

Leadership et Cargo cult

L'irrésistible ascension

de J.T.P.S. Moïse *

« The most obvious answer of all to the mystery of why cargo cults occur is to blame it all on the butler, namely the prophet. History it is, sometimes said, the message of destiny, is carried by the leaders of men, it is the history of those men ».¹

La notion de leadership dans les mouvements politico-religieux de caractère messianique a été de longue date un sujet d'intérêt pour les chercheurs.

Bien que l'on dispose de nombreuses descriptions concernant ces mouvements, aucune théorie totalement satisfaisante n'a répondu à la question de savoir pourquoi naissent ces cultes, ou plus généralement ces mouvements et la richesse des documents connus, ne permet toujours pas d'affirmer avec certitude quelles sont les conditions d'émergence de ces mouvements hors des circonstances locales ou contingentes.

Les tentatives les plus conséquentes pour proposer une explication valable de ce problème théorique n'échappent pas à la critique des anthropologues qui, spécialistes de telle ou telle région, invoquent à bon droit la spécificité des circonstances qui ont amené à la naissance de ces manifestations qu'il est toujours délicat de définir comme une forme type de l'expérience socio-religieuse, que ce soit en Mélanésie, chez les Indiens d'Amérique ou au Congo.

La question du rôle des leaders dans la mesure où elle n'est pas un problème spécifique mais général est un terrain favorable aux hypothèses sociologiques et c'est peut-être aussi pourquoi les présentations les plus superficielles de ces mouvements sont celles qui font le plus appel à des concepts vagues tels que leader, chef, charisme...

Worsley² a critiqué avec justesse la notion de charisme telle qu'elle

* *Note de l'auteur* : Cet article a été rédigé en 1974. Échec électoral, volte-face, chantage sécessionniste, mirage d'investissements américains, radio pirate, beaucoup d'événements sont intervenus dans l'histoire du Nagriamel. Ils ne remettent pas en cause l'analyse proposée.

1. I. C. Jarvie : *The revolution in anthropology*, Londres 1964, p. 83.

2. Worsley : *The Trumpet Shall sound*, Londres 1957.

est couramment employée, c'est-à-dire comme une catégorie bonne à tout faire, permettant d'expliquer tout ce qu'on ne peut expliquer autrement.

Il souligne que le leader charismatique est fragile car il ne dispose ni de la force armée qui permet la coercition, ni d'un moyen d'action sur les ressources. C'est donc la foi qui le légitime et celle-ci se fonde sur des signes et des preuves.

Le sens commun s'étonne que des Mélanésiens puissent attendre des années durant la venue d'un *cargo* hypothétique, et ce même étonnement est ressenti par certains indigènes évolués ou urbanisés.

Pour ceux qui croient, certains échecs sont des preuves et comme le note Jarvie³ lorsqu'il y a un défaut de réalisation par trop évident, c'est la faute des hommes, des prophètes, mais la théorie générale, la croyance n'est pas remise en cause.

Nous nous proposons ici d'aborder cette question du leadership dans ces mouvements communément qualifiés de *cargo cult* en présentant la vie du leader du Nagriamel, telle qu'elle a été enregistrée en bichelamar en avril et mai 1974.

En ce qui concerne la méthode utilisée, ce récit est présenté comme un matériau brut et il convient de le commenter dans le cadre de la problématique que nous venons d'évoquer.

S'agissant d'un discours individuel enregistré hors de tout public il nous a semblé qu'il pouvait être l'objet d'une investigation de caractère analytique.

Le contenu resterait anecdotique et d'un maigre intérêt s'il n'était pas analysé comme le discours d'un sujet présentant des aspects de fabulation et exprimant des désirs individuels et des désirs culturels. Par désirs culturels nous entendons des désirs collectifs qui se nourrissent et s'expriment dans les mythes traditionnels ou les mythes modernes (le *cargo*, l'argent, et plus généralement tous les biens de la civilisation industrielle qui sont l'objet de désirs comme l'expriment clairement de nombreux *cargo cult*).

Ce premier niveau d'analyse de ce texte nous amènera bien évidemment à évoquer la situation sociologique dans laquelle ce discours est dit, les désirs culturels nous menant à la société elle-même.

Nous nous sommes volontairement abstenus de présenter le mouvement du Nagriamel dans la mesure où le problème du leadership est envisagé ici de manière théorique bien qu'à partir de matériaux concrets⁴.

Chaque particule du nom du chef du Nagriamel représente une partie de sa vie et de l'héritage ethnique complexe qu'il manipule avec l'habileté d'un jongleur.

Jimmy est certainement le prénom de l'enfant, mais aussi le terme familier par lequel les vieux planteurs de Santo désignent l'ancien « boy » avec un peu de paternalisme et beaucoup de perplexité...

3. I. C. Jarvie : *op. cit.*

4. On pourra trouver une description du mouvement dans notre article : *Un mouvement politico-religieux néo-hébridais : le Nagriamel*. Cahiers ORSTOM Sciences Humaines, vol. XI, 3-4, 1974.

Tubo c'est le nom du père révééré et Patuntun celui d'une mère purement hébridaise qui plus est fille de chef.

Stevens apparaît par contre moins comme un choix que comme l'acceptation passive de la loi selon laquelle la reconnaissance d'un fils ou d'un petit-fils amène celui-ci à porter le nom de son géniteur ou ancêtre même si celui-ci lui est étranger. C'est la part de l'hérédité, la plus abstraite et la moins assumée.

Moïse c'est le nom de celui qui sauva son peuple en le libérant et qui peut le nourrir par des miracles.

Du jeune adolescent qui met le feu chez son grand-père au patriarche barbu polygame et prolifique, l'histoire de la vie de Jimmy Stevens est riche d'événements contradictoires, de frustrations et de coïncidences heureuses.

Le leader du Nagriamel passe avec aisance du dénuement le plus complet à la direction politique et à un moindre degré économique des 15 000 membres que revendique le Nagriamel (25 000 parfois). Il passe de la fuite à la nage aux déplacements quasi officiels dans des voitures battant pavillon des Européens après avoir dû vivre de marché noir et avoir connu la prison tant à titre de droit commun que politique⁵. Le 14 juillet 1975 il était l'invité du Gouvernement français à Paris.

Ces paradoxes apparents définissent une personnalité et une figure propre à inspirer le journaliste et le romancier. Aussi voyons ce qui dans la réalité est au-delà de cette auréole ; après l'avoir signalée, puisqu'aussi bien elle est l'impression première de chaque individu en face du leader, qu'il soit littéraire ou scientifique.

Séduction, débrouillardise, ou charisme, roman ou explication pseudo-scientifique. Tel n'est point notre alternative ni notre propos.

Il faudrait en outre un psychanalyste averti pour évaluer la bonne foi de notre interlocuteur dont l'habileté et la finesse nous obligent à lire ce texte au second degré pour y trouver une cohérence, projet qui, lui, est scientifique.

Après avoir exposé le récit recueilli, nous tenterons de le commenter.

Au travers de l'alternative générale « individu/société » ou analyse psychologique/analyse sociologique, et prenant appui sur les noms différents par lesquels se désigne notre informateur nous envisagerons successivement Jimmy Stevens, métis dans une société condominiale, JTPS Moses le chef du Nagriamel (mouvement politico-religieux néo-hébridais), enfin Moli le *big-man* mélanésien.

Ces trois facettes de la vie du même individu à la tête du Nagriamel nous permettront en conclusion de réévaluer la problématique du leadership dans les *cargo cult* à partir de ces matériaux.

5. Cette distinction n'existait pas à l'époque aux Nouvelles-Hébrides et elle est de notre fait.

Jimmy Stevens, Histoire de ma vie.

« Je suis un enfant de Stevens ; Stevens était le nom de mon grand-père. Mon père s'appelait Tubo Stevens. Aujourd'hui je m'occupe du peuple des Nouvelles-Hébrides, du Nagriamel.

Mon nom est Jimmy Tubo Stevens — Jimmy Tubo Patuntun Stevens. Patuntun est le nom coutumier de ma mère. Les lettres arrivent avec JTPS Moses. Moses est mon nom chrétien.

Il y a longtemps les blancs sont venus et ils ont pris les femmes dans les plantations. Ma mère travaillait à Malo sur la plantation de M. Pomelé. Il recrutait des gens des Banks. Mon père Tubo y travaillait aussi.

Les contrats étaient de un an, trois ans ou six ans.

Sera Motá était fille du chef Patuntun de Mota Lava aux Banks. Après deux ans de travail à Malo, Sera et sa famille allèrent avec mon père à Uro Lava l'île des Stevens. Ils restèrent un an puis ils allèrent à Tasmaloun. C'était la région des Stevens et de M. Clapcott. Mon père était chez Clapcott. C'est là qu'il épousa ma mère, Sera, sur la plantation, comme on faisait à l'époque. M. Clapcott avait un bateau sur lequel mon père travaillait autour de Santo.

