicite la caractéristique 4 et 2 (en partie).

3° - L'organisation politique des Motilaves - et leur pratique - en apparence anarchique, retrouve une certaine cohérence si l'on en suit pas à pas la logique. Cette cohérence s'interprète selon le modèle simple, mais par ailleurs inconscient au groupe lui-même d'une compétition entre leaders se jouant dans - et par rapport - à des instances non politiques.

4° - Bien que l'île soit considérée par l'administration et l'église comme une unité homogène soumise à l'autorité d'un chef coutumier, d'un assesseur et d'un prêtre il n'y a pas d'unité supérieure à la communauté villageoise qui a préservé jusqu'à aujourd'hui son autonomie traditionnelle. Chaque village de l'île préserve jalousement ses prérogatives politiques et administratives.

2.1 - Les institutions villageoises

Variables selon les fluctuations de la politique administrative des autorités Condominales et de la Melanesian Mission (Eglise Anglicane), ne bénéficiant bien souvent que d'une vie éphémère, elles sont l'expression sur le plan local d'une autorité extérieure aux communautés villageoises. Quelqu'en soit la variabilité, on peut en général distinguer :

- 1° - Des titres, charges et responsabilité qui constituent une délégation de l'autorité religieuse. Ainsi en 1970 existait les fonctions de : District Priest, deacon, catéchist teacher; les institutions de Church Council, Mother's Union, Youth association.
- 2° - Une délégation de responsabilité politico-administrative : chef coutumier de l'île, chef de village, conseil villageois.
- 3° - Une représentation de l'autorité juridique : assesseurs.

Nous décrirons brièvement, à titre illustratif et en référence au village de Nerenigmen, les principales institutions à fonction politico-administrative.

Le District Priest. Dénommé mama, il est désigné dans ses fonctions par l'évêché de Lolowai (île d'Aoba). Il n'en existe qu'un pour l'île de Motlav. Il peut être ou non originaire du lieu où il exerce son ministère. Il est rétribué par les villageois qui, en outre, doivent lui fournir logement et terrains de cultures. Il est responsable du culte et de l'éducation des enfants. Du fait que la religion participe de tous les domaines de la vie sociale (Cf. VIENNE, 1969) les mama interviennent sur le plan temporel où ils détiennent un pouvoir assez considérable.

Deacon, teacher, catechist. Ce sont les assistants du mama. Généralement rétribués, ils sont nommés par les villageois (sauf les deacons), et de ce fait changent assez souvent. Ils veillent à l'accomplissement des devoirs religieux, à l'éducation des enfants, à la bonne exécution des prestations requises par l'église, à la bonne conduite des uns et des autres. Ils ont à charge l'organisation des fêtes religieuses et l'entretien des locaux et des objets du culte.

Church Council, Mother's union. Ce sont des associations à base culturelle. Elles ont à charge de promouvoir l'entraide et la coopération. Au travers de ces associations sont rappelées les règles de vie en conformité avec l'idéologie et la morale religieuse.

Chef coutumier. Pour Motlav il n'en existe qu'un seul : Mika, reconnu comme tel bien que ce statut, imposé par des impératifs administratifs, ne correspondent à rien de défini du point de vue de la législation traditionnelle. En dehors de l'autorité qu'il a su acquérir du fait de son leadership personnel, son pouvoir n'aurait pas le fondement.

Chef de village. De création récente, ils ne détiennent aucun pouvoir réel. Nommés par les villageois, révocables à tout moment, ils sont chargés de veiller au maintien de l'ordre, à la propreté du village et à l'application des décisions administratives.

Assesseeurs. Nommés par les délégués de Circonscription, rémunérés, ils ont un rôle politique local beaucoup plus important. Ils sont les porte-paroles reconnus

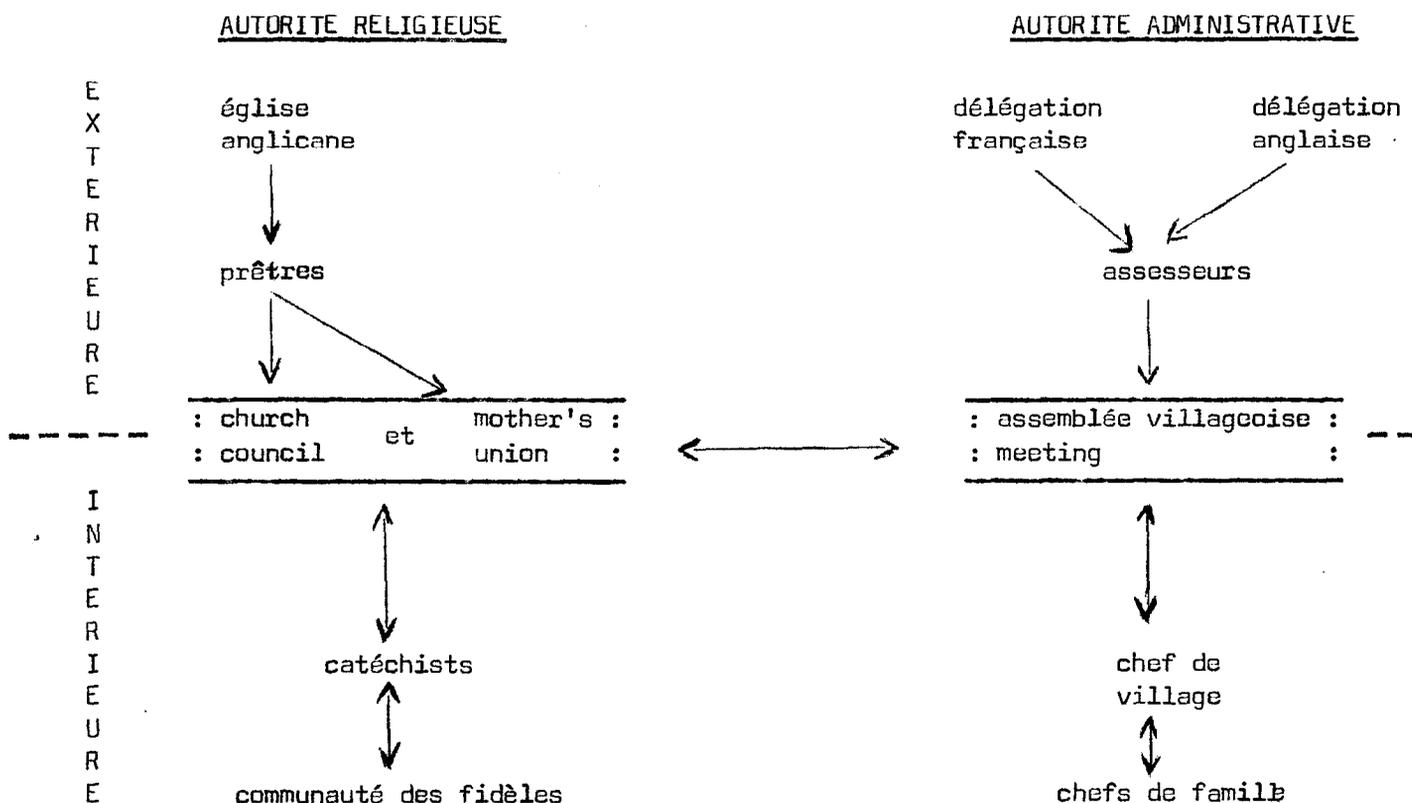
de la communauté auprès des administrateurs. Ils sont responsables de l'ordre social.

Assemblée villageoise. Elle groupe tous les hommes du village. C'est le lieu où sont prises toutes les décisions d'importance concernant la vie de la communauté villageoise.

