

**L'ORGANISATION
SOCIALE ET POLITIQUE
DU NORD MALEKULA**

SOMMAIRE

INTRODUCTION :

Avertissement. — Transcription. — Conditions de l'enquête. — Présentation géographique. — Vie économique..... 150

ORGANISATION SOCIALE :

Le système parental. — L'organisation clanique. — Le village. — Les chefferies. — La hiérarchie de grades « Big Nambas ». — Les chefferies « Small Nambas »
a. Le Namaŋgi de Batermul; *b.* Le Nanaki de Matanvat. — Le rôle politique de la chefferie..... 156

LES RITUELS :

Les rites agraires. — Le culte des ancêtres..... 205

LES MODALITÉS DE L'ACCULTURATION :

Relations avec les Européens. — L'activité des missions. — L'action administrative. — L'éclatement des cadres traditionnels..... 206

CONCLUSION :

Données ethnologiques et évolution administrative..... 225

APPENDICE I. — Tableau des termes descriptifs des valeurs des cochons..... 231

APPENDICE II. — Inventaire sociologique du nord de Malekula..... 233

APPENDICE III. — Rapport sur l'affaire de Batarlilip..... 254

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

Collection de Référence

no 11404

INTRODUCTION

AVERTISSEMENT

Exécutée sous l'égide du Gouvernement du Condominium des Nouvelles-Hébrides, la mission de l'été 1950-1951 se devait de fournir des résultats directement utilisables pour les besoins administratifs. Le texte que nous présentons ici ne vise qu'à ce but. C'est pourquoi tout ce qui était description ou analyse minutieuse de rituels a été laissé de côté, ainsi que la plupart de ce qui a trait au mythe. Ces problèmes seront traités à part. On doit considérer ce travail comme la forme cursive d'un dossier destiné surtout à faciliter le travail des administrateurs et des délégués appelés à se succéder sur Malekula. Néanmoins les spécialistes s'intéresseront facilement à la structure de cette société, qui a réalisé une synthèse si différente de ce qu'on trouve ailleurs aux Nouvelles-Hébrides.

Je me dois ici de remercier les Résidents de France et d'Angleterre, MM. Anthonioz et Flaxman, qui ont attribué une subvention du Condominium au projet de recherches présenté par l'Institut français d'Océanie, et de toutes manières, ont facilité ma tâche. Je ne saurai jamais exprimer assez ma reconnaissance envers tous ceux qui m'ont facilité les choses, qu'ils soient fonctionnaires, missionnaires ou colons, en premier lieu, M. l'Administrateur Chadeau et M. Bell, le missionnaire presbytérien d'Aulua. Il m'est impossible de mentionner ici tous ceux dont je n'oublie ni l'accueil ni les services; ils sont trop nombreux pour que je puisse avoir tous leurs noms présents à l'esprit, et je ne voudrais pas en oublier. L'hospitalité et la servabilité des Européens constituent un des charmes certains de l'Archipel.

TRANSCRIPTION

Voici quelques indications destinées à faciliter la lecture des termes indigènes. Il ne faut pas y chercher un exposé, même schématique, du système phonétique de la langue du Nord Malekula.

L'accent tonique est marqué avant la syllabe intéressée par le signe /.

La mouillure est indiquée par une apostrophe ' : t', d', l', m', n'.

On a mis entre parenthèses, quand il est différent, le signe correspondant du système de transcription de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.

i, e (e), è (è), a (a), á (á), o (o), ò (ò), ē (ē), ě (ě);

u, w, ũ (ũ), w̃ (semi-voyelle correspondant à ü), y;

p, b, m, n, ñ :

t, ṭ (ṭ), d, ḍ (ḍ) ;

k, g, γ (vélaire sonore), x (vélaire sourde), h, f, v ;

s, r, l.

CONDITIONS DE L'ENQUÊTE

Arrivé le 15 octobre 1950 au village côtier de Tèmaru, le chercheur a quitté définitivement la région le 2 mars 1951. Le travail correspond donc à un séjour sur le terrain de près de cinq mois.

Cette période n'était pas la plus riche au point de vue cérémoniel, tout le début correspondant au temps du travail des champs (préparation du terrain, semis, construction des barrières). Néanmoins, la première méfiance une fois dissipée, je pus recueillir des éléments rituels intéressants, tant au moment de la fête des morts que celle des ignames qui lui fait suite.