À cette époque, il y eut un grand cyclone qui fit beaucoup de dégâts à Tasmaloun. Mon frère Roy fut le premier enfant et ma mère était souvent seule. Je suis né deux ans après et un autre cyclone survint. Mon père était souvent en mer. Il y avait beaucoup de Tonkinois employés à Tasmaloun. Ils annoncèrent à mon père que ma mère avait un accouchement difficile. Ma mère était assistée par des Tonkinois et Vehai une femme indigène.

C'était l'époque de Noël et tout tombait à cause du cyclone. Tout fut détruit et ma mère, avec Vegussa, une autre accouchée, durent aller sur le bateau pour être à l'abri. Je suis donc né dehors, hors d'une maison, sans abri. Deux ou trois ans après, ma sœur est née dans une maison. Ensuite ce fut Lili. Mon père m'aimait beaucoup, avec Lili. Anna et Roy étaient du côté de ma mère. Aujourd'hui je pense souvent à mon père qui m'aimait beaucoup.

Je me souviens d'un autre cyclone. On était tous ensemble, les enfants, même ceux du Blanc. Toutes les récoltes furent détruites.

Mon père cherchait à quitter Tasmaloun pour un autre endroit plus tranquille, avec moins de cyclones. Il alla dans une plantation à Vénué avec M. S. Samuel, un Australien. J'allais à Vénué. Des troubles eurent lieu à Tasmaloun. Le capman⁶ et la police vinrent avec beaucoup d'armes. Le capman parla avec M. Wells. Il y eut beaucoup de prisonniers amenés par le bateau. J'entendis les récits des adultes et je compris qu'il y avait un conflit entre les missionnaires et les gens de l'intérieur. Je restai trois

6. Terme désignant les chefs Blancs. Aujourd'hui les administrateurs français et britanniques.

mois à Vénué, puis je revenai à Tasmaloun. J'interrogeais tout le monde pour savoir ce qui s'était passé. Les enfants me racontèrent que les Blancs et les Noirs s'étaient affrontés. Il y eut beaucoup de prisonniers.

Vehaiï, une femme de Vaïlava restait avec sa mère. Elle me surveillait et je dormais avec elle. Elle était ma seconde mère et je lui demandais ce qui s'était passé et pourquoi toutes les maisons étaient fermées. On me répondit que c'était le capman qui avait décidé qu'on pouvait aller dans les cuisines mais pas dans les pièces contenant les vêtements, les lits, qui étaient fermées avec la nourriture. Un an après le bateau est revenu. On ouvrit les maisons. Le capman fouilla tout et prit des petites boîtes. On nous demanda de ne pas rester trop nombreux au bord de mer car il y avait des troubles. Seuls les travailleurs devaient quitter l'intérieur.

Bientôt nous allâmes à Urolava, l'île des Stevens. J'appris que l'oncle de Vehaiï, Ronovuro, un homme très fort, un chef qui voulait se battre avec ses adversaires, était à l'origine des troubles de Tasmaloun. Il n'acceptait pas les pratiques des Blancs à l'égard des indigènes. Il y eut quarante prisonniers de Vayalo, des bombardements avec des morts. Deux villages furent rasés.

Mon père travaillait alors avec le bateau du vieux Stevens, pour la mission anglaise de Tangoa. Il faisait du commerce sur la côte ouest de Santo, transportait du santal vendu à B. P., des médicaments pour le compte de la mission. À cette époque, les choses étaient faciles. Les Blancs demandaient ce qu'ils voulaient : les indigènes le faisaient. Il y avait beaucoup de monde et le bateau était toujours plein de santal. Personne ne discutait les prix ou les salaires. On recevait après, c'est tout.

Mon père avait un terrain qui venait de la famille de Ronovuro à Omas. On l'avait donné à mon père quand il avait eu un enfant avec Vehaiï. Je résidais quelques temps à Omas. Un soir j'entendis des sirènes de bateau. Mon père plongeait en profondeur pour les perles et il venait d'avoir un accident de pression. Il saignait et en trois heures l'équipage regagna Tasmaloun. Mon père ne répondait pas. Je couru prévenir ma mère.

On essaya plusieurs médecines. John Stevens, le frère de Tubo, vint à son chevet. En allant à la mission de Tangoa pour des soins, il rendit l'âme, en mer. Je me souviens toujours quand je suis dans la région. Son corps fut porté à Urolava. Je restais à Omas et ne voulais pas aller chez les Blancs que je rendais responsables. Je voulais rester avec ma mère indigène. Toute la famille Stevens était blanche.

Auparavant quand je voyais un Blanc je pensais : voilà un « masta »⁷. Ensuite je pensais : voilà un Blanc, il est différent de nous. Pour moi, mon père était mort victime des Blancs. Il avait toujours travaillé pour eux, le santal avec les Anglais, les bœufs sauvages pour les Français, les perles, tout. C'était moi qui ouvrait les barrières des parcs à bétail. Il y avait des bœufs sauvages avant l'arrivée des Blancs.

7. Monsieur, maître, patron.

Après la mort de mon père le capman français vint pour enregistrer des choses, mais les Anglais de Burn's Philp avec qui mon père faisait le commerce du santal étaient passés avant pour faire l'inventaire.

Quelques temps après ma mère partait à Urolava sur la tombe de mon père. Il y avait ses trois frères et deux sœurs. Ils restèrent avec la famille Stevens. Je restais avec Vehai et Atori à Omas. Atori était comme mon frère.

Après une année, ma mère alla travailler chez un Canadien à Malo. Elle se remaria avec un homme de Malo, selon la coutume. Elle eut une fille Agnès, ma demi-sœur qui vient ici parfois. Ma mère suivit M. Dubois son patron à Vila. Il était marié à Caroline Stevens. Caroline est ma tante.

À la fin de la guerre, ma mère Sera est morte à Vila. Je la vis à la fin. Moi j'ai toujours vécu avec les gens du sud Santo car mon père vivait avec Vehai, la nièce de Ronovuro. Ils me considéraient comme leur enfant.

Mon grand-père était un Anglais, un marin, un Écossais je crois. En passant à Tonga il s'arrêta et devint ami avec une fille. De retour en Angleterre il fut libéré et retrouva un bateau pour revenir dans la région. Il s'arrêta de nouveau à Tonga quelques temps puis quitta l'île avec son amie et ses quatre frères. Sera était la fille d'un chef de Tonga et ils allèrent aux Hébrides pour se fixer à Ambrym. Mais il voulait aller à Santo ayant gardé un bon souvenir de son précédent passage. Lors d'une guerre indigène à Urolava, il prit part au conflit et à ce titre put installer des plantations sur l'île. Il était toujours fixé à Ambrym mais un cyclone lui donna l'occasion de quitter l'île. Il emmena de nombreux sinistrés blancs et noirs sur son bateau et les répandit dans les îles du sud de Santo. Beaucoup de familles se sont implantées dans la région à ce moment-là et c'est de cette époque que date le déplacement de nombreux indigènes d'Ambrym autour de Santo. Urolava devint l'île des Stevens.

Après la mort de ma mère je travaillais à Urolava avec les Stevens. Mon grand-père avait cinq garçons et trois filles. C'est à ce moment qu'il m'a donné son nom devant l'administration anglaise.

Je suis « protégé britannique ». Je n'ai pas de passeport français, ni anglais.

Tous mes frères avaient de la terre. Il n'y a que moi qui n'en avait pas. Stevens avait pris la terre de mon père pour Roy.

Je ne m'entendais pas avec la famille Stevens et je m'enfuis d'Urolava. On voulait que je reste mais je désirais retourner sur la terre de Vehai à Tasmaloun. Il y avait longtemps que je voulais partir et j'ai fui à la nage en mettant le feu à du coprah et à un séchoir. Je nageais trois miles. À l'époque il n'y avait pas de loi pour tout le monde. Celle des Stevens ne me plaisait pas. Elle était trop dure. Je voulais vivre comme mon père, pas sous la loi des Anglais.

Je rejoignis des Tonkinois employés par Ratard et Delaveau. Je les aidais. Ils travaillaient sous contrat. J'étais du côté français avec les travailleurs des plantations. On me donnait à manger, mieux qu'à Urolava où je n'avais rien à me mettre sous la dent. J'étais un peu mieux. À Uro-

lava on avait un taro pour trois hommes, quelquefois un peu de sucre. Il fallait boire une tasse de thé pour trois. On travaillait six jours et le dimanche était pour les jardins de chacun. J'étais trop jeune pour avoir un jardin et je vivais de ce que les autres me donnaient. Je n'avais pas de parents. Avec les Tonkinois on avait tous à manger. Chacun. Je restais cinq ans.

Peu après, la guerre est arrivée. Tous les produits étaient vendus aux Américains.

Les Français et les Anglais retournèrent chez eux, sauf quelques-uns. Tous les Stevens fuirent. Je quittai la plantation française et rejoignait les « marines ». Je ne parlais pas anglais et n'étais pas allé à l'école mais je savais travailler et faire ce qu'ils voulaient. Il y avait beaucoup de main-d'œuvre pour les grands travaux, routes, aérodromes... Tout le monde les aidait, les Français et les Anglais qui étaient restés aussi. Quand le matériel arriva une partie de la main-d'œuvre retourna chez elle.