Les rapports entre ces institutions peuvent se résumer dans le schéma ci-dessous :

TABLEAU N° 8

MOTLAV 1970 - L'autorité institutionnelle dans l'administration des communautés villageoises



Notre description laisse apparaître en filigrane combien le pouvoir attaché à ces fonctions est lié au consensus de la communauté villageoise dans son ensemble, puisqu'en dehors de l'agrément de l'ensemble des hommes du village, les statuts sont vidés de tout contenu. Inversement la possibilité d'exercer une autorité quelconque et par là de détenir un pouvoir repose sur le leadership

.. / ...

personnel des individus engagés dans le jeu politique.

Ici il convient d'examiner comment fonctionne ce consensus villageois sous la forme semi-institutionnelle que représente le meeting.

Le meeting est une réunion de l'ensemble des hommes qui se tient dans la maison de réunion commune (meeting house ou gamal). Hormis certaines réunions dont la périodicité est plus ou moins fixée, variable selon les villages, et où sont examinées les affaires courantes concernant la vie quotidienne du village et son administration, la procédure du meeting peut être mise en route à partir de la requête d'un individu ou d'un groupe d'individus.

La réunion se déroule sans préséance, chacun prenant tour à tour la parole, selon son gré. Plusieurs questions peuvent ainsi être abordées au cours d'un même meeting. Le déroulement des palabres est parfois entrecoupé d'un repas ou d'une collation, préparé collectivement par les femmes. Dans ces réunions les manifestations même verbales, d'hostilité ou de violence, sont considérées comme mal séantes.

Lorsqu'une décision est prise, elle l'est avec l'accord de tous les individus présents. C'est également au cours des meeting que sont transmises aux villageois les directives administratives ou ecclésiastiques.

De l'importance du consensus obtenu au cours du meeting, les "chefs de village" ou responsables divers, connaissent les limites de leur pouvoir sur le plan exécutif ou réprésif. Lorsqu'un individu ou un groupe enfreint les règles qui régissent l'ordre social, la procédure du meeting peut entraîner jusqu'à la remise en cause de son appartenance à la communauté villageoise. Aussi les "reconnus coupables" acceptent d'assez bonne grâce les sanctions qui sont prises à leur égard (généralement des amendes ou des corvées).

* * *

*

Il faut compléter cet examen des institutions villageoises en esquisant le schéma des stratégies mises en jeu par les individus dans leur quête du leadership.

.../...

Nous ne pouvons développer concrètement ce point ici conformément à son importance puisque cela nécessiterait de notre part un exposé circonstancié de la biographie des principaux leaders et de leur action.

Posons provisoirement pour acquis que les stratégies qui permettent la quête du pouvoir reposent, dans leurs grandes lignes, sur les mécanismes suivants :

1° - La détention de titres ou de charges dans la hiérarchie religieuse ou administrative. Le pouvoir ainsi délégué et dont le leader est le dépositaire provisoire, lui permet, s'il est suffisamment adroit, de faire accréditer de façon plus ou moins définitive son autorité et sa compétence.

2° - La richesse et la réussite matérielle, qui par le biais de ses qualités personnelles reconnues et le prestige social qui en résulte, crédite un individu d'une autorité et d'une compétence potentielle.

3° - La constitution d'une clientèle "politique" plus ou moins inconditionnelle. Elle repose essentiellement sur l'habileté à convaincre. Ce leadership à base idéologique tient :

- aux qualités personnelles de l'individu
- à son habileté à s'imposer dans la dialectique des meetings
- à son opportunisme
- son aptitude à assumer des responsabilités vis à vis de la collectivité.

4° - L'intégration au monde européen. Réalisée pour l'essentiel par l'éducation et l'émigration provisoires. Ici le leader s'interpose dans les relations entre les européens et la communauté villageoise. Son adresse à faire reconnaître son importance par les blancs sous-tend son autorité. Pour parvenir à se faire considérer comme un intermédiaire indispensable à toute communication avec le monde des blancs, et par là maintenir son pouvoir, il démontrera symboliquement son appartenance au mode de vie européen.

2.2 - Le fondement idéologique des processus d'autorité

L'examen des processus de décision tels qu'ils apparaissent dans les situations de maintien ou de contestation de l'ordre social, les manifestations de l'autorité et du pouvoir, le discours des individus qui les justifient, permet

de délimiter le champ de l'action et de la pratique politique des leaders par référence à quatre systèmes de valeurs qui définissent la légitimité des rôles d'autorité et des conduites qui en découlent.

Nous ne sommes pas en fait en présence de quatre systèmes de valeurs plus ou moins indépendants les uns des autres, mais plutôt de quatre pôles référentiels qui définissent le champ global du système de valeur (Weltangshaung) des Motalaves d'aujourd'hui. La personnalité publique des leaders et leur autorité est fonction de leur habileté à manier alternativement ces quatre codes qui justifient de leur pouvoir, de leurs décisions, de leurs actions.

Le système de valeur des Motalaves dominé par une idéologie pragmatique de l'avantage immédiat - en termes matériels ou spirituels - justifie de sa rationalité par référence à ces quatre dimensions dans lesquelles le Motalave enferme la totalité des conduites et des justifications qui s'y réfèrent. Susceptibles de s'opposer ou de se rejoindre - notamment dans le discours des leaders - leur importance relative est variable en fonction des conjonctures. On distingue :

- 1° - une pôlarité religieuse
- 2° - une pôlarité économique
- 3° - une pôlarité moderniste
- 4° - une pôlarité coutumière.

2.2.1 - Le code de la morale religieuse

Aux îles Banks la christianisation s'est effectuée en profondeur. Le "cycle de la vie" individuelle et collective s'est remodelé en fonction du calendrier des fêtes religieuses anglicanes. L'ensemble des offices fournit tant au niveau villageois qu'au niveau de l'île, une référence temporelle à la vie quotidienne. Chacun des offices journaliers est l'occasion de réaffirmer et par là de renforcer l'existence sociale de la communauté et la solidarité qui l'exprime en tant que groupement. Les actions quotidiennes, individuelles ou collectives, s'y confrontent au code normatif des valeurs religieuses qui sont censées régir les comportements. Faits et gestes, attitudes et conduites, y sont rendus publics, approuvés ou critiqués selon qu'ils sont jugés profitables ou néfastes, qu'ils renforcent ou contredisent l'ordre social. Les devoirs et obligations au profit de la communauté y sont rappelés. Tous les faits marquants qui rythment la vie quotidienne sont portés à la connaissance des villageois, notamment en matière

de mariage, d'offices religieux, d'éducation et de scolarisation, de contribution aux travaux collectifs, de festivités. La vie religieuse est au centre de la vie de tous dont elle règle le rythme. Par voie de conséquence, l'autorité ecclésiastique et la morale qu'elle impulse, tendent à pénétrer tous les domaines de la vie sociale. Cet arrière plan religieux fournit une base favorable a priori, au discours des leaders qui y puisent arguments.

2.2.2. - La logique de la richesse

Etre riche, c'est d'abord et avant tout être "comme le blanc", c'est-à-dire avoir fait preuve d'une habileté et d'une justesse de vue dans la conduite de son existence et la maîtrise du monde naturel. C'est une voie incontestable pour acquérir renommée et prestige social. D'autant plus que nous sommes là en continuité avec la société traditionnelle. Dans les meeting nous avons souvent observé le jeu de cet argument économique. Particulièrement remarquables furent les conflits où s'opposèrent les leaders à propos de l'ouverture des coopératives et de la création du conseil local.