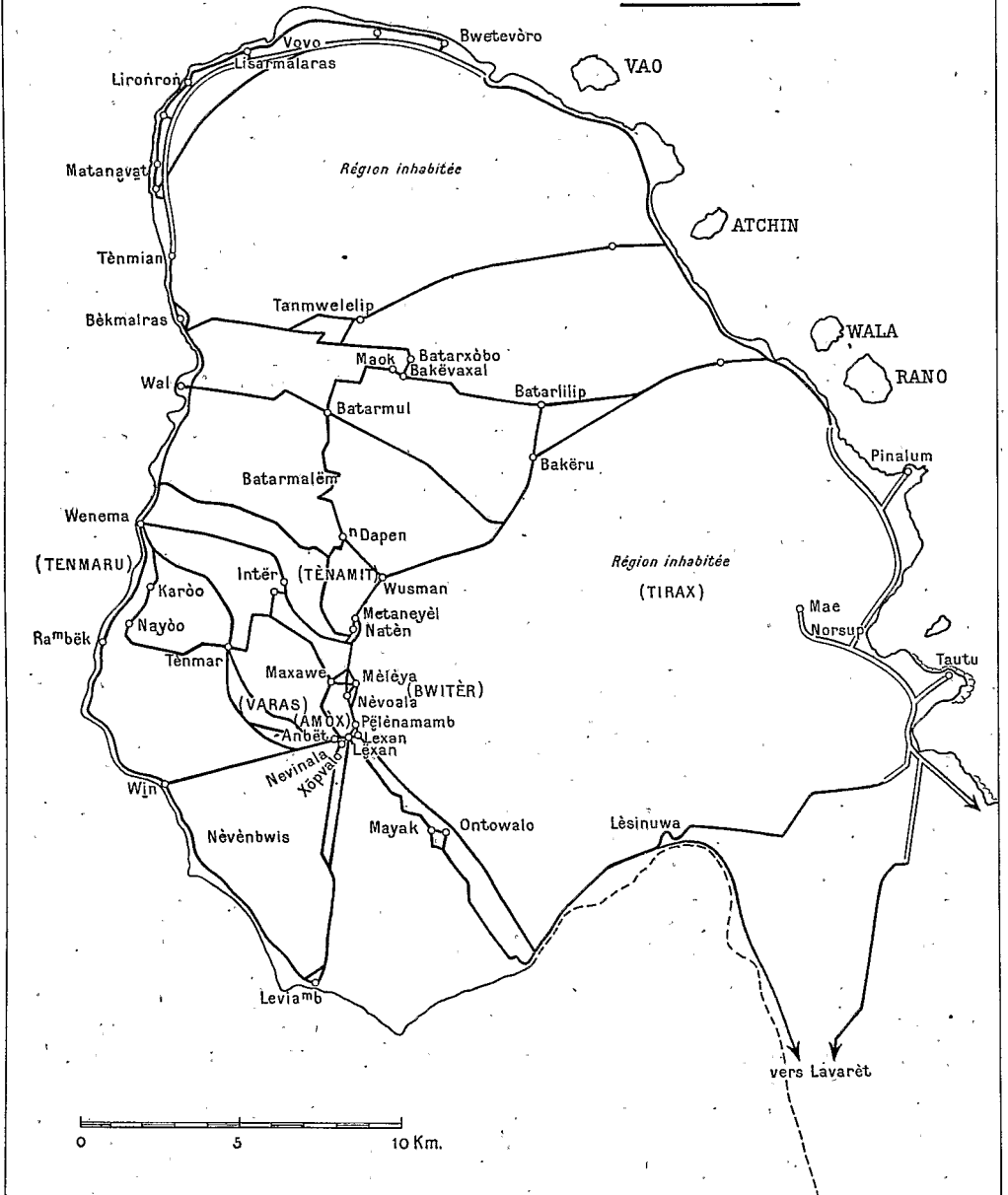
J'avais établi mon quartier général à Tèmaru, d'où je rayonnais pendant la semaine, partant pour deux, trois ou même cinq jours dans les villages de l'intérieur. Le manque d'eau rendait ces séjours à l'intérieur assez pénibles ; et à partir de la mi-décembre, les pluies se mettant de la partie, certains itinéraires, trop boueux, devinrent harassants.

J'utilisai surtout comme interprète le chef administratif de la région côtière, John Bwil, qui se révéla précieux par sa connaissance unique de l'intérieur (1), et la conscience avec laquelle il accomplissait le travail demandé. Sa personnalité très affirmée et son intelligence en faisait non seulement un excellent interprète, mais aussi un informateur de premier ordre. Mes autres informateurs se recrutaient un peu dans tous les villages, les meilleurs furent Kali, l'oncle paternel de Vixa^mbat, le chef du groupe dit des « Amôx » ; Tusay, le grand-père paternel de ce dernier ; Sèm de Batarnul, et surtout le vieux Leblapòn du village de Karò. Ce dernier était le plus au courant des divers mythes locaux ; il n'avait jamais quitté son village pour aller travailler pour des Européens. Comme le demandait l'intérêt du travail, j'avais lié avec lui une amitié à la façon traditionnelle ; j'allais lui rendre visite et nous faisons échange de présents, tabac contre ignames. Quand je voulais des mythes, il descendait me voir à Tèmaru, où, en petit comité, il parlait plus librement qu'il ne l'aurait fait dans la case de son clan. A chaque fois, après deux ou trois heures de travail, il fallait qu'il m'explique sa tristesse à la pensée que j'allai partir ; si j'avais habité le canal du Segond, à Santo, il aurait pu espérer me revoir, mais Nouméa était trop loin ; jamais il ne

(1) Il est le seul indigène qui soit allé dans tous les villages de brousse. Cela représente un courage certain, étant donné la méfiance et la peur réciproque qui dominent les rapports d'un district à l'autre, sauf en ce qui concerne les individus dont les relations matrimoniales acquises assurent la sécurité des déplacements.

NOUVELLES HÉBRIDES NORD DE L'I. MALEKULA

Position des villages (1950)



s'était encore lié avec un blanc; il fallait que ce soit maintenant avec moi, qui le traitais comme mon père, et ce ne serait qu'une amitié sans lendemain. A mon départ il insista pour me remettre deux billets d'une livre, comme marque de ses sentiments à mon égard; ce don d'argent qui en Calédonie est coutumier, au départ comme à l'arrivée, est, du moins d'après mon observation, chose assez rare aux Nouvelles-Hébrides.

L'enquête linguistique, utilisant le bichelamar comme intermédiaire s'avéra très ardue. Pour être sûr de son information, il fallait pour chaque réponse établir un contrôle au moins double. Dès qu'on dépassait la partie descriptive du questionnaire pris comme base, la moyenne descendait à dix réponses satisfaisantes à l'heure. Je pus recueillir, avec difficultés, quelques textes mythologiques en langue locale. Il n'y a pas de tradition littéraire sur l'île et je n'ai pas rencontré l'équivalent de John Manu, le chansonnier du Nord Ambrym. Par contre, la durée du séjour me permit de rédiger du point de vue fonctionnel une première description de la langue « Big Nambas », description que je pus vérifier et compléter avant mon départ.