Les indigènes qui restaient étaient employés à transporter le « cargo » (les marchandises) dans de grands bâtiments. Avec John Stevens, j'étais attaché à un jardin de la marine, dans le sud de Santo. C'était pour l'hôpital de la base 6. J'étais bien payé, bien nourri. Je surveillais soixante « boys » pour cultiver les légumes. C'est là que j'ai appris à conduire, voitures, bulldozers, toutes les machines.

J'appris tout ce qu'on peut faire avec les techniques et les machines, mais je n'oubliais pas la famille de Ronovuro.

Le dimanche je leur portais du riz, du sucre, tout ce que j'avais. On m'appelait Moli⁸. C'était le nom du fils de Ronovuro, un ami à moi, que j'ai pris quand il est mort. Après on m'appelait Moli. Je portais des choses aux man bush⁹ aussi, gens du côté de ma mère, aux Banks. Je distribuais beaucoup, tout ce que me donnait l'intendant. Je restais trois ans au service des Américains. Après leur départ, je restais à Santo. J'aurais pu partir aux Salomons, ou plus loin, mais je voulais rester avec les miens.

Dès la fin de la guerre et le retour des Anglais et des Français, le Condominium récupéra la base américaine avec tous les stocks. Je ne sais pas s'ils l'ont achetée mais ils ont tout pris.

Après la guerre j'ai travaillé sur le bateau qui faisait la liaison avec Sydney. Je venais d'épouser Jenny, ma première femme et notre fils est né à l'hôpital de Sydney. J'ai fait cinq voyages à Sydney.

Puis j'ai été employé chez Pentecost, comme conducteur de bulldozer. C'est là que j'ai eu mon accident aux jambes et ils refusèrent de m'indemniser. Cette période fut très difficile. J'étais chômeur et malade. Je m'étais porté acquéreur de fusils de l'armée américaine vendus aux enchères. Je les vendais aux indigènes tout autour et j'avais promis de fournir des cartouches. Pour cela on m'avait remis environ 500 \$ australiens pour faire la commande en Australie.

8. Ce terme est un grade élevé dans le système des grades traditionnels.

9. Hommes de la brousse.

Après mon accident, durant la maladie je me suis trouvé sans ressources, pendant un an et demi au lit, avec tous mes jeunes enfants à nourrir. J'habitais une maison de la S.F.N.H.¹⁰. Je n'avais pas un sou pour payer le loyer et j'étais menacé d'expulsion. J'ai pris l'argent qu'on m'avait remis pour les cartouches. Je suis allé en prison pour marché noir. C'est la première fois que je suis allé en prison, avant le début du Nagriamel.

J'allais ensuite chez Donald Gubbay après être resté longtemps chômeur. Je m'occupais des moteurs. C'était l'époque de la Malnatco¹¹ et les indigènes me demandèrent de les rejoindre mais je restais à Santo.

Je travaillais à la S.F.N.H. puis chez M. Simonsen. Il faisait du riz, du bétail. J'ai appris des choses sur l'agriculture et les plantations. Je passai ensuite chez Alec à Matelevu, six mois. C'est là que je suis rentré en contact avec Bulluk¹² par l'intermédiaire du vieux Tom.

Avant la guerre, tous les planteurs avaient des petites propriétés. Après la guerre ils ont occupé de grands terrains. Je me demandais pourquoi. Je pris des contacts. L'ancienne limite des plantations de café et cacao avait été dépassée. Je commençais à penser à ça. Qui puis-je contacter et où ? Je cherchais à rencontrer les chefs Moliès, Mol Sakel, Bulluk. Willy Muk et le vieux Tom rapportèrent mes propos à Bulluk qui vint me voir de Veliara. Il ne parlait pas bichelamar à l'époque. C'était en 1962-63.

Quand les blancs sont arrivés, ils ont dit aux indigènes abandonnez vos coutumes et prenez les nôtres.

Beaucoup l'ont fait et ont laissé leurs tabous, leurs lois. Mais cela ne leur a rien rapporté. Ils n'ont pas acquis de nouvelles possibilités, de nouveaux pouvoirs. Et ils ont perdu les anciens.

Dès que les indigènes essayaient quelque chose, ils se retrouvaient en prison. Tout échouait. J'allais partout et tout le monde pensait la même chose. Je fis trois voyages où je parlais de la coutume, Namélé et Nangaria¹³. J'ai vu les man bush et je leur ai dit qu'Atori avait laissé les problèmes non résolus et qu'il fallait continuer. J'ai fait un meeting en invitant ceux qui étaient pour la coutume (Nangaria, Namélé) à s'inscrire. Ils donnaient deux shillings par signature. On était neuf au départ. Il y eut cent cinquante signatures. C'était à ma maison de la Sarakata. Tout le monde acceptait le symbole de la Nangaria et du Namélé et voulait en faire le drapeau des indigènes. C'est de là qu'est né le drapeau du Nagriamel.

Les Délégués, les gendarmes étaient en effervescence. Ils pensaient à des choses, comment on dit ?... la révolution ; je ne suis pas bien au courant. Comme Atori, je restais tranquille. Un jour que je revenais de Malo, des indigènes de Malekula m'attendaient pour signer. Ils me dirent : « On vient pour le drapeau des indigènes ». Ils étaient trente. La police anglaise

10. Société Française des Nouvelles-Hébrides : premier propriétaire foncier de l'île et de l'archipel.

11. Malekula Native Company (Coopérative indigène présentant des aspects de *cargo cult*). On pourra consulter l'article de J. Guiart : « The cooperative called Malekula Native Company. A border line type of cargo cult », *South Pacific VI*, n° 6, 1952.

12. Chef coutumier qui a participé à la fondation du Nagriamel.

13. Nom des deux plantes traditionnelles symboles du Nagriamel.

me demanda ce que je faisais avec ces trente hommes « Vous savez que vous n'avez pas le droit ». Je répondis que je ne savais pas. Le chef me dit « Faites attention. Depuis quelques jours vous faites trop parler de vous ». J'allai voir les gendarmes français et je leur demandai un lieu de réunion. « On m'a nommé chef et je voudrais que les Délégués viennent à une réunion pour voir qui me mandate et pourquoi ». Je payais cent dollars pour avoir une salle à l'hôtel Cronstadt. J'invitai les Délégués. Ils n'envoyèrent que la police et les assistants. Les représentants des différentes îles parlèrent. Tous donnaient deux shillings. Je leur dit « Je n'ai pas été à l'école mais je pense suivant la voie d'Atori. Nous devons faire des routes, des quais, des aérodromes et travailler avec des Blancs qui ont des bulldozers pour nettoyer notre terre. Nous devons nous grouper et travailler ».

La police rapporta que j'avais parlé d'Atori et de Ronovuro. Je fus convoqué le soir même pour le lendemain à huit heures. J'expliquai ce qu'étaient pour nous Ronovuro, Atori : un exemple pour entreprendre quelque chose.

Parmi ceux qui avaient signé, il y avait beaucoup de religions différentes mais il n'y avait pas de Church of Christ¹⁴. Je parlais à Jimmy Ngaraï et lui expliquai. Il était d'accord et les « Church of Christ » entrèrent dans le mouvement.

« Coconuts, cacao, coffee » laissons-les aux Blancs, mais le « black bush¹⁵ » doit revenir aux enfants noirs. C'était mon idée. Nous pensons comme Atori, pas comme Ronovuro. Atori demandait un groupement des indigènes pour faire quelque chose. Nous aussi. On a arrêté Atori par la faute des Presbytériens. Il n'avait rien fait de mal. Il avait organisé le travail sur l'aérodrome, entre tout le monde. Je le sais bien puisque j'étais à Tasmaloun. Les missionnaires l'accusaient d'empoisonner les gens parce qu'il y avait eu un malade mort à la mission.

Ce que je voulais c'est que le « Nagriamel » soit une seule voix face aux Blancs. « Coconuts, cacao, coffee », plantations d'un côté, « black bush » de l'autre, devaient être séparés par une limite comme deux zones d'influence. Je pensais que le capman devait faire quelque chose pour qu'on puisse travailler ensemble.

Après ces difficultés en ville, j'allai m'installer à Vanafo. Jimmy Ngaraï me conseilla de faire venir des chrétiens, je lui répondis : « C'est facile. Quelle église. Church of Christ ? Allez ». Et j'écrivis à Bani : « Venez à Vanafo et toutes les autres religions ».

C'était un endroit pauvre et il fallait s'unir pour travailler. Chaque île était d'accord. Le village était ouvert à tous ceux qui voulaient venir. Personne n'avait encore de jardin et tout venait de l'aide extérieure. Les archides poussent en trois mois. C'est pourquoi je proposais d'en faire. C'est moi le premier qui les plantai.

14. Église qui est depuis longtemps aux mains des indigènes.