2.2.3. - La voie de l'apprentissage

L'affirmation d'une valeur intrinsèque de la "modernisation" est un thème fréquent dans la conduite et le discours des leaders. L'argument repose sur une attitude de soumission vis-à-vis de toutes les transformations qui viennent de l'extérieur, sous-tendus par l'idée que l'amélioration des conditions d'existence - le kir up - ne peut résulter que d'un apport extérieur, d'un don. Cette attitude quelque peu messianique induit fréquemment le mimétisme sur un plan symbolique du mode de vie européen (habillement, logement, manières) et la justification de pratiques - entre autre économique - parfaitement irrationnelles.

2.2.4.- La garantie coutumière

Si cette polarité est inverse de la précédente, elle n'est certainement pas pensée comme contradictoire. Cette référence à l'identité culturelle des Motavaves est pour les leaders la meilleure voie pour se désengager d'une action aux résultats incertains. Sous-tendus par une logique de la conciliation, elle offre une voie pour sortir des impasses en cas de conflit. La référence à la coutume permet par ailleurs à un leader reconnu de défendre son prestige ; elle lui offre

argument pour briser l'autorité naissante d'un leader concurrent.

On peut relativement à ces pôles référentiels situer la nature de l'autorité et du pouvoir en fonction du niveau où ils interviennent dans la formation sociale. Le tableau suivant en donne un résumé.

TABLEAU N° 9

Fondements et caractères des processus d'autorité dans quelques situations concrètes

<u>Situation de la vie sociale</u>	<u>Polarités dominantes de référence des leaders</u>	<u>Caractères des interventions</u>
1 - <u>Conduites répréhensibles</u>	1 - Religion 2 - Coutume 3 - Modernité	1 - Décision : autoritaire 2 - Exécution : répressive
2 - <u>Activité commerciale</u> (coopérative, compagny, entreprises)	1 - Modernité 2 - Economie	1 - Décisions : codifiées par référence à la juridiction européenne. 2 - Exécution : autoritaire rarement répressive.
3 - <u>Conflits fonciers</u>	1 - Coutume	1 - Décisions : conciliatrices. Sans jurisprudence par meeting. 2 - Exécution : par consensus ni autoritaire, ni répressive.
4 - <u>Décisions politiques</u>	1 - Coutume - modernité 2 - Economie - modernité	1 - Décision : compétitive 2 - Exécution : non exécutive
5 - <u>Application des décisions administratives</u>	1 - Modernité 2 - Coutume	1 - Décision : imposée 2 - Exécution : par consentement
6 - <u>Application des décisions religieuses</u>	1 - Religion 2 - Modernité 3 - Coutume	1 - Décisions : imposées. 2 - Exécution : libérale avec pression de l'opinion publique.
7 - <u>Obligation d'aide mutuelle</u>	1 - Coutume 2 - Religion	1 - Décision : imposée 2 - Exécution : par pression du système de valeur et de l'opinion publique. Non répressive.

L'examen de ce tableau appelle quelques remarques :

- 1° - Ces pôlarités sont pour parties internes à la société (coutume, économie), pour parties externe (modernité, religion).
- 2° - L'exercice du pouvoir est d'autant plus réel, et par là l'opposition entre leaders d'autant plus compétitive, que référence est faite aux polarités externes à la société et inversament.
- 3° - Les polarités en jeu dans la pratique des leaders peuvent se conjoindre ou s'opposer, selon une combinatoire propre à chaque situation, donnant à celle-ci un aspect plus ou moins conflictuel selon que de par sa nature propre, elle possède une propension à accroître ou non le leadership individuel des individus.
- 4° - Les polarités en jeu sont d'autant plus nombreuses que la situation de références concerne l'intégrité de la communauté et la permanence de son organisation sociale.

Si nous poursuivons notre analyse sur un plan plus général, nous notons que :

1° - Les séquences historiques de l'évolution de la société Motalave privilégient certaines conjonctions par rapport à d'autres, étroitement liées avec les formes de la domination coloniale (religieuse, économique-politique, marchande ...) Cf. 8, II.

2° - Les polarités qui sous-tendent l'expression du leadership ne sont pas de même nature et ne se situent pas au même niveau de la formation sociale :

a) - La religion est une structure idéologique à fonction intégrative ; la paysannerie Motalave se pense comme une communauté religieuse (Cf. VIENNE, 1969). Jusqu'à une période très récente, cette instance était dominante dans la formation sociale Motalave. Elle est régie par un code de valeur et une organisation institutionnelle.

b) - L'économie est une infrastructure qui tend à induire une stratification et une compétition ; dans son champ la paysannerie se pense sous la forme de petites unités antagonistes. Elle est régie par la réussite que manifeste l'acquisition et la démonstration de la richesse. Elle s'organise en fonction des relations d'héritage et de coopération, du système de crédit/dettes.

c) - Les polarités tradition/modernité marquent la place de l'instance politique. Leur autonomie, tenant au fait qu'elle ne se constitue pas en opposition complémentaire, c'est-à-dire en structure, dénote l'éclatement de l'organisation politique proprement dite sous l'impact de la situation coloniale que nous avons noté comme une modalité caractéristique de l'adaptation de cette paysannerie aux conditions de son développement historique (Cf. VIENNE, à paraître).

3° - L'opposition entre les polarités est également constitutive du leadership et détermine pour une part les stratégies en matière de pouvoir et d'autorité. La relation entre l'opposition et la conjonction des polarités, structure les conflits entre leaders.

4° - Ces quatre codes renvoient en fait à trois instances de la formation sociale Motalave : l'idéologie, la religion, l'économie où s'acquière l'autorité et par référence auxquelles s'exerce le pouvoir. Leurs logiques s'interpénètrent dans les situations politiques concrètes du fait des conjonctures événementielles et de la stratégie des individus et des groupes. Les interactions qui en résultent se manifestent empiriquement par des factionalismes - opposition dans les projets - et des conflits de leadership - opposition dans les conduites.

5° - La conjonction ou l'opposition des thèmes délimités par ces codes référentiels, définissent des archétypes logiques qui prédéterminent la propension individuelle à la réalisation d'un leadership effectif. Confrontés aux conjonctures politiques locales, ils rendent instable et variable le statut relatif des leaders. Il en est de même quant à la continuité de leur discours et de leurs actions soumis à l'impératif stratégique de la conservation du pouvoir acquis.

Il en résulte une très grande instabilité dans la répartition des rôles d'autorité, et une faiblesse du pouvoir, qui sont compensés par un recours systématique, aux autorités extérieures, religieuses ou administratives qui sont alors ressenties comme indispensables à la pérennité de l'ordre social.

2.3 - La résolution des conflits

L'examen du règlement des conflits en fonction du niveau sociologique où ils opèrent et des processus d'autorité qu'ils mettent en jeu apporte une

illustration du fonctionnement des mécanismes d'autorité et de pouvoir au sein des communautés villageoises. Ainsi apparaissent nettement l'importance du leadership et la faiblesse du pouvoir institutionnalisé dans les structures d'autorité. Les assises du pouvoir relèvent plus de la compétition entre individus que de la légitimation d'un statut ou d'une fonction.

Empiriquement nous avons distingué, à partir de nombreux cas observés, cinq niveaux de repérage, à savoir :

- les conflits intra-familiaux
- les conflits inter-familiaux
- les conflits intra-villageois
- les conflits inter-villageois
- les conflits entre la communauté et l'extérieur.