PRÉSENTATION GÉOGRAPHIQUE

La péninsule nord de Malekula est nettement partagée en deux zones. La première, à l'est et au nord, très accidentée, est faite d'un terrain meuble où les moindres ruisseaux creusent de profondes découpures, mettant la roche à nu.

Au sud et à l'ouest le changement est total, sans transition; c'est un vaste plateau calcaire, saigné par des vallées aux eaux en grande partie souterraines, qui s'ouvrent sur la mer par de véritables cañons.

Vers la côte, le plateau s'abaisse en deux marches successives, marquées par des falaises abruptes dont la dernière domine une bande côtière parfois interrompue et ne dépassant guère 300 mètres de largeur. Toute la partie ouest du plateau est couverte d'une savane de hautes herbes ou de roseaux où, à moins de débroussage, le tracé des sentiers se sent avec les pieds faute de pouvoir le distinguer à l'œil; à la même longitude les collines plus au nord s'avèrent desséchées, montrant une herbe courte et rare. La savane haute reprend sur les croupes basses de l'extrême nord, mais perd aujourd'hui du terrain devant la brousse épaisse à « mimosas » (*Leucaena glauca*). Le reste du pays, au centre, au sud et à l'est est recouvert d'une futaie basse et touffue, ayant la plupart du temps l'apparence d'avoir poussé sur du terrain anciennement cultivé. Des bosquets sacrés (utlalo) de banians, et des peuplements de palmiers géants ou de *nakatampol* (2) y tranchent

(2) Arbre dont les racines surélevées partagent l'espace autour du tronc en véritables compartiments dont les parois verticales dépassent parfois la hauteur d'un homme.

sur le reste de la brousse, où le bourao domine à l'approche des villages. Des tâches de hautes herbes ou de roseaux marquent les divers sommets.

Sauf sur la côte sud, à Lev'a^mb où l'on rencontre un abri utilisable pour bateaux de petit tonnage, la côte est inhospitalière, devenant inabordable dès que le vent se lève.

La géographie humaine de la région se révèle curieusement indépendante des points d'eau. Sur le plateau aride, les villages sont souvent à plus de deux heures de marche de la première source. Dans la montagne, les indigènes s'installent de préférence sur une crête, autant parée qu'ils craignent les cuvettes sans air, que pour des raisons de défense; si la rivière n'est pas loin, en période humide les sentiers qui y mènent, trop glissants, deviennent d'utilisation acrobatique.

Du point de vue culturel, le plateau et la montagne possèdent chacun leur population bien individualisée, que les Européens appellent « Big Nambas », et « Small Nambas » suivant la dimension de l'étui pénien qui forme l'essentiel de leur costume.

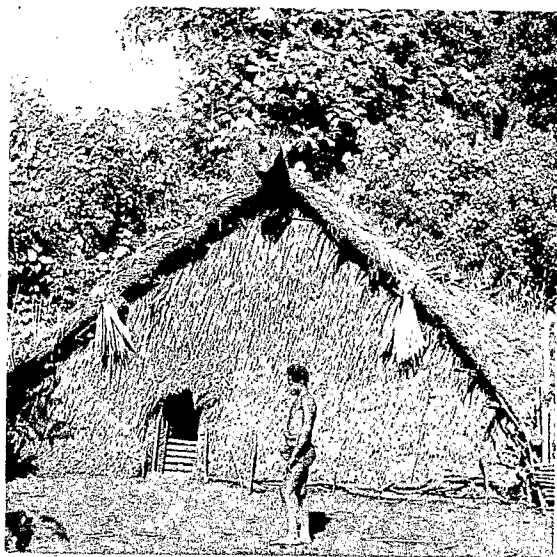
Dans la Montagne au nord et à l'est les villages sont situés chacun en haut d'une vallée, autant que possible dans une position dominante; dans le seul cas où il y ait deux villages dans la même vallée, ils sont là à la même hauteur, de part et d'autre d'un ravin profond. Le relief est d'ailleurs si buriné qu'il est facile à chaque groupe local de s'assurer la maîtrise d'un ensemble orographique indépendant. Même en tenant compte des villages aujourd'hui disparus, on ne rencontre pas de centres d'habitat se suivant le long d'une même vallée.

Dans la région Big Nambas, la répartition est plus régulière. Le bord de mer immédiat comporte une série de villages chrétiens récents. Antérieurement, les villages à qui appartenait la côte étaient assez éloignés, environ à une heure de marche. Il n'en reste plus qu'un, Intër. D'autres ont disparu ou se sont dispersés au loin; plus récemment les gens des anciens villages de Tènmàru et Varas se sont partagés entre un gros village côtier, Wenemà; appelé également Tènmàru par les Européens, et deux petits villages un peu en retrait, Karò et Nayòo. A trois heures de marche de la côte se trouve une ligne de villages où la structure traditionnelle a été moins bouleversée: Tènamit, Bwitèr, Amòx, Ontowalo. On trouvera en appendice les indications démographiques afférentes à cette région.