15. Terre des indigènes, brousse des Noirs.

L'installation dura dix-huit mois et ensuite je décidai de juger le poids du Nagriamel.

Bulluk avait un problème de terre à Matevulu. Il faut revendiquer lui ai-je dit. Mais nous n'étions pas assez forts et j'allai en prison sans résultats, en 1967 et 1968.

À mon retour de prison, je pensai qu'il nous fallait un appui extérieur, à l'étranger. C'est ainsi que j'ai fait venir Ramraka, un avocat indien de Fiji. Cela coûtait cher et chacun a donné ce qu'il a pu. L'avocat nous prit 600 dollars et nous distribua des paroles douces. Il ne servit à rien. À son troisième voyage je le remerciai. J'essayai de demander une école et un dispensaire, sans succès. Je proposai une autre voix.

Les plantations de A.L. et de la S.P.F.C. étaient sur des terrains appartenant à Bulluk. Il était prêt à les louer moyennant du travail d'intérêt public pour nous.

En fait nous n'avons pas gagné grand chose de cette façon-là. On perdait toujours comme la Malnatco. Il fallait une promesse solide mais c'était difficile et il y eut des ennuis. Ce genre d'arrangement fut un échec et il y eut de plus en plus de problèmes. La parole n'a pas été tenue. J'ai écrit à l'ONU en 1971, je suis allé à Fiji alerter l'opinion. J'ai essayé beaucoup de choses. La loi des Blancs mange toujours la terre des indigènes.

Aujourd'hui, les Français nous aident mais nous n'avons rien obtenu des Anglais. Avant on était en meilleurs termes avec eux parce que les missions étaient anglaises. On croyait qu'ils nous aideraient mais on nous renvoyait sans arrêt. Après la fin des problèmes de terres ce fut plus facile d'avoir de bons rapports avec les Français. Les Anglais ne nous ont jamais soutenus réellement.

Jimmy Stevens : une histoire condominiale.

C'est sous le nom de Jimmy Stevens que l'on désigne le leader du Nagriamel dans les milieux européens aux Nouvelles-Hébrides, et chez les nombreux métis de Luganville. Ce fait nous amène à présenter la société dans laquelle a vécu Jimmy Stevens depuis son adolescence jusqu'à la naissance du Nagriamel.

Le Condominium franco-anglais mis en place par le protocole de 1914 institue une forme originale de colonisation unique en son genre, et instaure une double dépendance. Étant arrivées à la même époque dans l'archipel et devant protéger des intérêts d'importance égale bien que souvent opposés, la France et l'Angleterre trouvaient un *modus vivendi* par l'établissement du Condominium.

En pratique, il s'agit d'une double souveraineté représentée par deux administrations, les seuls services communs étant les services de caractère technique.

Ce sont ces deux pouvoirs qui ont donné à l'archipel sa physionomie politique. Au niveau des institutions centrales règne une « entente cordiale » née d'une co-responsabilité et d'un contrôle commun.

Au niveau des institutions locales et de l'administration quotidienne on relève souvent une concurrence franco-anglaise plus ou moins âpre selon les époques et les régions. Il en est résulté géographiquement des zones et parfois des domaines où les britanniques règnent en maîtres grâce à une habile collaboration avec les missions. À l'inverse l'administration française avait à protéger des intérêts économiques plus importants, des ressortissants plus nombreux et depuis peu des investissements à caractère social et économique.

Il y eut peu de mariages mixtes entre Anglais et indigènes mais du côté français la vie sur les plantations donna naissance à de nombreux métis, produits des premières générations de planteurs. Ces métis forment aujourd'hui une part importante de la population de Luganville à Santo.

Jimmy Stevens descend certes, d'un Britannique, mais comme métis et fils de métis il se trouve dans une position que connaissent des centaines d'individus à Santo.

La France a toujours eu une politique plus souple que celle de l'Angleterre vis-à-vis des métis. Cette attitude qui est un trait constant des colonisations françaises donne vie à une société locale où les métis constituent un groupe intermédiaire entre les Européens et les autochtones, sans que l'on puisse constater une hiérarchie raciale aussi subtile qu'en Martinique ou au Brésil.

Le métis fut en quelque sorte le contremaître privilégié sur les plantations mais certains aujourd'hui ont acquis assez d'indépendance financière pour créer leurs propres affaires.

C'est dans ce contexte que se situent toutes les relations de Jimmy Stevens concernant ses différents employeurs.

Cette période où il est un employé des Européens est celle où il est Jimmy Stevens le contremaître métis, situé au-dessus des autochtones mais dans une position dépendante vis-à-vis des Européens, ses grands-parents ne l'ayant pas « assimilé » comme l'ont fait de nombreux Français.

Dépourvu de cet appui social il occupe même une position inférieure chez les Européens et les métis. On l'appelle Jimmy par son prénom, comme les « boys », c'est-à-dire les travailleurs indigènes, bien qu'il soit plus clair et c'est seulement après la guerre qu'il accède à des travaux plus qualifiés et mérite de voir son prénom suivi d'un nom de famille.

Dans ce cadre, il est passé de la plantation au travail urbain et de l'état de « boy » à celui de métis.

Ayant ainsi situé cette société « blanche et beige » de Luganville, il est nécessaire de voir comment elle fonctionne en tant que société coloniale d'un type particulier puisque condominiale et quels rapports elle entretient avec les autochtones.

Longtemps les autochtones furent exclus de la société urbaine, sauf

comme travailleurs et c'est en 1975 qu'ils ont reçu pour la première fois des droits civils et politiques encore modestes.

On peut se demander sur quoi a pu reposer une telle situation, la force ayant très rarement été employée et la dépendance peu oppressive semble-t-il.

Par oppressif nous entendons l'existence de barrières concrètes telles qu'elles peuvent exister en Afrique du sud ou dans d'autres sociétés racistes où elles reposent en dernier ressort sur la force et la coercition.

Aux Nouvelles-Hébrides nous ne constatons rien de tel et c'est pourquoi il faut situer le réel impact de la dépendance condominiale dans les consciences. Partout en Mélanésie l'arrivée des Blancs a créé un traumatisme violent. L'effet provoqué par le passage des troupes américaines aux Nouvelles-Hébrides fut aussi traumatisant mais il détruisit le choc antérieur au profit d'une nouvelle façon de voir les rapports et de les souhaiter rendant possible une évolution. Bien que constituant 90 % de la population les indigènes furent longtemps inhibés face aux Européens et victimes d'une colonisation intérieure¹⁶.

Le cas du condominium nous met en présence d'une limite de la dépendance puisqu'il s'agit d'une double dépendance. Face à deux pouvoirs qui s'annulent parfois dans les faits mais se démultiplient dans les consciences, la société indigène est plus aliénée que réellement dépendante, à l'exception de ceux qui sont isolés dans la brousse et les montagnes et qui vivent sous la protection des institutions traditionnelles.

Néanmoins, chaque fois qu'ils quittent ce refuge pour gagner de l'argent et acquérir des biens, ils se retrouvent dans une société côtière en proie aux forces contradictoires des missions, du *capman* anglais, du *capman* français, au côté des indigènes de la côte et des métis les moins favorisés par la chance ou une paternité aléatoire.

Cette aliénation n'est donc pas une dépendance réelle mais plutôt le résultat d'un déséquilibre culturel qui s'exprime par un état d'insécurité, un doute plus ou moins profond sur les valeurs culturelles. Il amène à de constantes réinterprétations à partir d'une évaluation sans cesse remise en question du pouvoir économique et politique des Européens. C'est un sentiment intériorisé plus important dans ses conséquences qu'une dépendance dont les effets sont limités à la côte par les distances et l'absence de recours à la force sous sa forme la plus brutale.

Face à cette situation, Jimmy Stevens occupe une position particulière : la plus exposée. Comme métis trouvant difficilement une identité il est parmi les plus touchés par ce statut condominial n'étant pas protégé par une culture traditionnelle dont il n'a pas la pratique, ayant presque toujours vécu à la limite du monde des Européens comme employé, dans le

16. Sur cette question on pourra se reporter à Y. Geslin : « Les Américains aux Nouvelles-Hébrides », *J. Soc. Océanistes*, t. XII, n° 12, 1956, et B. Hours : « Les trois miracles de la société mélanésienne », *Bull. du Pac. Sud*, vol. 26, n° 1 (1976).

bidonville culturel où vivent à Luganville les familles hétéroclites issues d'autres îles.

On conçoit aisément que l'insécurité sous laquelle se place la venue au monde du leader soit démultipliée dans la société où il vit. N'ayant derrière lui aucune culture authentiquement assumée, aucune famille unie, la stratégie qui tient une place importante dans la vie de J.T.P.S. est une nécessité née de la situation condominiale. En face d'un seul colonisateur les alternatives sont claires. En proie à deux pouvoirs la notion de stratégie devient dévorante. Elle explique peut-être le regard évaluateur que très tôt Jimmy Stevens jette sur les choses et les gens. Son récit des débuts du Nagriamel est explicite. Ignorant la force réelle du mouvement autochtone, il faut trouver des alliés, Anglais, Français ou extérieurs et ce fut là l'un des principaux aspects de l'activité du leader durant ces années où la lutte naît dans l'aliénation et s'exprime à l'intérieur de cette aliénation.