2.3.1 - Les conflits intra-familiaux

Bien que la famille qui forme le groupement de base de la société Motalave soit assez fortement intégrée, l'autonomie individuelle y apparaît assez importante. Dépendant du code des obligations mutuelles, l'autorité y est peu formalisée.

C'est le chef de famille ou plus exactement le leader reconnu du groupe familial (souvent mais pas nécessairement l'homme le plus âgé et le plus expérimenté), qui intervient en dernière instance pour régler les conflits qui peuvent opposer les membres d'une veve.

Les raisons qui président le plus fréquemment aux antagonismes qui naissent au sein du groupement familial relèvent :

- des conflits fonciers (partage et utilisation des terres)
- du règlement des dettes
- du manquement aux obligations (matérielles, rituelles, morales)
- de la stratégie matrimoniale.

L'autorité du leader dépend de l'assentiment du groupement familial qui représente sa force de pression. Il arrive assez fréquemment qu'interviennent pour l'occasion la parenté éloignée.

Le groupe familial peut se segmenter ou exclure l'un de ses membres qui est alors plus ou moins contraint de s'adjoindre à un groupement parent ou de s'expatrier. La forte solidarité parentale donne au processus un caractère relativement autoritaire.

Dans la mesure où les conflits ne trouvent pas leur résolution au niveau familial, ils peuvent être renvoyés à un niveau supérieur :

- communauté villageoise par exemple en cas de conflits fonciers
- administration condominiale par exemple en cas de coup et blessure, inceste ...

2.3.2. - Les conflits inter-familiaux

Les conflits entre groupements familiaux au sein de la communauté villageoise naissent de désaccord portant sur :

- l'héritage
- l'adultère
- le vol et les injures
- le règlement des compensations matrimoniales
- les entreprises en coopération (compagny)
- la réciprocité des échanges.

Ce sont souvent à l'origine des conflits entre individus. Un accord est d'abord recherché au niveau inter-individuel. Les leaders des groupes familiaux n'interviennent alors qu'au titre de conseiller évaluant l'intérêt réciproque des partis en présence. La tendance est de minimiser l'importance sociale des conflits pour éviter l'engagement de groupes plus larges (parents, villages ...) même au prix d'un accord provisoire.

Si une entente est possible, les décisions qu'elle entraîne sont garanties par le caractère public qui leur est alors donné. Tout se passe dorénavant comme si le conflit - qui n'est dès lors plus évoqué - n'avait jamais eu lieu. Réouvrir une querelle est toujours sentie comme injurieux par l'idéologie Motalave.

Quand les familles appartiennent au même village, les conflits sont volontiers portés devant l'assemblée des hommes (meeting), où ils se règlent en

fonction du consensus de la communauté qui préserve, par cette procédure, son intégration et ses intérêts.

Quand les conflits interviennent entre familles appartenant à des communautés villageoises différentes, la ligne de conduite générale est la non intervention des groupes extérieurs au conflit. Il arrive cependant - notamment quand le statut social de la famille est élevé - que les communautés villageoises s'engagent dans le conflit.

2.3.3. - Les conflits intra-villageois

Ils recoupent parfois les conflits inter-familiaux que nous avons présenté précédemment.

Ils portent généralement sur les divergences qui naissent dans l'administration villageoise (investissements communautaires, entretien et usage des biens communautaires, tels embarcations, véhicules, bâtiments, église ... travaux, taxes, corvée ...). Ils découlent de situations telles que :

- conflits de leadership
- factionalisme
- manquement aux responsabilités prises vis-à-vis de la communauté
- détournements à des fins individuels
- conflits entre générations
- conflits entre générations
- conflits entre associations (compagny, associations religieuses, associations sportives ...).

Dans leur résolution c'est essentiellement l'assemblée des hommes du village qui intervient dans une procédure de meeting où joue la dialectique verbale des leaders. Délégation de pouvoir est ensuite faite à l'un ou plusieurs d'entre eux, à l'autorité reconnue, pour contrôler la bonne exécution des décisions prises par consensus au cours du meeting. Ces décisions ne sont pas sans appel car il est toujours possible d'annuler les conséquences d'un meeting en reconduisant la procédure.

Les conflits qui se situent dans l'orbite villageoise sont toujours considérés comme des affaires internes à la communauté. Ils ne sont pratiquement jamais débattus à un niveau plus large. Il arrive pourtant que soit fait appel

à l'arbitrage de leaders extérieurs au village du fait de leur autorité, de leur renommée, de leur compétence. Parfois aussi l'on demande l'intervention d'une autorité étrangère (représentants de l'administration ou de l'église, planteurs..).

2.3.4. - Les conflits inter-villageois

Ils recourent pour une part les conflits inter-familiaux (Cf. 2.3.2) mais naissent surtout de l'obligation qui est faite aux communautés villageoises de prendre dans certaines conjonctures une option commune. On peut citer à titre d'exemple :

- Projets administratifs en matière d'aménagement du territoire (écoles, routes, pistes d'aviation, mouillage ...).
- Réformes politico-administratives comme la création des conseils locaux par exemple ou la désignation de délégués.
- Transformations économiques telles la création de coopératives de consommation, la modernisation de l'économie rurale, l'introduction de technique de production nouvelles (élevage).

Débatte d'abord séparément au sein de chaque assemblée villageoise, les points de vue sont confrontés dans un meeting général plus ou moins public. Les leaders reçoivent implicitement une délégation de l'assemblée des hommes pour défendre le point de vue de chaque communauté, bien que tout individu en désaccord avec les options de son village est libre de venir exposer et défendre son opinion. Si une décision est prise elle l'est par consensus. Une décision quelconque, même prise à la majorité, ne saurait engager définitivement les partenaires en désaccord. Le problème ici est de convaincre.

Du fait de cette procédure, les conflits se trouvent rarement résolus, du moins dans un premier temps. Ils restent souvent latents mais la procédure a cependant le mérite de "désamorcer" les antagonismes du fait de la reconnaissance conjointe d'une divergence de point de vue.

2.3.5. - Les conflits avec le monde extérieur

Ils tiennent à l'appréciation de la nature des relations qui s'établissent entre les Motalaves et le monde extérieur. C'est le seul niveau où l'organisation socio-politique tend à intégrer en un ensemble ethnique la

totalité des communautés villageoises. Relèvent de cette catégorie, les conflits qui apparaissent entre les Matolaves et :

- l'Eglise Anglicane
- l'Administration Condominiale
- les maisons de commerce
- les planteurs
- les autres ethnies ...

Le processus est similaire à celui décrit dans le paragraphe précédent. La ligne de conduite politique est alors présentée par un groupe constitué de leaders villageois dont l'autorité s'est cristallisée dans cette conjoncture et qui sont reconnus dans leur rôle provisoire de porte parole par tous les villages.

A ce niveau, le pouvoir des leaders est très contrôlé et leur marge de manoeuvre faible : les hommes de Motlav ne se sentent nullement engagés par la parole de leurs représentants au cas où ceux-ci s'écarteraient par trop de l'optique générale et des décisions prises dans les meetings préalables.

* *
*
*
*

Cet exemple que nous venons de développer un peu longuement nous permet de faire apparaître de façon plus concrète la logique de l'organisation politique Motalave et le jeu du "leadership compétitif", dans les situations qui mettent en jeu l'autorité et le pouvoir. Complétons cette description par quelques commentaires :

1 - L'exercice du pouvoir s'appuie toujours sur la légitimité qu'engendre le consensus entre leaders et dépendants. Avant d'intervenir, le leader s'assure toujours de la cohésion de son soutien.