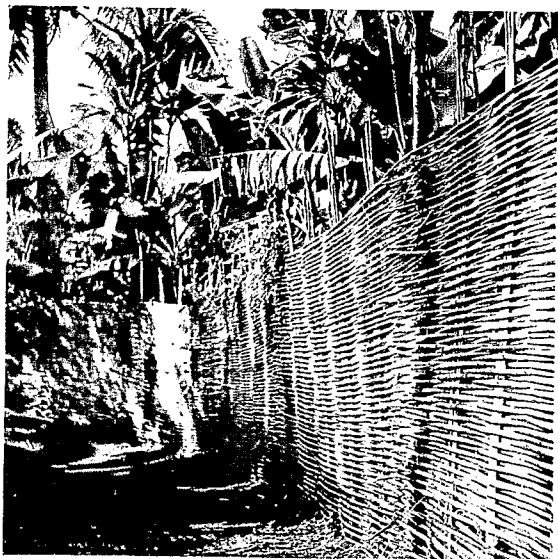
A première vue, on se doit de faire une distinction entre villages du bord de mer, chrétiens de date récente et villages païens de brousse. En réalité, cette différence formelle n'est qu'en voie de se constituer et loin d'être passée à l'état d'institution; la christianisation est encore incomplète et l'opinion indigène ne s'est pas encore habituée à se séparer en deux corps adversaires. La distinction de confession n'a donc pas l'importance qu'elle



MALEKULA. — Le plateau Big Nambas vu d'un sommet près de Batarmul.



Namel de Lëxan (namel èya).



Barrière extérieure de Lëxan.

prend ailleurs, où elle a pu s'affirmer sur plusieurs décades. Voici néanmoins de ce point de vue, de quelle façon se présenterait la démographie (3).

Païens :
 Big Nambas..... } 1.161 habitants.
 Small Nambas..... }
 Adventistes : approximativement, 280 habitants [plus 70 sympathisants] (4).
 Presbytériens : approximativement, 40 habitants [plus 52 sympathisants] (5).
 Catholiques : approximativement, 20 habitants (6).

VIE ÉCONOMIQUE

Ici, comme ailleurs aux Hébrides, la population indigène en son entier représente une paysannerie qui pratique une agriculture peu évoluée, chaque famille débroussant et cultivant une année après l'autre de nouveaux champs pris sur les terrains qui lui appartiennent ou lui sont accessibles.

Tous travaillent, même le chef, le rang social ne pouvant que revêtir ce fait de certaines formes extérieures, spectaculaires (7). Chaque chef de famille (8) est responsable de l'organisation des travaux dans ses propres jardins; c'est lui qui distribuera les rôles et les parcelles à ses femmes, ses fils et à ses frères; il organisera, chaque fois qu'il est nécessaire, le travail en commun de tous les membres de la famille, et à l'occasion, fera venir des aides de l'extérieur, leur assurant la nourriture et la réciprocité de leur geste.

L'élevage des cochons est une tâche qui absorbe une grosse part de l'activité des femmes, qui peuvent parfois d'ailleurs en posséder à titre personnel, mais non transmissible. Ces cochons, à défense recourbée en spirale, sont utilisés à l'instar d'une monnaie dont la valeur augmente en fonction du degré de courbure des défenses. Cette notion de valeur sert à préciser les échanges, ventes et prêts à intérêt où l'élevage de ces bêtes prend toute sa signification (9).

(3) Sans compter Pinalum et les villages au sud, qui ont de moins en moins de relation avec les groupes qui leur sont occidentaux.

(4) Une partie des villages de Nevinala et Maxawe.

(5) Le village d'Ontowalo.

(6) Tout au nord de Matanvat. Le chef coutumier principal de Matanvat est un des leurs.

(7) Cf. *infra* sur les prérogatives de la chefferie.

(8) Je ne dis pas chef de clan.

(9) Voir en appendice (1) le tableau de ces valeurs et cf. chapitre sur la question in *Sociologie du Nord Ambrym* (en cours de publication).

Les cochons donnent la possibilité de tractations individuelles sur une large échelle; elles concernent soit ces bêtes elles-mêmes, soit tout autre produit dont le besoin se fait sentir. Pour des objets de moindre valeur, on utilisera des ignames comme monnaie d'échange.

Toutes ces possibilités avaient déterminé des courants d'échange s'établissant à une échelle géographique parfois assez importante. Les Big Nambas étaient demandeurs, recevant des nattes monnaies des Small Nambas de la montagne, et, des gens de Matanvat et Tènmian au Nord les feuilles de ni qui leur servaient à la teinture des nattes de femmes, étuis péniers et ceintures; n'ayant pas de marché extérieur pour leurs propres produits fabriqués, ils donnaient en échanges ignames et cochons, qui, de mains en mains, aboutissaient parfois à Santo, d'où les feuilles de ni étaient importées par l'intermédiaire des gens de Malo (10).

Mais à chaque fois que la circulation de biens prend une ampleur importante, le schéma en passe du plan individuel au plan collectif. Les prestations collectives, en décadence sur Ambrym, sont ici encore un des principaux moteurs de la vie sociale. Sauf le rituel des ignames, qui ne donne lieu qu'à quelques prestations individuelles, toute la vie cérémonielle est fondée sur cette possibilité de dons réciproques de vivres et de cochons en quantité considérable. Le schéma se déroulant à tous les échelons entre chefferies — représentatives du groupe — de statut équivalent, parfois assez éloignées, on conçoit l'importance économique de ce mode d'échange. D'autant plus qu'il n'y a pas prestation en bloc d'un groupe à un autre, prestation qui serait rendue, également en bloc une autre année; cet énoncé ne pourrait s'appliquer qu'au rituel considéré en sa totalité. Mais le détail montre une interaction de prestations complexes dont la plupart sont réglées sur place : danses contre vivres, cochons contre ignames cérémonielles; nous en préciserons plus loin les modalités; l'essentiel est que chaque partie ait reçu et qu'aucune ne soit matériellement débitrice; la dette qui subsiste ne s'applique qu'à l'initiative à prendre d'un cycle cérémoniel identique.