Dépourvu d'une identité culturelle solide, victime plus que tout autre de la situation condominiale, tel se présente Jimmy Stevens dans la société locale. Habitué à vivre dès son plus jeune âge dans l'insécurité et sous la dépendance abstraite de deux pouvoirs omniprésents il a retenu quelque chose de chacun des milieux où il est passé et de chacune des composantes de son état de métis. C'est en cela qu'il nous apparaît comme un creuset d'aliénations : aliénations individuelles et sociales indissolublement liés qui lui ont permis, très probablement, d'exprimer le message des frustrations collectives que d'autres avaient vécu avant lui. Son récit qui oscille constamment entre les contradictions mal surmontées de la société où il vit et les confidences individuelles d'ordre affectif est subjectivement présenté, comme si au-delà, son auteur n'envisageait pas la formulation politique des problèmes qu'il évoque à l'échelle nationale.

Le rapport de Jimmy Stevens avec la politique est très problématique. S'il mérite incontestablement l'épithète d'organisateur, il semble que ses vues restent singulièrement prisonnières du cadre de sa subjectivité et de la société condominiale.

Pour qu'un métis s'impose dans une société coloniale il lui faut soit remettre son destin dans les mains de la culture dominante, soit élever une voix suffisamment inspirée par une cause mystique ou les damnés de la terre.

Le leader du Nagriamel révèle le cas d'une réussite sans inspiration. Ses références à la coutume hétéroclite sont largement tactiques : il n'en a jamais vécu la pratique, sinon dans son enfance et aujourd'hui d'une façon quelque peu publicitaire. Si Jimmy Stevens a incontestablement apporté quelque chose, c'est à ses supporteurs plus qu'aux Hétéroclites. Son discours reste prisonnier du cadre condominial et n'accède pas au niveau de choix clairs, à l'échelle de l'archipel et à long terme. Ce sont souvent des formes de chantage car ses sentiments restent liés aux réactions des puissances : les deux administrations, les planteurs et entrepreneurs. Il exploite leurs faiblesses et retient leurs promesses mais jamais il ne met leur présence en question. Sous couvert d'une idéologie coutumière dont seuls 20%

des membres du Nagriamel ont une réelle pratique, il dirige un groupe de pression coutumier mélanésien où l'on accueille volontiers métis et « petits Blancs ». Ce syncrétisme est typiquement lié à l'histoire ethnique et politique d'une petite agglomération coloniale : Luganville. L'aliénation spécifique qui s'y exprime ne laisse au message du leader qu'une efficacité résiduelle ou relative qui laisse place à toutes les récupérations et conversions possibles. J.T.P.S. Moïse s'oppose aujourd'hui au nationalisme montant aux Nouvelles-Hébrides au nom d'arguments conservateurs. Il reste un métis qui crée une cause, s'y prête, sans pouvoir s'y donner, c'est-à-dire choisir.

À l'inverse de la majorité des Hébridais il est indifférent au plan religieux. Le choix des valeurs de référence est délicat et Jimmy Stevens a toujours eu le goût ou la pratique, largement par nécessité, de la stratégie à court terme qui parfois confine à l'expédient, agissant aux noms de mobiles multiples (type d'action zweckrational de Weber).

On peut voir par là le résultat d'un manque d'éducation qui fait sentir ses effets lorsqu'il faut prendre des responsabilités avec un bagage d'informations pauvres ou déformées par l'ignorance, somme toute réduit à des expériences subjectives hors du cadre d'une culture vécue.

Aucune trace dans ce récit d'une conscience politique nette, d'un programme à moyen terme, mais bien plutôt l'exposé d'une suite d'expériences, d'une histoire immédiate ressentie au jour le jour, comme dans toute société aliénée la chance tient lieu de projet.

Habile stratège, « politicard » plus que politique si l'on considère l'évolution récente du mouvement, la vision de Jimmy Stevens, comme sa vie sont le produit du statut condominial et de l'aliénation culturelle qu'il véhicule. Dans cet état de dépendance intérieure, Jimmy Stevens apparaît comme l'homme de la stratégie à court terme. Retenant quelque chose de chacune de ses expériences, il nous offre l'image d'un leader syncrétique, habile mais ignorant, intelligent mais dépourvu d'inspiration. Auteur d'un épisode libérateur fortement teinté de « cargo cult », il est l'acteur d'une conscience hébridaise aliénée, éclatée, kaléidoscopique.

C'est ainsi qu'apparaît Jimmy Stevens en tant qu'il se situe en face des Européens, c'est-à-dire du « masta » nom par lequel les indigènes désignent leurs patrons et plus généralement tous les Blancs.

Il nous appartient maintenant d'évaluer sa présence dans le mouvement qu'il a créé et dont il est le président : le Nagriamel.

J.T.P.S. Moses, Chef d'un cargo cult.

« Leaders are, in a sense, microcosms of their societies ».
P. Lawrence¹⁷.

Le Nagriamel est né contre la société condominiale et sans qu'il s'agisse d'un mouvement radical, il a imposé une reconnaissance de la dignité des Hébridais, partielle mais incontestable.

17. P. Lawrence dans : Berndt et Lawrence ed., *Politics in New Guinea*, University of Western Australia, 1971, p. 14.

Après avoir débuté par une lutte foncière à propos des terres, le mouvement n'est pas totalement parvenu à réaliser ses aspirations socio-économiques largement messianiques.

Depuis peu, l'administration française participe au développement de ces projets inaugurant une relative récupération et une politisation du mouvement.

Dans ce contexte, c'est-à-dire face aux membres du Nagriamel, Jimmy Stevens signe J.T.P.S. Moses toutes ses décisions et c'est là le nom officiel qu'il s'est choisi. On peut donc y chercher le bilan que le leader lui-même nous offre de son identité complexe. C'est en outre sa « raison sociale » à l'intérieur du mouvement. C'est donc comme un discours individuel, comme un bilan personnel que nous analyserons ici le récit proposé.

J.T.P.S. Moses puisque telle est sa signature actuelle, place sa venue au monde sous le signe de l'insécurité. Il naît au milieu d'un cyclône alors que la maison s'effondre et que sa mère se réfugie sur un bateau. Nous sommes aux alentours de Noël. Il naît donc sans toit, comme il sera sans patrie, et son insistance sur ce point est probablement signifiante tout comme la référence répétée à des cyclônes qui viennent constamment s'opposer à l'harmonie chaleureuse de la famille. Dans sa première jeunesse il éprouve l'adversité car la nature est hostile et les Blancs « tuent son père ».

Nous voyons se dessiner un rapport entre la « nature hostile » et les « Blancs exploités » qui s'oppose à l'idéal, aujourd'hui en voie de réalisation, d'une nature domestiquée et généreuse (richesses agricoles, plantations, fruits du travail du Nagriamel) avec l'aide de moyens techniques des Européens devenus alliés (cf. discours des débuts du Nagriamel)¹⁸.

Un autre élément de frustration est imputable à la famille Stevens qui n'aime pas ce petit fils et utilise ses rejetons comme domestiques ou employés. La mère Sera meurt à Vila comme servante de Caroline Stevens, il est lui-même à Urolava, où la disette est affective autant qu'alimentaire.

Dépossédé des terres de son père au profit de son frère, Jimmy Stevens obtiendra sur ce point une revanche éclatante à travers le Nagriamel, revanche qui touchera tous les Blancs et non plus seulement les Stevens.

En face de toutes ses périodes de solitude ou d'insécurité se dresse une image forte et chaleureuse de la famille. Jimmy Stevens aime son père Tubo et en est aimé. Sa mère Sera apparaît moins importante et surtout remplacée par Vehai que l'on peut qualifier de mère nourricière, voire de mère d'élection. Ce dernier point est important car il constitue la principale attache culturelle hébridaise du leader.

Il semble que l'identification ethnique du jeune Stevens se fasse par les femmes. Sa mère, fille d'un chef des Banks lui donne le nom de Patuntun comme une première légitimité hébridaise. Mais c'est surtout par Vehai que le leader d'aujourd'hui se situe dans le contexte des héros culturels hébridaïes et d'une tradition prophétique tenace sur Santo. Les représailles

18. On peut penser que ce n'est pas la nature elle-même qui est hostile mais qu'elle est perçue comme telle tant qu'on se sent dominé.

qui suivent ces activités sont vécues par l'enfant comme une nouvelle expérience de la mort du père qui donne lieu à une dichotomie Noirs/Blancs nettement exprimée dans le récit. Son histoire pousse donc J.T.P.S. Moses du côté des Noirs, d'autant que son grand-père ne change rien à son statut.