2 - Les processus d'autorité ont une forme démocratique, ce qu'il illustre la pratique des Meetings, leur ambiance (aucune préséance par exemple) et le caractère public (bien qu'exclusivement masculin) des confrontations.

.../...

3 - Les processus d'autorité tendent, par une évaluation du pouvoir relatif des parties, à réduire par la conciliation des points de vue, les conflits de leadership. Cette attitude caractéristique provient de ce que traditionnellement la puissance d'un leader et son pouvoir de contrainte reposait en partie sur son aptitude guerrière. Aujourd'hui où le leader ne dispose plus de la force légitime, les décisions sont souvent inapplicables, fréquemment remises en question, du fait du peu de permanence de l'autorité réelle reconnue aux leaders.

4 - La dialectique des Meetings est marquée par une tendance nette à chercher une conciliation, même sur un plan strictement formel, pour éviter dans les décisions le recours à la contrainte et à la coercition ce qui se traduirait en fin de compte par une perte de leadership, du fait de la faiblesse du pouvoir exécutif et de la nécessité de recourir à une autorité extérieure à la communauté (délégué de circonscription, tribunal, mission ...).

5 - A tous les niveaux on tend implicitement à minimiser les conflits, à éviter leur extension à des niveaux sociologiques supérieurs. Il arrive fréquemment que la famille ou la communauté villageoise préfère se désolidariser de l'un de ses membres plutôt que de perturber l'harmonie de ses rapports sociaux.

6 - C'est simplement dans les conflits entre Motlav et l'extérieur que tend à s'institutionnaliser le pouvoir. C'est le seul niveau où la reconnaissance de l'autorité des porte-parole de la communauté présente une certaine permanence. On peut suggérer que entre la nature de l'autorité et la permanence des statuts, il apparaît une relation inverse. D'autant le niveau du conflit est large, d'autant la permanence du leadership reconnu est grande, d'autant l'attitude des leaders est faiblement autoritaire.

2.4 - Les relations politiques entre les communautés villageoises

L'analyse que nous avons tentée a été menée du point de vue des variables individuelles, nous voudrions la compléter en esquissant une description de la conjoncture politique contemporaine - année de référence "1970" - du point de vue des variables collectives. Partant d'une caractérisation du climat politique des différents villages de Motlav, nous montrerons comment la forme de la relation intervillageoise prédétermine dans une certaine mesure la propension à l'acquisition du leadership et privilégie certaines voies stratagiques.

Traditionnellement les rapports entre villages se définissaient dans le contexte d'un conflit toujours possible.

Aujourd'hui où la loi coloniale a imposé la paix et interdit tout recours au conflit armé, les relations intervillageoises se sont départies du climat de méfiance dans lequel elles se déroulaient traditionnellement. Malgré tout l'observateur d'aujourd'hui est frappé par le particularisme villageois et le souci qu'a chaque communauté de maintenir son intégrité sociale. Ainsi, si les leaders d'aujourd'hui n'ont plus à garantir la sécurité, encore doivent-ils veiller aux intérêts du village et au maintien de son intégrité et de son autonomie.

* *

*

Si le modèle que nous avons présenté, qui ordonne les relations politiques vu sous l'angle théorique nous est apparu généralisé, vu sous l'angle empirique il manifeste une variance fonctionnelle, exprimée au niveau de la politique villageoise. La pratique politique s'infléchit et se différencie en fonction de la nature des relations entre les villages et les données consécutives concrètes propres à chacun d'eux. Nous pouvons caractériser de ce point de vue, le "climat" et l'expression politique des différentes communautés et illustrer cette variation

TABLEAU N° 12

Caractéristiques politiques des villages de Motlav

Villages	Caractéristiques
NERENIGMEN	1 - Village leader 2 - Promoteur dans le champ de la modernité (première coopérative, dispensaire ...) (plus haut % de maisons en dur) 3 - Coopérative d'obédience française 4 - Ecole publique française 5 - Lutte pour que les administrations réalisent dans l'île des aménagements à infrastructure (routes, terrain d'aviation) 6 - En développement démographique

../...

Villages	Caractéristiques
NERENIGMEN	<ul style="list-style-type: none"> 7 - Résidence des leaders les plus importants (y compris assesseur et District Priest) 8 - Fort consensus interne 9 - Politique tenant à intégrer toute l'île dans une communauté homogène 10 - Dans son orbite : RA
TOTOTLAG	<ul style="list-style-type: none"> 1 - Village leader 2 - Faiblement promoteur - Traditionaliste 3 - Coopérative d'obédience anglaise 4 - Fort soutien à la mission 5 - Ecole confessionnelle anglicane opposition à l'implantation de l'école laïque 6 - En développement démographique 7 - Fort consensus interne 8 - Politique accès sur l'autonomie villageoise 9 - Dans son orbite : Var
RA	<ul style="list-style-type: none"> 1 - Village dépendant dans l'orbite de Nerenigmen 2 - Soutien l'implantation de l'école laïque française et participe aux travaux 3 - Coopérative d'obédience anglaise mais relations commerciales fréquentes avec la coopérative française de Nerenigmen 4 - Factionalisme interne important 5 - Démographie stable
VAR	<ul style="list-style-type: none"> 1 - Village dépendant dans l'orbite de Tototlag 2 - Compagny mais désire créer une coopérative 3 - Réticent à l'implantation de l'école laïque missionnaire 4 - Factionalisme important 5 - En développement démographique
QEREMAGDE	<ul style="list-style-type: none"> 1 - Village autonome en relation avec Nerenigmen et Tototlag 2 - Compagny 3 - Stabilité des rôles politiques et consensus interne 4 - Démographie en régression
VALUWA	<ul style="list-style-type: none"> 1 - Village autonome émanant de Nerenigmen 2 - Faiblement peuplé 3 - Inexistant sur le plan politique

Référée au champ du politique, la relation : village leader/village dépendant est pertinente puisqu'elle éclaire la variabilité du "climat" politique des communautés villageoises. Derrière les fluctuations empiriques de l'organisation politique se profile un modèle simple d'interprétation. Les communautés villageoises sont entre elles dans des rapports homologues à ceux qui lient les leaders au sein de ces communautés. La réalisation de compétition - sur le plan politique - et celle de dépendance qui en est le corollaire, reproduisent au delà des transformations institutionnelles la structure qui, anciennement, ordonnait les communications entre groupes locaux voisins.

La prise en considération de cette dynamique des relations intervillageoises nous restitue la plasticité quant aux résultats de la pratique politique d'un système fondé sur le leadership compétitif des individus.

TABLEAU N° 13

Expression politique de la relation entre villages leaders et villages dépendants

Type de village	Attitudes politiques	Opinions politiques	Action politique	Expression politique	Participation politique	Factionalisme	Méconnaissance de l'autorité
Villages leaders		Consensus	Tendance	L'idéologie	Intérêt	Organisé au-	A dominante compéti-
- Nerenigmen	1-Catégori-	d'opinion	à la réa-	domine le		tour d'un	
- Tototlag	ques		lisation	pragmatisme		leader -	
	2-Promotri-					Faible et	
	ces					conjoncturel	
Villages dépen-							
dants		Pluralisme	Tendance à	Le pragma-	Désintérêt	- Inorganisé	A dominante de légi-
- Var	1-Nuancées	des opinions	à l'idéa-	tisme domi-	seuf au niveau	- Latent et	timité statutaire
- Ra	2- Gestion-		lisation	ne l'idéo-	des leaders	permanent	- Privilégie le main-
	naires			logie			tien de l'ordre social
Villages autono-							
mes							
- Neremagde	4-Nuancées	Consensus	Tendance	Pragmatisme	Désintérêt	- Inorganisé	Sans dominante
- Valuwa	2-Conserva-	d'opinion	au nihilis-	et idéolo-		- Faible et	- Privilégie la gestion
	trices		me	gie s'équi-		conjoncturel	de l'état de chose
				librent			

NOTE : Dans tous les cas, le maintien à un rôle politique est instable dans les villages leaders, comme dans les villages dépendants.