ORGANISATION SOCIALE

LE SYSTÈME PARENTAL

Depuis Radcliffe-Brown et son école de « Social Anthropology » on insiste sur l'importance qu'il y a à connaître la « constellation » des rapports entre

(10) Aujourd'hui entre chrétiens, le commerce ne se fait plus que de feuilles du palmier d'ivoire (bichelamar : nataingora) dont les gens de Matanvat sont démunis et qu'ils doivent faire venir d'Atchin ou de Tènmaru.

individus tels qu'ils sont déterminés par la structure locale de la parenté dite «classificatoire». Cette position, qui à l'examen se révèle plus pragmatique que théorique, malgré la fréquente difficulté de cette étude, devrait être adoptée par toute administration qui se veut efficiente. Malheureusement ce côté traditionnel des choses est trop souvent ignoré alors que sa connaissance permettrait des éclaircissements précieux. Quoi qu'il en soit, nous n'aborderons ici que la partie descriptive et pratique du problème, laissant pour une autre occasion l'utilisation théorique des données recueillies.

La meilleure forme d'exposition du système parental, croyons-nous, serait un tableau, où l'on verrait rapidement et mieux qu'à partir d'une simple liste les assimilations que recouvre chaque terme de parenté.

On y remarquerait alors l'extrême rigueur symétrique du système. Nous garderons l'étude formelle du système «Big Nambas», pour une autre occasion. Avant de suggérer quelques conclusions au cours d'un bref commentaire, il convient d'étudier la sociologie des divers termes :

tevalëk (m, n) (11) : frère (homme parlant);

titia/tax nak (m, n) : frère cadet;

titia/mu nak (m, n) : frère aîné.

La solidarité quasi totale de tous ceux qui se disent «frère» revêt en hiche-lamar une forme incisive : «all same one». La pratique de tous les jours se charge de nuancer cette déclaration; un service ne peut être refusé à un frère de même mère; d'un homme à un frère «assimilé» la liberté est plus grande (12).

vë/lay (terme d'adresse) : vë/li ak (m, n) : femme du frère.

ta'rak (m, n) : frère du mari.

Le *lévirat*, de pratique générale sur Malekula, est la conséquence la plus importante de la déclaration de principe posée plus haut. Après un décès, les femmes tombent automatiquement entre les mains du frère cadet du mort. Il les reçoit chez lui à la fin du deuil, après s'être acquitté d'un paiement de principe envers le fils aîné du mort.

La tradition a prévu une barrière aux débordements que pourrait causer cette conception, si elle était poussée jusque dans ses conséquences ultimes. Je ne puis aller chez la femme de mon frère ni elle venir chez moi; je ne puis

(11) On indique à chaque fois les formes possessives aux trois personnes du singulier. Pour chaque terme, on ne donne au cours du texte que la valeur principale; se reporter au tableau pour les assimilations.

(12) Le terme titi/atëk (m, n), donné par Deacon indique une parenté si éloignée qu'elle est devenue imprécise, sinon même tout à fait étrangère (other fella line no more).

manger au foyer de mon frère si elle est présenté, ni manger d'un «*lâplap*» qu'elle aurait préparé. Si je la rencontre sur la route, elle devra baisser sur son visage la partie de sa natte coiffure disposée à cet effet en rouleau sur le front.

Ces précautions n'empêchent pas les rapports sexuels après négociations par intermédiaires ; si l'adultère avec la femme d'un frère se paie aujourd'hui d'une amende en cochons, auparavant il ne s'expiait qu'au moyen d'une correction infligée avec un bâton ou une massue et qui ne pouvait entraîner la mort.

nâ / *lalo ak* (m, n) : frère de la femme. (13).

ta/rak (m, n) : mari de la sœur (13).

Entre les deux beaux-frères est censée régner une amitié sans nuages, amitié qu'affirment des échanges de cadeaux où le frère de la femme peut rester l'obligé plus facilement que son partenaire. Pas d'interdits de respect entre eux ; cette relation peut être classée parmi les parentés à « libre parler ».

La règle impérative est que les beaux-frères, s'ils ne se doivent pas absolument assistance, ne peuvent se nuire l'un l'autre. Le cas suivant illustre bien cette donnée. Lors du jugement d'une affaire auquel j'assistais, l'administrateur-délégué avait pris comme assesseur indigène un homme de Batarmul, Sèm. Au cours du débat qui suivit l'interrogatoire, il devint évident que Sèm ne voulait laisser condamner l'accusé qu'à une peine très légère. L'enquête personnelle que je fis le lendemain révéla que le prévenu avait épousé une sœur classificatoire de l'assesseur, ce qui obligeait autant que possible, ce dernier à le tirer d'affaire.

ta/rak (m, n) : sœur du mari, femme du frère.

La réciprocité de ce terme correspond à l'échange matrimonial fréquent de deux sœurs. La conduite qu'il recouvre est identique à celle qui règle les relations entre beaux-frères.

atak (m, n) / *tavèt* : sœur (femme parlant).

titi/amu nak (m, n) : sœur aînée.

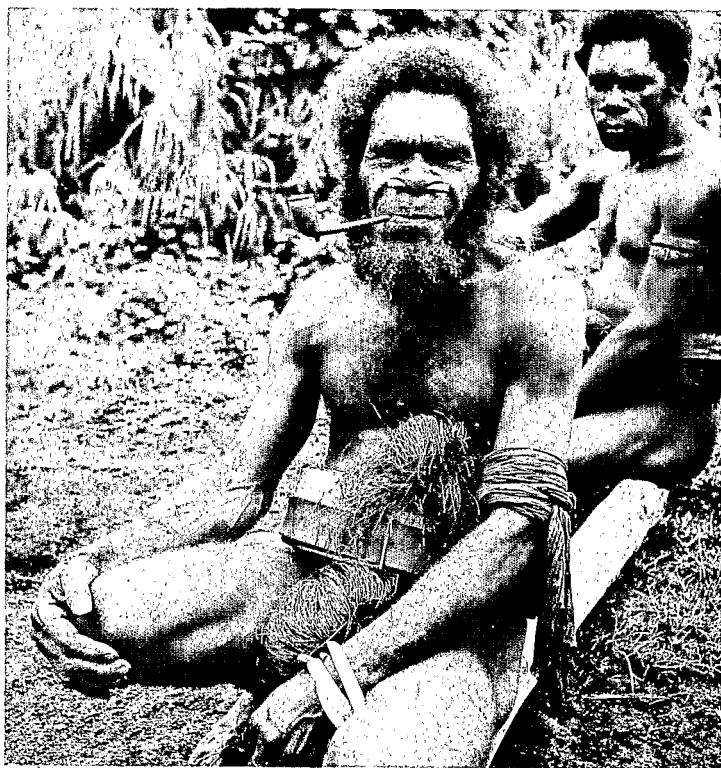
titi/atax nak (m, n) : sœur cadette.