Cette prise en charge des héros culturels hébridais est tardive et elle apparaît comme un résultat de l'expérience négative du métis confronté à la domination des Blancs. Le rejet dont il est victime de la part de ses grands-parents ne suffit pas pour en faire un Mélanésien, mais la société est telle qu'il n'y a de place que du côté des Hébridais. C'est là qu'il se retourne et c'est là qu'il sera accueilli.

Le fait que les héros cités présentent de forts caractères messianiques n'est pas indifférent pour un futur leader de *cargo cult*, aussi il est bon de les situer dans le cadre local pour bien voir qu'ils permettent à J.T.P.S. Moses de prendre à son compte une tradition, c'est-à-dire de rentrer dans une histoire locale à défaut de pouvoir rentrer dans l'histoire des Européens.

Il existe à l'intérieur de Santo, une tradition culturelle de prophètes qui répondent aux problèmes posés par l'arrivée des Européens, la venue des Américains, et plus généralement aux questions que la culture ancestrale est incapable de résoudre. De manière plus générale on peut dire que ces mouvements se présentent comme une tentative de réponse à la principale question qui hante partout les Mélanésiens : comment nous situons-nous, que pouvons-nous faire, face à ces étrangers venus d'ailleurs et qui disposent d'argent, de machines, de bateaux, de boîtes de conserves, etc...

Les deux prophètes auxquels fait référence Jimmy Stevens illustrent deux tentatives indigènes.

La première celle de Ronovuro se situe en 1923 et se termina par l'exécution du prophète. Celui-ci est décrit par Jean Guiart¹⁹ comme un habile metteur en scène qui tout en prophétisant le retour des morts extorqua beaucoup d'argent aux indigènes. Il fut arrêté après l'assassinat d'un colon européen, mais son souvenir et son prestige sont toujours présents à la mémoire des indigènes.

Le mouvement amorcé par Atori entre 1944 et 1946 présente des aspects plus nets de *cargo cult* : attente du bateau, construction de hangars. L'importance accordée par J. Guiart dans son ouvrage sur Santo²⁰ au chef Mol Valiv qui tenta un effort d'unification et exprime les projets économiques des hommes de la brousse est une autre preuve, non messianique celle-ci, qu'il existe une tendance profonde et ancienne chez les broussards à s'organiser sous l'égide d'un chef et à échapper aux limites de leurs sociétés segmentaires pour avoir des projets d'organisation économique ou religieuse nouvelle révélant un besoin d'ajustement dû à une situation de crise.

Ces tentatives ou ces cultes nous mettent en présence d'une aspiration collective qui survit à la mort de ses héros ou prophètes comme si elle

19. Jean Guiart : *Grands et petits hommes de la montagne Espiritu Santo*, Paris 1958.

20. J. Guiart : *op. cit.*

exprimait un message culturel durable qui ressurgit à intervalle régulier lorsqu'un leader le prend en charge.

Au plan de son destin individuel, le leader du Nagriamel tend à situer sa vie à l'intérieur d'un « complexe de Moïse ». Il a choisi ce dernier nom en 1967 lors de son baptême chrétien, mais on peut considérer que c'est là la dernière touche dans une vie qui va de l'abandon à la redistribution, en passant par la parole « miraculeuse » ou « charismatique », de celui qui parle au nom de la justice et qui a trouvé dans les Hébridais de la brousse « son peuple » dont il est l'élu.

Livré à l'insécurité dans sa jeunesse, abandonné sans identité dans la vie, il trouve enfin un peuple de suivants dans le Nagriamel dont il est le porte-parole. Dans ce mouvement proche d'un *cargo cult* il n'est pas parvenu à assurer à ses fidèles une redistribution réelle de biens, c'est-à-dire un développement communautaire efficace. C'est pourquoi cette attente non satisfaite reste au plan mythique du *cargo*. De l'abandon à la redistribution mythique en passant par l'expression d'un message dont il est la voix plus que l'auteur, Jimmy Stevens est devenu J.T.P.S. Moses.

Affronté aujourd'hui au problème de la réalisation et de la redistribution des biens attendus, nous envisagerons maintenant le sens de « Moli », grade élevé par lequel le désignent les hommes de la brousse, et qui est à la fois son nom traditionnel et le symbole où réside son pouvoir que certains qualifieraient de charisme.

Moli, le big man mélanésien.

« Mais que sous la pression collective il faille toujours invoquer le prétexte du bien être général pour donner aux intérêts particuliers l'auréole d'une justification plus haute, prouve au moins la permanence d'une visée totale de la théodicée terrestre ». Mühlmann²¹.

Parmi tous les vocables qui désignent le leader du Nagriamel, le terme de Moli est le plus chargé de signification hébridaise traditionnelle. Il s'agit de l'un des niveaux les plus élevés du système des grades à Santo, système qui se fonde sur des pratiques cérémonielles (tueries de cochons à dent) et participe à l'établissement des hiérarchies à l'intérieur de ces sociétés segmentaires aux structures politiques très diffuses, particulièrement sur Santo.

En utilisant le concept de « big man », nous faisons référence à une notion générale en Mélanésie sans nous préoccuper de l'extension géographique précise de cette forme d'organisation politico-économique car, du sud au nord des Hébrides, coexistent d'autres structures politiques.

Dans le récit, Moli est présenté comme l'appellation acquise par l'enfant au contact de la famille de Ronovuro, le leader prophétique de la région.

21. Mühlmann : *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris 1968, p. 333.

De tous les noms de chef du Nagriamel, celui-ci est employé par les membres du Nagriamel pour le désigner. Il devient Mol Patuntun pour les broussards de Santo. C'est donc à ce niveau que se situe peut-être une possible évaluation des rapports qu'entretient le leader avec ses suivants, c'est-à-dire ceux qui font de lui un leader.

Cette investigation aboutit à poser la question : comment l'individu Jimmy Stevens est-il perçu par les Mélanésiens ? En répondant à cette question, nous serons probablement en mesure de savoir pourquoi il est devenu le leader du Nagriamel.

Moli apparaît pour la première fois dans l'enfance, c'est-à-dire la période la plus authentiquement mélanésienne de la vie du leader. Pratiquement adopté par la famille prestigieuse de Ronovuro, si l'on en croit le récit, Jimmy Stevens capte là un certain prestige. Sa vie d'homme jeune sur les plantations, dans des travaux subalternes, ne lui permet pas de l'exprimer car la société condominiale a son propre système de prestige, celui des Européens, c'est-à-dire du patron de plantation.

Il faut attendre la guerre pour que cette société disparaisse, remplacée dans la période américaine par des rapports nouveaux.

On a suffisamment commenté le prestige des Américains chez les Mélanésiens pour comprendre le contexte dans lequel se situe l'intérêt durable que leur porte Jimmy Stevens. Cette période de sa vie est la découverte d'un autre monde blanc, justement moins avare, plus sociable, plus riche, techniquement plus efficace, d'où tous les investissements psycho-culturels dont les Américains sont l'objet chez les Mélanésiens. Jimmy Stevens s'aperçoit à cette occasion qu'il est possible d'avoir des rapports économiques et humains satisfaisants avec des Blancs. Comme il excelle dans ces rapports, il en tire un profit supérieur à celui de ses compagnons et devient un agent de redistribution des biens américains aux Hébridais de la brousse. Il en résulte du prestige, et un certain ascendant, ascendant de celui qui donne, même si ce qu'il donne ne lui appartient pas. C'est probablement là que se situe sa première expérience d'une position différente et privilégiée face à la masse des Hébridais et aussi la racine d'un prestige durable qui permettra le leadership.

On peut donc dire que les Américains ont permis à Jimmy Stevens d'acquérir du prestige ou encore qu'il est parvenu à capter le prestige latent dans la manipulation des biens de l'intendance militaire, car il n'était en fait qu'un intermédiaire, mais apparaissait aux yeux de ceux qui recevaient comme le donneur généreux.

Cette redistribution en échange de prestige qui signale traditionnellement un chef mélanésien culbute par la faute du Condominium qui la qualifie de marché noir, car il a distribué après la guerre ce qui ne lui appartenait pas. On voit s'affronter ici deux modèles d'action économique, l'un mélanésien et traditionnel, l'autre celui des Blancs, dit rationnel.

De cet épisode il faut retenir toute l'habileté manœuvrière du futur leader mais aussi une certaine limite à laquelle il se heurtera souvent jus-

qu'à aujourd'hui où il est accusé par certains de confondre la caisse du Nagriamel avec son propre budget.

Dans ces circonstances, les autochtones ne comprennent pas plus que Jimmy Stevens. L'affaire des stocks américains passés au marché noir n'est qu'un incident dans une période de retour des Européens et de reprise en main de l'économie locale abandonnée pendant les hostilités.

Tous les Mélanésiens qui ont approché les richesses américaines ont été frustrés à la fin de la guerre que le matériel abandonné, les routes, les aéro-dromes, passent entre les mains du Condominium et des Européens. Ils ont perçu ce fait comme un détournement et une dépossession.