En étudiant les rapports intervillageois, nous avons pu constater que :

- 1 - Le leadership effectif dépasse rarement les limites de la communauté villageoise.
- 2 - Les relations entre villages tendent à reproduire la forme des relations entre leaders.
- 3 - L'opposition politique intervillageoise est d'autant plus marquée que les villages ont une position dominante.
- 4 - Le factionalisme au sein de la communauté villageoise est d'autant plus diversifié et affirmé que le village se situe dans l'orbite d'un village leader.
- 5 - L'antagonisme politique entre villages leaders est médiatisé par les interrelations entre villages dépendants.
- 6 - Le réseau intervillageois des relations matrimoniales et parentales d'une part, l'intégration des villages en une communauté religieuse d'autre part, interfèrent avec les relations politiques et tendent à affaiblir les antagonismes conflictuels.
- 7 - Les positions relatives des villages (dominé, dominant, en compétition), dépendent de la dynamique interne des communautés et sont de ce fait variables.

* * *

*

Il ressort de notre présentation que les disparités empiriquement constatées peuvent s'interpréter - dans le contexte actuel de l'île - selon le modèle simple d'une opposition entre deux groupes de villages, liés par une relation de dépendance :

Nerenigmen _____ Ra / Tototlag _____ Var

Si dans cette relation la position des villages tient à la différence constatée quant à leur dynamique sociale et démographique, la divergence dans l'expression politique tient à l'opposition elle-même. Dans une conjoncture nouvelle, la création des coopératives par exemple, la tension intervillageoise se manifeste par le ralliement à des options antagonistes. Dans le cas évoqué : promotion des coopératives d'une part, refus catégorique de l'autre.

../...

L'évolution de la conjoncture a vite montré l'intérêt évident de l'organisation coopérative. Pour le groupe Tototlag - Var, le problème a été de créer des coopératives mais sans que cela se traduise par une perte de statut politique d'où le refus d'une coopérative unitaire pour toute l'île (solution économiquement plus rationnelle et perçue comme telle), et ouverture d'une coopérative d'obédience administrative opposée, c'est-à-dire dépendant du service des coopératives de la Résidence Britannique.

Dans la pratique politique, chaque groupe accentue l'importance relative des instances que nous avons caractérisées comme lieu où se constitue le pouvoir et où s'acquière l'autorité, selon une forme qui leur est propre.

TABLEAU N° 14

L'opposition Nereniqmen/Tototlag exprimée en fonction des options prises dans le champ de la politique locale en 1969

<u>Nereniqmen-Ra</u>	<u>Tototlag-Var</u>
1 - Modernité	1 - Tradition
2 - Ouverture aux changements	2 - Résistance aux changements
3 - Soutien de l'école laïque	3 - Soutien à l'école confessionnelle
4 - Tend à contester la politique économique de la mission	4 - Assistance économique à la politique de la mission.
5 - Soutien la création du Local Council	5 - Opposition à la création du Local Council
6 - Optique intégrationniste	6 - Optique particulariste, autonomisme des communautés villageoises
7 - Soutien à l'action administrative	7 - Soutien l'action religieuse
8 - Dynamisme économique	8 - Dynamisme économique
9 - Faible institutionalisation de l'autorité	9 - Forte institutionalisation de l'autorité
10 - Optique condominiale en termes d'avantages matériels locaux	10 - Optique anglaise en termes politiques
11 - Attitudes libérales des leaders	11 - Attitudes autoritaires des leaders

Notre présentation est évidemment plus tranchée que n'est la réalité puisque chaque trait représente plus l'accentuation d'une tendance moyenne que l'expression monolithique d'une opinion homogène.

En réalité l'antagonisme Nerenigmen/Tototlag est faiblement conflictuel du fait :

- 1 - de l'autonomisme neutre de Qeremagde
- 2 - de l'existence d'un important factionalisme dans les villages dépendants de Var et de Ra.
- 3 - des effets de la relation de dépendance elle-même qui affaiblit les termes de l'opposition et, tendant à la neutraliser, empêche qu'elle se cristallise.
- 4 - du lien intervillageois - déjà noté - créé par la structure des relations d'alliance et de parenté et les obligations qu'elles engendrent.
- 5 - de l'idéologie communautaire (Cf. VIENNE, 1969).
- 6 - de la forme même des relations d'autorité et de pouvoir, expression de l'intégration religieuse du peu d'effectivité et de la faiblesse générale du leadership qui en émane.

2.5 - Le processus historique et la dynamique du système politique

L'évolution du système politique des Motalaves et sa dynamique ont été en grande partie induits par le processus historique de colonisation. Nous avons précédemment caractérisé les transformations institutionnelles et rendu compte de la mutation de l'organisation politique des Motalaves. Nous voudrions ici en interrogeant le processus historique en fonction de l'analyse que nous avons avancée quant à la structure du leadership, montrer qu'à la discontinuité institutionnelle il est possible d'opposer une continuité de la pratique politique. La réaction au processus de colonisation sur le plan de la structure politique se traduit par une compétition permanente entre leaders, compétition pour le prestige et le pouvoir qui s'accomode de toutes les transformations imposées de l'extérieur.

Nous ne saurions ici exposer le déroulement du processus historique tel qu'il apparaît au travers de la tradition orale et des documents d'archives. L'analyse des documents en notre possession nous permet cependant de distinguer cinq périodes en fonction de la nature de la situation coloniale (ce découpage sera justifié dans VIENNE op. cité, à paraître).

A partir du tableau qui résume le processus historique, nous pouvons suivre l'attitude des leaders face aux conflits qui ont pris naissance au sein de la société Motalave.

TABLEAU N° 15

Les fondements de l'autorité et les séquences du développement historique

<u>Séquences historiques</u> <u>et formes de la domi-</u> <u>nation coloniale</u>	<u>Conjonction dominante</u>	<u>Opposition dominante</u>	<u>Type de for-</u> <u>mation socia-</u> <u>le</u>
1ère période : 1870-1900 religieuse	Tradition-Religion	Economie/Religion	Primitive
2ème période : 1900-1920 religieuse	Religion-Modernité	Tradition/Religion	Primitive
3ème période : 1920-1930 marchande	Tradition-Economie	Economie/Religion	Primitive
4ème période : 1930-1940 marchande	Tradition-Modernité Modernité-Religion	Néant	Transitoire Primitive/ Paysanne
5ème période : 1940-1970	Economie-Modernité	Economie/Religion	Paysanne com- munautaire

Remarques

a) Les dates portées par le tableau sont évidemment approximatives. Elles repèrent la périodisation historique, le changement ne se marquant pas nécessairement dans la séquence des évènements par un fait dominant et notoire. Le passage d'une période à l'autre pouvant être aussi bien le produit d'une évolution continue (période 1 à période 2 par exemple).

b) L'examen minutieux des conjonctures - dans la mesure où il est matériellement possible - montre que, vues sous l'angle des structures politiques, toutes les conjonctions/oppositions, théoriquement possibles d'après notre tableau, sont simultanément présentes dans chaque séquence historique, affichant quant à leurs effets sur le leadership et l'exercice du pouvoir, plus ou moins de dominance relative. Ce fait tient à ce que ces polarités du système de valeur sont en fait déterminées quant à leurs termes, par la nature même du rapport global de domination coloniale. Cette perspective évoquée à titre de remarque, sera développée

.../...

et fondée dans notre travail (Cf. VIENNE op. cité, à paraître).