Comme entre frères, les relations ne peuvent être qu'amicales ; la question ne semble pas se poser souvent, étant donné la séparation et la dispersion aux quatre points cardinaux dont, dès le plus jeune âge le mariage est responsable.

manëk (m, n) : frère (femme parlant).

e/vunëk (m, n), */venëk* (m, n), [homme parlant].

(13) En *bichelamar*, terme réciproque : */tawiak*. (m, n).



Le vieux Tusay, grand père de Vixambat, chef des Amòs.



Groupe des femmes de Vixambat.

Entre le frère et la sœur l'interdit si rigoureux habituel à la Mélanésie, se réduit à l'impossibilité du « libre parler ». Une femme peut préparer le repas de son frère, mais elle ne lui servira pas de confidente. D'ailleurs le mariage les sépare de très bonne heure et ils ne se voient plus qu'à de rares intervalles. Étant donné l'échange de femmes auquel on procède le plus souvent entre deux clans, le frère se trouve lié vis-à-vis de son beau-frère et ne prendra guère le parti de sa sœur si elle n'a point donné d'enfants au groupe de son mari (14).

titi/atax nan, plus le nom du village (15) : sœur de la femme (terme de référence).

ta/rak (m, n) [ou simplement le nom du village] : mari de la sœur.

On ne peut utiliser de possessif vis-à-vis de la sœur de la femme ; si elle est mère, on parlera d'elle en disant : mère de mon enfant (classification) = titia/tax nan uni ax /natëk (m, n).

Entre un homme et la sœur de sa femme, nous n'avons d'interdit que si elle épouse un frère ; sinon il y a libre parler ; pas de répercussions en cas de relations sexuelles découvertes ; on peut d'ailleurs épouser les deux sœurs. Les échanges de présents entre l'homme et la sœur de sa femme sont plus rares qu'entre beaux-frères.

tè/tla/òo wòk (m, n) : fils de la sœur du père, fils du frère de la mère (terme réciproque).

La conduite entre ces deux degrés de parenté, réciproque de curieuse façon, est faite d'un respect que l'on assimile à celui qu'on doit au père, accompagné des mêmes interdits (cf. *infra*).

/tatei (terme d'adresse) : père.

tet'ak (m, n) [terme de référence] : père.

natëk (m, n) : fils.

Il n'y a pas « libre parler », mais respect réciproque. Le père ne peut ni uriner, ni déféquer, ni faire des bruits incongrus en présence du fils et inversement. Le fils (et l'inverse est également vrai) ne peut traiter d'affaires de femmes devant son père, ni même en sa présence se livrer à son insu à ce qui pourrait être le début d'une intrigue. On ne peut s'emporter contre son père, mais, lui présent, on peut jurer (16) après un autre homme. A la

(14) Cf. le texte sur l'affaire de Batarlilip en appendice.

(15) La femme n'est jamais désignée de son nom par le mari ; ce dernier normalement l'ignore et appelle son épouse par le nom de son village natal.

(16) Urur.

mort de leur père, les fils jouent le rôle de fossoyeurs et l'un d'eux doit rester de cinq à dix jours dans le namèl, auprès de la tombe.

/wunei (wun'èm, n) : mère.

La relation entre la mère et le fils est quelque chose d'assez complexe. Un homme ne peut évidemment satisfaire à ses besoins naturels en présence de sa mère, ni détacher son étui pénien de sa ceinture pour opérer une remise en ordre (sans le défaire complètement). Il ne peut plaisanter avec elle, ni parler d'une autre femme en sa présence, du moins en ce qu'elle l'intéresse; ce dernier interdit ne joue plus en présence d'une mère classificatoire.

Le fils ne peut toucher la tête de sa mère (17); par contre la mère ne peut se lever tant que son fils adulte est assis, ni marcher auprès de lui. Si la mère et le fils se rencontrent sur un sentier, la mère se courbe et passe en gémissant, lui donnant ainsi les honneurs dus normalement à un chef. Quand son fils lui donne de la nourriture, elle doit la recevoir des deux mains, alors que le fils prendra d'une seule main ce qu'il recevra d'elle.

Par ailleurs, sans qu'il y ait contrepartie du côté de son fils, la mère doit en s'adressant à lui, employer certaines expressions à l'exclusion d'autres. Ainsi, elle ne dira pas :

/paxani = mange! mais /palixani;

ker/namar? = as-tu faim? mais kê/mawar ra /mimilin (éprouves-tu la faim?);

naveyàm : ton nambas, mais nil nam : ton ornement;

bwetem : ta tête, mais notam; noteya ram (pour les cheveux);

lemam : ton coude, mais /ⁿdaom;

tlèm : ta jambe, mais /fa/ⁿdamam;

/kèrni : entends-tu?, mais kêmawarani?

varani : appelles!, mais nak vèr'èn nèl!

mba tri! coupes!, mais fa si!

talè : couteau, mais /favas,

tous ces termes étant ceux employés par une femme en parlant à un chef. Même si son fils est déjà debout, la mère devra se traîner accroupie sur une petite distance, avant de se lever et marcher.