Pour le métis Jimmy Stevens, l'expérience est plus cuisante puisqu'il est allé en prison, accusé de marché noir, presque de vol alors que tout le monde s'y livre impunément. Lorsque plus tard il a un accident avec le bulldozer de la société Pentecost qui lui refuse toute indemnité, malgré des séquelles durables qu'il promène encore aujourd'hui (avec ostentation disent ses détracteurs), la frustration prend corps d'autant qu'il n'a pas de ressources pour nourrir sa famille. La vie apparaît précaire à Jimmy Stevens, comme au cœur du cyclone.

Au début du Nagriamel, les intérêts fonciers en jeu font qu'il est dépourvu de toute assistance et qu'il se heurte au contraire à l'adversité des planteurs pour qui il apparaît comme un fauteur de trouble, un révolutionnaire. Il partage le constat de cette absence de soutien et de résultats avec tous les Mélanésiens et cela constitue un sentiment qui cimente les débuts du Nagriamel. Jimmy Stevens, qui est déjà plus que cela, se transforme en pèlerin et va sonner aux portes étrangères (ONU - Fidji), démarche qui renforce son prestige en milieu indigène, mais qui n'amène aucun résultat malgré quelques encouragements verbaux de Fidji et d'Australie.

Pourtant désormais Jimmy Stevens parle au nom des autochtones car il partage leur frustration post-américaine. Si aucun résultat n'est apparu, le porte-parole du *cargo cult* naissant assied peu à peu son prestige, du fait même de l'adversité et de l'échec temporaire.

C'est à cette époque que le choix d'une stratégie est capital pour le mouvement et c'est celle du leader qui est mise en place. Malgré son handicap il se déplace en brousse pour planter la Nangaria (cordyline) et le Namélé (cycas) les deux plantes symboliques du Nagriamel et de la coutume; comme il se déplacera plus tard pour inaugurer les drapeaux du mouvement dans ses différents centres.

Dans cette période de discours et de prospection, Moli est né car il reprend à son compte l'attente messianique des héros culturels et il se crée une clientèle de fidèles supporteurs parmi les broussards qui depuis des décennies appellent de leurs vœux le projet qui leur permettra de faire des cultures commerciales²², de se rassembler pour acquérir l'efficacité technique et économique qui est apparue si accessible pendant la guerre.

22. J. Guiart : *op. cit.*

Moli se remarie et de chômeur monogame devient leader polygame. Il a aujourd'hui quatre épouses. Le choix de ces femmes d'îles différentes, révèle une sorte de stratégie par les alliances matrimoniales car, lorsqu'il épouse une femme de Ndui ndui sur Aoba, il met en place des rapports qui aboutissent peu après à l'arrivée de nombreux indigènes de cette île dans le mouvement.

Parti avec le soutien des *man Santo*, par le choix de ses épouses comme celui de ses adjoints, Moli trouve des suivants sur Ambrym, Aoba, Malekula. Son prestige dépasse Santo et son nom est connu partout, chez les *big men* comme chez le commun.

Le Nagriamel toujours préoccupé de questions de terre s'est particulièrement attaché le concours des chefs coutumiers locaux, souvent appelés « land Owner » c'est-à-dire propriétaires de la terre. L'organisation sociale et foncière est variable selon les îles mais cette tendance à privilégier les propriétaires de la terre est générale. Elle provient de la nécessité d'installer les centres du Nagriamel sur des terres incontestées mais, de ce fait, tend à accorder un rôle plus important à des *big men* riches en terres. Ceux qui s'adonnent au commerce ou à diverses transactions commerciales se situent le plus souvent hors du Nagriamel.

Le leader du Nagriamel met sur pieds deux grandes fêtes annuelles durant lesquelles il tue des cochons plus ou moins nombreux offerts par les villages Nagriamel. Si la coutume qui en résulte est assez étrange car elle est une synthèse de coutumes d'îles différentes, Moli en retire du prestige auprès des indigènes et raffermis les liens qui lui assurent la fidélité d'une clientèle à l'intérieur des membres du Nagriamel. Pour les Européens, ces cérémonies tiennent des relations publiques et du divertissement coutumier.

Dans toutes les circonstances que nous avons envisagées, Moli apparaît mettre en œuvre une stratégie de capitalisation du prestige par diverses captations qui, si elles paraissent étranges aux Européens, sont parfaitement normales pour les Mélanésiens car elles illustrent une conduite politico-économique claire et institutionnelle : celle du *big man*.

Dans son article consacré au *big man*, M. Sahlins²³ offre l'une des définitions les plus claires du *big man* et de sa stratégie.

Apte à tirer tout le prestige individuel de son *business* personnel, Moli est parvenu dans les faits à confondre son action personnelle et celle du Nagriamel en mettant en œuvre une heureuse dialectique entre les affaires du mouvement et les siennes propres.

Parlant du *big man* Sahlins note²⁴ « He Combines with an ostensible interest in the general welfare a more profound measure of self interest, cun-

23. M. Sahlins : *Poor man, rich man, big man, chief : Political types in Melanesia and Polynesia*. Comparative studies in society and history, vol. 5, 1963. Pour une analyse plus détaillée de l'action du *big man* on peut se reporter à Douglas Oliver : *A Solomon island society. Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville*. Cambridge, U.S.A., 1955.

24. Sahlins : *op. cit.*

ning and economic calculation... His every public action is designed to make a competitive and invidious comparison with others, to show a standing above the masses that is product of his own personal manufacture ».

Cette remarque donne une signification profonde à tous les actes de Moli. Nous le voyons homme de la stratégie, d'une stratégie orientée vers le pouvoir personnel. Ce pouvoir, le statut conséquent, ne sont prescrits par aucune tradition ou hérédité. Il est acquis dans les conditions les plus défavorables et c'est bien là le sens de la vie du leader qui peu à peu parvient à installer son autorité sur des hommes aussi peu favorisés que lui au départ.

M. Sahlins écrit : « It is not accurate to speak of « big man » as a political title, for it is but acknowledged standing in interpersonal relations — a « prince among men » so to speak as opposed to « the prince of Danes ». »

Le premier label est celui de Moli pour ses suivants Mélanésiens, mais il apparaît bien comme « le prince des broussards » pour les Européens et l'administration, de telle sorte qu'il projeta un moment de siéger comme chef coutumier à l'assemblée élue en 1975, illustrant une nouvelle captation au nom d'une « représentativité » très délicate à évaluer. Moli est donc devenu « le prince de la coutume » pour l'administration française prouvant que la stratégie du leader peut porter ses fruits même hors du monde mélanésien.

Comme *big man* il n'a pas une conception claire de l'action politique mais l'on comprend mieux l'appellation de « princess » dont sont affublées ses filles lors des grandes fêtes du mouvement.

Le leadership du *big man* réside dans le fait d'être suivi. Il se crée et se fortifie à chaque instant en s'assurant une clientèle de suivants, aujourd'hui jusque dans l'administration.

Tout se passe donc comme si Moli en se créant une « faction » de plus en plus nombreuse selon le vocable de Sahlins, avait dépassé l'échelle dans laquelle cette stratégie fonctionne habituellement, celle de la société segmentaire pour l'appliquer à la société condominiale. Paradoxalement, cette stratégie qui joue habituellement à l'échelon villageois ou inter-villageois, s'applique ici à une tentative de concentration proche d'un *cargo cult*. Si le résultat est maigre socialement (le Nagriamel n'a pas apporté tout ce qu'il promettait), au plan du leader le succès est complet.

L'échec du Nagriamel, comme *cargo cult*, c'est peut être la réussite trop complète de son leader qui monopolise trop efficacement le prestige et la production, créant ainsi un blocage au développement communautaire.

Cette nécessité pour le *big man* de capitaliser le prestige et les biens pour éviter tout effritement de sa clientèle fait désormais du Nagriamel un mouvement conservateur qui craint tout changement de statut aux Nouvelles-Hébrides.

Afin d'échapper à ce danger d'éclatement et d'usure, et pour répondre aux attaques de ses adversaires qui critiquaient l'absence de redistribution, Moli a dû faire appel à l'administration française qui seule désormais peut

assurer le développement communautaire, tout en permettant au leader d'en tirer le prestige. Cette poursuite de la stratégie du *big man* par Européens interposés leur permet en échange de récupérer un mouvement qui pouvait un jour « devenir dangereux ».

En traitant d'égal à égal avec le « capman »²⁵ blanc, c'est-à-dire avec le *big man* blanc, Moli est parvenu au fait de sa puissance actuelle et il est désormais appelé « masta président » par le Délégué local, comme un chef de plantations est appelé par sa main-d'œuvre et plus généralement tous les Blancs.

Cette tardive reconnaissance de sa « blancheur » n'est pas seulement anecdotique. À la lecture de sa vie, elle est une très grande victoire personnelle pour l'individu Jimmy Stevens. Après être devenu un allié politique de l'administration française le *big man* poursuit sa capitalisation du prestige et il débloque les perspectives de développement économique sans assumer lui-même cette redistribution que certains critiques jugeaient urgente.