Traduit sur le plan événementiel, on peut caractériser chaque période historique de la façon suivante :

2.5.1 - Première période : L'adoption par les Motalaves d'une nouvelle religion - le christianisme apporté par la Melanesian Mission - a été rapide et "enthousiaste" (Cf. FOX).

Les hommes de pouvoir ont été les soutiens de l'action missionnaire. C'est parmi leurs descendants directs que la Melanesian Mission a recruté ses premiers catéchistes et formé ses premiers pasteurs. La religion nouvelle est alors pensée comme renforçant la cohérence fonctionnelle de l'organisation sociale. On remarque alors une recherche permanente pour rendre adéquats les valeurs de la religion et les concepts qui sous-tendent la société et la culture Motalaves.

La pénétration religieuse et l'adhésion à son "nouvel esprit" trouve sa limite dans le souci de maintenir inchangés les rapports sociaux réels et l'économie politique qui les ordonne et les justifie. Les conflits de leadership laissent apparaître une interrogation sur le sens objectif des institutions qui trouve son pendant dans la pensée des missionnaires de la Melanesian Mission.

Cette période est marquée par une attitude missionnaire, voire prosélyte, en matière religieuse : les Motalaves exportent des pasteurs et des teachers non seulement aux Hébrides mais jusqu'aux Salomons et Tikopia.

2.5.2 - Deuxième période : Elle est centrée sur un conflit qui oppose les jeunes leaders formés par la Mission et ceux qui ont émergés dans le cadre coutumier. Les institutions sont directement mises en cause et notamment le Suqe du fait que les jeunes hommes, qui se sont volontiers expatriés, forts de la nouveauté de leur expérience et de l'autorité qui en résulte, dénie que la reconnaissance sociale du pouvoir doive nécessairement passer par la contrainte de l'ordre de la hiérarchie des grades. Se fondant sur une argumentation religieuse, ils contestent l'ordre social et institutionnel traditionnel. Leur adhésion à l'économie de traite, la naissance des premières plantations commerciales de cocotier qu'ils impulsent et les avantages économiques et sociaux qu'ils en retirent, associent de fait leur autorité, mais selon une logique, à l'origine mal perçue par les leaders traditionnels qui s'opposent à eux en défendant la rigueur et la pureté de la tradition, s'affirmant contre l'ingérence de la religion en ce domaine.

Cette période voit tour à tour l'interdiction religieuse du Suqe et sa remise à l'honneur selon les fluctuations du rapport de forces que traduisent les flottements de "l'opinion publique". L'enthousiasme religieux disparaît (Cf. FOX).

C'est aussi une période où la tension est extériorisée dans la recherche d'une conciliation d'ordre messianique (surtout à Gaua, Mota Maewo).

2.5.3 - Troisième période : C'est presque terme à terme le renversement de la précédente. La lutte entre deux types de leaders et deux conceptions de la légitimité et du pouvoir s'est déplacée du plan religieux au plan économique. L'avantage initial que fournissait sur le plan économique l'idéologie "moderniste" et "progressiste" des leaders religieux, s'est estompé par la logique des rapports sociaux de production. La richesse passe nécessairement par la tradition. Ainsi les hauts Suqe non seulement accentuent leur pression économique sur leurs dépendants et par là leur pouvoir, mais tendent à concentrer à leur profit les biens introduits (argent, outils, etc...). Il y a une inflation du volume des échanges et du montant des transactions (dot par exemple) et une prolifération des institutions sociales impliquant des prestations (Kole Kole, tamate, salogoro ...).

Dans cette période "l'idéal" religieux s'oppose au "pragmatisme" de l'économie politique.

2.5.4 - Quatrième période : C'est la période de recherche d'un équilibre d'autant que la démographie a été sérieusement perturbée (Cf. VIENNE, 1969). Les leaders jouent sur toutes les conjonctions possibles pour éviter l'atomisme social et réduire l'anomie culturelle. Si l'on nous passe cette expression triviale, c'est le "baroud d'honneur" du Suqe et des "fastes" de la vieille société.

2.5.5 - Cinquième période : Des cendres de la "société primitive" est née une "paysannerie communautaire" Cf. VIENNE, 1969). Le Suqe et l'organisation dualiste ont été rejetés à l'époque, maintenant lointaine, du "Time blong darkness". On peut en situer l'émergence au moment du stationnement des troupes américaines à Santo et du fort mouvement d'émigration qui en a résulté, bien que les causes de cette véritable mutation soient bien antérieures.

A cette époque les leaders ont conjoint économie et modernité, reprenant à leur compte le modèle que leur fournissait non plus tant les missionnaires mais la société et la culture européenne elle-même.

La participation religieuse s'est sécularisée, routinisée, marquée par une lente décroissance. L'adhésion au culte anglican est devenu un peu un fait de tradition ; ce choix étant par contre volontiers justifié en termes des avantages sociaux, politiques économiques qu'il permet.

Cette rapide interrogation de l'histoire Motalave nous apporte une confirmation supplémentaire sur les aspects essentiels que nous avons, dans ce travail, tenté de dégager.

- 1° - Même si l'on prend en considération l'existence d'institution et de normes - suqe, église anglicane - qui établissent une communication plus ou moins permanente entre les communautés villageoises, ces groupements n'ont jamais été intégrés dans une organisation politique qui les dépasse.
- 2° - Autorité et pouvoir sont le produit d'une compétition entre individus.
- 3° - L'aspect formellement "démocratique" des processus de décision et la forme compétitive du leadership justifient de la faible différenciation des rôles politiques.
- 4° - La pratique politique tend à s'écarter de la pratique sociale et à s'exprimer comme discours idéologique, comme tentative de concilier les oppositions et les contradictions que les conjonctures historiques concrètes imposent à la pensée Motalave et à son système de valeur.
- 5° - La pratique politique ne se constitue pas en instance autonome régie par la logique du pouvoir, puisqu'il n'y a pas d'effet de domination d'un groupe sur l'autre en vue de "réaliser des intérêts objectifs spécifique". La forme politique du pouvoir est niée au profit de son expression idéologique.

CONCLUSION

=====

Nous concluons cette présentation des faits politiques Motalaves en esquissant un parallèle entre les structures politiques dans la formation sociale primitive et celles qui régissent les rapports d'autorité et de pouvoir dans la formation sociale paysanne contemporaine qui est le produit de cent années de domination coloniale et de contact culturel.

Bien sûr pour restituer totalement le sens de cette évolution historique, il faudrait une démarche qui situerait l'analyse conjointement sur le plan des structures et sur celui du processus historique. Dans le cas particulier que nous avons ici développé, il est bien difficile de prendre totalement en compte cette dialectique. De ce fait serait-il illusoire de chercher à donner une portée théorique générale aux quelques brèves remarques qui conclueront ce travail même si une telle option est présente dans certains de nos développements. Peut-être une optique comparative permettrait-elle de séparer ce qui a trait au cas d'espèce, de ce qui relève de la logique de l'évolution et de la génèse des structures de ce qui est propre à la contingence du processus historique lui-même.