A la mort de son fils, une femme doit suivre une conduite bien tracée. Elle ne mangera rien de ce qui vient des jardins de son fils, et ne peut recevoir

(17) La mère ne peut monter à un arbre fruitier près de la maison où habitent ses enfants.

de part quand on tuera le cheptel porcin du mort. Elle reste dix jours dans sa case, où elle ne mangera que des bananes rôties; la veuve ou une femme classificatoire du mort vient lui jeter quelques mains de bananes cuites sans qu'on ait séparé les fruits les uns des autres. A la fin de cette réclusion, elle peut sortir pour se chercher à manger, mais devra attendre au trentième jour après la mort avant de travailler aux jardins ou de manger des ignames.

^mbè/ney (terme d'adresse) : frère de la mère.

^mbèn'èk (m, n) [terme de référence] : frère de la mère.

mè/rerey (mè/rerem, n) : fils de la sœur.

La relation entre l'oncle maternel et le neveu utérin joue beaucoup moins qu'ailleurs en Mélanésie; cela correspond en partie à l'éloignement et à la précocité des mariages. Les prestations qu'ils se doivent l'un l'autre sont peu nombreuses et pourraient s'interpréter comme des survivances, par exemple ce geste du neveu à la mort de son oncle maternel : il brise une igname et en jette la tête à l'intérieur du namèl du mort (18). Après l'annonce de la mort de son neveu utérin, l'oncle viendra avec sa famille; après son arrivée, un des frères du mort tuera un cochon et accrochera la bête à un bambou sans prononcer d'autres paroles que «voilà votre cochon»; ce présent provient de ce qu'autrefois une femme est venue du village de l'oncle. Ce dernier ne se dérange pas pour la naissance de l'enfant, même à l'occasion des fêtes qui ont lieu si c'est un fils de chef (19); plus tard, une fois prévenu que l'enfant sait marcher, il viendra donner au père un cochon de valeur; quelque temps après le père ira rendre la visite, traînant avec lui une dizaine de bêtes dont une de grande valeur, auxquelles il ajoutera le présent de longues nattes-monnaies déroulées sur le sol.

L'oncle maternel n'a pas, dans la vie courante, plus de relations avec son neveu qu'avec la mère de celui-ci, dont il est séparé depuis de longues années et ne voit qu'à de rares intervalles. Le neveu lui doit le respect; ce n'est pas un cas de relation de parenté à «libre parler»; mais l'oncle maternel ne jouit d'aucune autorité particulière vis-à-vis du fils de sa sœur; ce dernier n'a aucun droit sur ses biens, sauf à l'extinction du clan du frère de sa mère. S'ils se font réciproquement des présents de nourriture et s'ils peuvent compter chacun sur l'aide éventuelle de l'autre, la tradition explicite

(18) Dans la région Small Nambas au nord (information provenant de Bakèru) on ajoute à la tête d'igname un cochon dont la tête a été auparavant enveloppée de feuilles d'arbre à pain.

(19) Plus au nord on envoie, peu après la naissance, à l'oncle maternel, un présent composé d'une natte monnaie, d'une igname et d'une racine de kava; le récipiendaire ne donnera pas de contrepartie.

veut qu'on les considère comme des alliés, non comme des parents, puisqu'ils appartiennent à des villages différents (20).

vav^{ve}- (terme d'adresse), vav^{vi} ak (m, n) : sœur du père.
/natêk (m, n) usvay : fils du frère.

Les relations entre la tante paternelle et son neveu sont un des meilleurs exemples de parenté à « libre parler ». Elle peut, à charge de revanche, servir d'intermédiaire à son neveu dans la poursuite de ses affaires de cœur. Elle lui donnera les présents de ses amants, et ne pourra les lui reprendre; à l'occasion elle pourra lui fournir les cadeaux nécessaires à la séduction d'une femme. Le neveu lui fera des cadeaux en retour, mais en se cachant de sa propre femme pour ne pas éveiller la jalousie de cette dernière. Cette complicité va parfois jusqu'à la violation de l'interdit sexuel de principe entre ces deux degrés de parenté. Néanmoins ce n'est pas la Vav^{ve} qui a traditionnellement le rôle de faire l'initiation sexuelle du jeune homme.

En présence de son neveu, la tante doit faire attention de garder la position accroupie; il ne doit pas avoir l'occasion de l'enjamber, sous peine de devenir cagneux.

La sœur du père a un rôle particulier à jouer au trentième jour après la circoncision. Elle se réunit la veille avec ses pareilles, chacune apportant un cochon qui sera donné à son propre neveu. La nuit est passée à jouer le tambour (seul cas où les femmes soient admises à le faire) ou à chanter avec accompagnement de bois sonores plantés à l'entrée d'une case. Le lendemain, lors de l'arrivée cérémonielle des circoncis, la tante, armée d'arc et d'une flèche à bout rond (pour oiseau), touchera d'un faible coup le genou de son neveu (21).

ta^mbêk (m, n) : mère de la mère, mère du père (22).

moxei^mbêok (m, n) : fils du fils, fils de la fille, fille du fils, fille de la fille.

Entre la grand-mère et le petit fils, la parenté à libre parler semble avoir été portée aux plus extrêmes possibilités logiques. La grand-mère est responsable d'une grande partie de l'éducation de l'adolescent. A l'insu de son mari (23), elle se chargera de l'initiation sexuelle de son petit-fils, allant

(20) Ce qui se traduit par l'épithète « long way too much » appliquée à la relation entre un homme et son oncle maternel.