La remarquable ascension de Jimmy Stevens s'articule largement sur la stratégie du *big man*, même si elle paraît par moment bénéficier de circonstances heureuses.

Appliquant à une échelle de plus en plus vaste une sorte de « captation à la source » pour son propre profit, Moli s'adonne à son « business » individuel qui est de maintenir et d'étendre sa faction ou sa clientèle à l'échelle de tout l'archipel. Sahlins relève²⁶ « Now although his attention may be given primarily to short term personal interest, from an objective standpoint the leader acts to promote long term social interest ». Tout à l'opposé d'un médium ou d'un prophète millénariste, Moli est pourtant à la tête de 15 000 indigènes qui, s'ils n'attendent pas tous le retour des Américains, attendent du moins un développement quasiment utopique par son ampleur mythique qui coexiste avec le pragmatisme traditionnel des *big men* mélanésiens. C'est bien parce qu'il en est ainsi, c'est-à-dire parce qu'au-delà des rapports au jour le jour il existe une « permanence d'une visée totale de la théodicée terrestre » pour reprendre l'expression de Muhlman déjà citée, c'est bien pour cela que le mouvement amorcé par Jimmy Stevens, dirigé par J.T.P.S. Moses, et mis en œuvre par Moli, est un *cargo cult*.

L'histoire de Jimmy Stevens nous met en présence d'un cas particulier de leadership d'un mouvement social mélanésien. Son intérêt paraît se situer dans l'apparente contradiction entre le leader, le mouvement qu'il dirige, les aspirations qu'ils charrient.

Celle-ci restituée dans la société et l'histoire autochtone nous amène à

25. Capman : Sur son équivalence avec le *big man*, on se reportera à Cochrane : *Big men and cargo cult*, Oxford 1970, p. 137.

26. Sahlins : *op. cit.*

réviser la notion abstraite de charisme par laquelle on explique habituellement ce qui semble difficile à élucider.

Nous avons tenté de dépasser cette difficulté en essayant de dresser une anatomie psychosociologique du leader. Il ne s'agit que d'un cas, mais certains des rapports que nous avons relevés sont en prise directe sur la société mélanésienne et son histoire et à ce titre ils peuvent permettre des développements théoriques. Partis de l'intérêt d'une réussite individuelle remarquable, nous débouchons dans une problématique ancienne mais pleine de ténèbres, celles du leadership des mouvements politico-religieux mélanésiens souvent appelés *cargo cult*.

À la question mainte fois posée et jamais résolue de savoir pourquoi naissent ces mouvements, on a souvent répondu en remettant en scène l'éternelle opposition entre l'homme qui fait l'histoire et la société qui fait l'histoire.

Leader ou Société?, le récit et le commentaire qui précèdent découvrent une causalité moins simple et nous incitent à décrire une dialectique plutôt qu'une alternative entre ces deux principes explicatifs.

Nous avons vu que Jimmy Stevens, *boy* dans une société condominiale aliénée et aliénante peut donner lieu à un chef syncretique, J.T.P.S. Moses, qui véhicule les problèmes d'identité de beaucoup d'Hébridais au même titre que les siens, tout cela grâce à un type d'action particulier, celui du *big man*, figure traditionnelle mélanésienne qui exprime une dynamique propre à ces sociétés.

Ainsi d'une histoire condominiale, peri-urbaine et coloniale nous retrouvons une conduite ancestrale et coutumière en passant par un *cargo cult*. Cette constatation incite à ne pas négliger la pesanteur culturelle et le poids des modèles ancestraux qui continuent de fonctionner dans des sociétés éclatées et en apparence vidées de leur substance puisqu'elles souhaitent une abondance qui aujourd'hui commence à nous répugner.

Il semble que la naissance des *cargo cult* résulte à la fois de circonstances locales et historiques. Parmi les facteurs conjoncturels, la présence d'un individu captateur est peut-être nécessaire mais elle n'est certainement pas suffisante. Ainsi J.T.P.S. Moses ou Moli, possède tous les caractères externes du leader charismatique : ascendant sur la foule, sens de la mise en scène, apparence physique, mais on peut dire qu'il n'en possède que les signes extérieurs car le message fait défaut infirmant en partie la notion de charisme telle qu'elle est conçue chez Max Weber comme l'expression spontanée d'un message *sui generis*, sorti tout droit de l'individu inspiré.

Le leader du Nagriamel est d'abord un interprète, doué de qualités relatives. Il a exprimé à un moment la pensée des *man bush* et leurs désirs qui sont bien antérieurs à sa personne, car le contenu profond du mouvement rejoint des tentatives antérieures exprimées par d'autres individus et il apparaît qu'il s'agit d'une tendance profonde de la société autochtone plus que d'une soudaine révélation.

En acquérant le monopole de l'expression de ce message, le chef du

Nagriamel n'a toutefois pas acquis de droits sur celui-ci qui reste éminemment collectif et social et l'on ne saurait confondre ici la parole du leader et la pérennité du message. S'il est l'objet d'une foi de la part de certains membres, le leader sait que celle-ci est fragile et qu'un porte-parole est révocable lorsqu'il détourne le message de ses fins.

À travers ces matériaux la notion de charisme apparaît comme une relation et non plus comme un pouvoir. C'est le degré d'adéquation entre une parole (avec ou sans message positif) et une masse de suivants virtuels, porteurs d'une histoire, d'une tradition, d'une totalité socio-culturelle qui n'est pas nécessairement exclusive et mystique mais peut-être contradictoire et irréaliste. La fonction du leader est dès lors essentiellement relationnelle.

C'est celle d'un catalyseur, comme l'a noté Worsley²⁷, qui intervient dans un processus mais n'est pas ce processus lui-même.

Toute la vie du chef du Nagriamel apparaît comme une suite de captations de prestige mais, n'étant pas un visionnaire politique, J.T.P.S. Moses n'est pas en mesure de capter l'histoire. C'est pourtant bien la tendance profonde des *cargo cult*, processus d'anomies littéralement anachroniques qui visent à rehabiter l'histoire, l'histoire universelle faite par les Blancs et leurs pouvoirs apparents dont les Mélanésiens ne goûtent que quelques ersatz non significants qu'ils tentent de restructurer en message signifiant, leur propre code étant inefficace et sans cette portée universelle qui fait la principale force des Blancs, et contre laquelle seul le mythe par son pouvoir de restructuration peut quelque chose. L'aventure tragique des Tupiguarani décrits par Alfred Métaux et guidés par des leaders métis n'est qu'un cas limite qui exprime la même recherche de manière plus exacerbée. Loin de tout délire collectif, encore empreints des vertus traditionnelles du *big man* en même temps qu'ils se heurtent au *business* européen et américain, les membres du Nagriamel posent à l'anthropologue des questions qui concernent à la fois l'organisation d'une entreprise coopérative et le lieu de la terre promise dont parle la Bible.

Aujourd'hui, l'éclatement de la société traditionnelle hébridaise, éclatement plus mental que réel encore, après presque un siècle de présence politique européenne, rend la gestion du mythe très aléatoire pour le chef du Nagriamel à tel point que l'administration européenne est tentée de concourir à la production de ce mythe. Pourtant, la scène politique des Nouvelles-Hébrides d'aujourd'hui montre avec acuité que les hommes du Condominium veulent rentrer dans l'histoire. Qu'ils répondent à la question de leur place dans l'univers politico-économique mondial par des manifestations de rues ou la production de *cargo cult*, qu'ils scrutent l'horizon comme le prophète au sommet de son mât de vigie ou comme J.T.P.S. Moses bricolant les machines, ils veulent désormais avoir accès aux cartes de navigation que les grands découvreurs, Queiros, Cook, Bougainville, ont oublié

27. Worsley : *op. cit.*

de leur laisser, les réduisant à faire des dessins sur le sable²⁸ et des rêves mythiques.

B. HOURS.

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

SUMMARY

Based on a life story recorded by Jimmy Stevens himself, this article discusses Nagriamel leadership. Famous in the Pacific area as a personage, J.T.P.S. Moses lead Nagriamel's destiny until 1964 from land struggle to politics and secessionism. Using a psychological and sociological approach, the author presents Moses as a creature of the New Hebrides Condominium, as a syncretic leader looking for cultural identity (being a half cast) : then he analyses Moses' leadership as traditional big-man behaviour, with the main emphasis on prestige investment and followers or clientele.

From a theoretical point of view, it appears that Moses is an example of personal success inside a cultural context which permits his success. He seems to be the bearer of a cultural message from the "men bush"; but used in the New Hebrides colonial context in a way which is mainly concerned with personal interest. Having no message himself, Moses is more an example of leadership in a modern Melanesian social movement than a charismatic leader.

28. Cf. K. Burridge : *Mambu : A study of Melanesian cargo movements and their social and ideological background*, New York, 1970.

Journal
de la
Société
des
OCÉANISTES



Musée
de l'Homme
Paris 16

Extrait du
numéro 51-52

TOME XXXII

juin-septembre 1976

8596

ETHN