Nous noterons en premier lieu que si le principe qui organise la constitution des groupements résidentiels - parental dans la société ancienne, résidentiel dans la société d'aujourd'hui - a changé, ils ont maintenu une continuité quant à leur définition de communauté politique dont le territoire n'a d'autres limites que celles que lui donnent la somme des appropriations foncières individuelles et dont le rapport à l'écologie environnante résulte d'une partition de l'espace selon un modèle immu . Il est notable cependant que la généralisation du modèle d'organisation villageoise pourrait engendrer sur le plan sociologique, l'émergence de structures d'intégration des communautés actuelles dans des ensembles plus larges ( les, régions, etc...) définis sur le plan politique. Les observations que nous avons pu faire dans des zones où l'habitat est fortement concentré - Motalav y compris - le laisse pressentir.

Permanence et continuité aussi sur le plan de "l'éthique" qui règle les rapports inter-individuels et inter-groupes quant à la compétition sociale. L'autorité et l'exercice du pouvoir restent contraints par un code, par le respect de droits et d'obligations réciproques que l'on ne saurait transgresser sous peine

.. / ...

de perdre la qualité de membre de la communauté, par un système de valeurs etc., que garantit la nécessité d'une reconnaissance publique préalable du leadership. De ce point de vue la pratique politique maintient son caractère de compétition ordonnée, formellement démocratique, puisqu'il est tenu compte aussi bien de "la parole du vainqueur" que de celle du "vaincu".

Pour les Motalaves, l'équilibre social et l'ordre qui en découle, sont pensés comme le produit de la codification, que réalise la culture, du principe compétitif, produit des oppositions inhérentes à l'ordre de la nature d'où résulte la compétition entre les individus et les groupes. Consciemment établie par le Suqe sur le plan traditionnel, cette véritable domestication dépend aujourd'hui d'un équilibre délicat réalisé entre les diverses finalités qui opposent dans l'action les individus et les groupes. Se référant aux polarités que nous avons discutées précédemment, elles sont déterminées par la structure des instances constitutives de la formation sociale paysanne elle-même et par la nature du lien de dépendance qui l'englobe dans une formation sociale plus large.

La fragilité de cet équilibre, toujours plus ou moins problématique et remis en question, se traduit, au niveau des comportements, par une certaine angoisse manifestée devant toute forme de changement, devant les responsabilités politiques et les prises de décisions, qui se masque sous les dehors d'un désintérêt pour le jeu politique. Révélatrices en sont les attitudes libérales, conciliatrices et intégrationnistes développées par les leaders d'aujourd'hui - souvent peu conformes d'ailleurs à leurs pensées profondes - dans une culture où traditionnellement les manifestations du leadership étaient plus autoritaires et son usage plus coercitif. Cette inversion sur le plan des attitudes on peut d'ailleurs la prolonger sur le plan des manifestations symboliques du statut. Soigneusement marquée dans la société ancienne - titres, marques, peintures corporelles, décorations florales ... - la différence statutaire dans la vie quotidienne est niée dans l'idéologie de la société contemporaine où "un chef" est absolument indifférenciable d'un "homme du commun" si ce n'est pas l'autorité qui émane de sa personne. Volontiers guerriers, hommes de prestige, cherchant toutes les occasions de manifester publiquement leur mana, leur générosité, leur richesse, les "big men" de jadis se sont transformés en hommes effacés mais doués d'une grande clairvoyance et d'une grande habileté dans les affaires publiques. Cherchant toujours à connaître le dessous des choses, ils mènent une politique d'équi-

libre subtile entre toutes les factions. Se gardant soigneusement des antagonismes tranchés, ils sont méfiants devant la nouveauté et l'expérience inconnue. Privés de la possibilité de faire la guerre et du droit d'user de la contrainte, les hommes du "Pouvoir" sont devenus des hommes du "savoir".

Cette opposition, quant aux hommes, se retrouve au niveau des structures comme le résume schématiquement le tableau suivant :

TABLEAU N° 16

Comparaison des structures politiques

	<u>Formation sociale primitive</u>	<u>Formation sociale paysanne</u>
: Autorité	: Compétitive par référence à la position du leader dans le groupe	: Compétitive mais équilibrée: par référence à l'adéquation à la conjoncture
: Nature du pouvoir	: Spécifié	: Dilué
: Organisation politique	: Structuré	: Non structuré
: Attitudes politiques des leaders	: Novatrices dans le cadre d'un traditionalisme rigide	: Conservatrices dans le cadre d'une adhésion au modernisme
: Statut des leaders	: Marqué socialement	: Non marqué
: Rationalité politique	: Interne au groupe	: Externe au groupe
: Dominante des valeurs de références	: Politiques	: Morale

La comparaison au niveau des termes laisse cependant apparaître assez nettement que nous ne sommes pas en présence d'une structure d'opposition tel que un modèle serait l'inverse de l'autre. En fait il existe une évidente filiation et le contraste qui ressort de notre présentation, loin de nier cette parenté culturelle, restitue en fait la forme politique du processus historique de colonisation : la mise sous tutelle des leaders.

Nouméa, Janvier 1972

B I B L I O G R A P H I E

- ALLEN M. - 1969 - Report on Aoba. Multigraphié PORT-VILA.
- ALLEN M. - 1968 - "Kinship terminology and marriage in Vanua Lava and East Aoba"
pp 315-323
- BONNEMAISON - 1969 - "Terroirs et populations d'Aoba" Ronéo. 48 p. CRSTOM NOUMEA.
- CODRINGTON - 1885 - The melanesian languages. OXFORD Clarendon Press.
- CODRINGTON - 1891 - The melanesians : studies in their anthropology and folklore
419 p. OXFORD Clarendon Press.
- CODRINGTON & PALMER - 1896 - Dictionary of the language of Mota 312 p. London
Society for promoting Christian Knowledge.
- DE COPPET - 1968 - "Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie",
L'homme VIII 45-58.
- GUIART - 1956 a. - Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna. 426 p. Publi-
cation de la Société des Océanistes.
- GUIART - 1956 b. - "Unité culturelle et variations locales dans le centre nord
des Nouvelles-Hébrides" JSO N° 12 pp. 217-225.
- KEESING - "Mota kinship terminology and marriage : a reexamination" JPS pp. 294-
301.
- NEEDHAM - 1960 - "Lineal equations in a two-sections systems : a problem in the
social structure of Mota (Banks Islands)". JPS pp.
- OLIVER - "Kinship and leadership among the Sinai of Bougainville".
- RIVERS - 1914 - History of melanesian society tomes I et II - 399 p. et 610 p.
CAMBRIDGE university Press.
- SAHLINS - "Poor Man, Rich Man, Big Man, chief : Political types in Melanesian and
Polynesia".
- SARLANGUE-VIENNE - 1970 a - "Big Man, système lignager et système des échanges :
la structure politique des Mae Enga de Nouvelle-Guinée. Docu-
ment provisoire Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie com-
parée. Nanterre. Ronéo 48 pp.

SARLANGUE - VIENNE - 1970 b. - "Rapport d'activité : août 1969 - septembre 1970"
Dactylographié 14 pp.

TATTEVIN - 1926 - Sur les bords de la mer sauvage : notes sur la tribude Ponor-
wol. Revue d'histoire des missions 1926 - Tome 3.

VIENNE - 1969 - Motlav : Introduction à l'anthropologie économique d'une commu-
nauté paysanne des îles Banks (Nilles-Hébrides). Dactyl.
180 p. ORSTOM NOUMEA.

VIENNE - à paraître - Anthropologie économique des Motlavés. Essai sur les fon-
dements économiques de l'organisation sociale des communautés
paysannes des Iles Banks (Nilles-Hébrides).