(21) Ce rite est dit /towa /pêlkan. |

(22) En pratique c'est surtout la grand-mère paternelle qui jouera le rôle décrit ci-dessous, la grand-mère maternelle vivant dans un village trop éloigné.

(23) Sinon elle pourrait être battue et le petit-fils obligé de payer une amende.

jusqu'à coucher avec lui tant qu'il ne s'est pas trouvé de maîtresse ou tant qu'il n'est pas marié.

C'est elle qui s'occupe de la future femme de son petit-fils, si celle-ci est encore trop jeune pour que le mariage puisse être consommé. Durant la réclusion qui précède l'ablation des incisives supérieures de la jeune femme, c'est elle qui la fournira en ignames tendres, et en aura assuré la cuisson; au cours de l'opération, elle se chargera d'immobiliser la patiente en la retenant par derrière, d'où l'appellation *pèle/nè yak* (m, n) que lui adresse la jeune femme (*pèlèny* : racine); pour ce service, elle recevra du mari un cochon.

Si avant la consommation du mariage, son petit-fils se montre peu entreprenant envers celle qui doit être sa femme, elle le morigénera disant : «il faut manger avec elle, et coucher avec elle, sinon elle s'enfuiera vers un autre homme».

Elle pourra servir d'intermédiaire à son petit-fils pour la séduction d'une autre femme, même mariée. Elle y trouve d'ailleurs son avantage, car, pour acheter son silence, la femme lui donnera la plus grande partie des cadeaux, reçus (sauf si c'est de la nourriture); cette dernière ne pourrait les garder sous peine d'éveiller les soupçons de son mari. Si elle a reçu de l'argent (24), elle le donne de même à la grand-mère de son amant; cette dernière enverra un homme faire des achats dont elle remettra une part à la femme.

Vis-à-vis de sa petite-fille, la grand-mère joue le même rôle d'initiatrice et plus tard d'intermédiaire intéressée.

/bu^mbu (terme d'adresse); */bu^mbuak* (m, n) : père du père, père de la mère.

moxei^mbèòk (m, n) : fils du fils, etc.

/ⁿduyèk (m, n) : terme réciproque indiquant la relation sexuelle possible entre ces deux degrés de parenté.

Ce dernier terme résume l'essentiel de la conduite qui est de règle entre le grand-père et le petit-fils (25). Bien avant la circoncision, on envoie le garçon à son grand-père en lui disant qu'il faut qu'il couche avec ce dernier, afin de faciliter sa propre croissance. De ce jour, l'enfant vit avec son *bu^mbu* qu'il appelle dès lors */ⁿdvyèk* (ma chair); durant la journée il travaille dans les jardins du vieux et nourrit ses cochons tout comme s'il était une de ses

(24) Le produit de l'adultère oscille entre 5 à 10 shillings; mais si l'homme est pressant et la femme peu consentante, cela peut monter à 1 ou 2 livres, promises à l'avance.

(25) De même que précédemment pour la grand-mère, c'est le grand-père paternel, ou à défaut un homme classé comme tel qui joue ce rôle, étant donné l'éloignement de la lignée maternelle, qui théoriquement peut jouir des mêmes droits.

femmes; la nuit ils couchent tous deux sur le même lit à l'intérieur du namèl (26).

En théorie, l'adolescent est ainsi à la disposition de tous ses grands-pères; mais s'il satisfait le désir d'un autre que son /^{nduyèk} attiré, cette infidélité serait sanctionnée par des coups, et donnerait parfois lieu à une bagarre entre les deux rivaux (27).

Il n'y a pas que privilège de la part du grand-père. S'il arrive que l'un ou l'autre des deux « chair » aille coucher dans un autre village, sans être accompagné de son partenaire, il lui faudra au retour solliciter le pardon de ce dernier. Aidé par des amis, il rassemblera des présents de valeur (colliers, brassards de perles, tabac) et les apportera à l'offensé, enveloppés d'une feuille ou d'une étoffe. L'autre aura préparé une igname longue (28) cuite de façon particulière; après avoir été d'abord grillée superficiellement, elle a cuit sous les pierres chaudes et les cendres, mais sans avoir été enveloppée. Elle reste dans le four jusqu'au retour du délinquant; après que les deux /^{nduyèn} aient bu le kava ensemble, ils retireront l'igname, la briseront, et la mangeront, froide et sans l'avoir grattée à la surface comme on fait à l'ordinaire.

En dehors de ce cas plutôt cérémonial, il arrive souvent que la jalousie provoque des batailles et des ruptures temporaires. Kali, ex-grand chef des Amòx, porte au bras une cicatrice de morsure qui lui a été faite par son ancien concubin.

Lors de mon séjour, il se produisit un cas typique de la force que prennent les sentiments dans de pareils cas. Vixa^mbat, le jeune chef du groupe des Amòx, couchait encore avec son grand-père, le vieux Tu/say, du village de Lèxan; le jeune homme disposait pourtant de sept femmes dont trois étaient pubères. Il lui prit l'envie de séduire la femme d'un homme de Lèxan et celle-ci quitta son mari pour s'enfuir dans la cour du chef. Tout à sa nouvelle conquête, Vixa^mbat négligea son grand-père. La jalousie du vieux fut telle qu'il chercha pendant plusieurs semaines à soulever les gens de son village contre son petit-fils. Il vint même au bord de mer se plaindre de la conduite immorale de Vixa^mbat, espérant déterminer ainsi une sanction administrative.

(26) La femme (ou les femmes) du vieux n'a pas à en être jalouse, son mari couchant avec elle au cours de la journée.

(27) Chez les « Small Nambas » du nord, il existe une possibilité de louer temporairement à un ami les services du petit-fils (moxvèl san), contre un présent remis à l'enfant qui le transmet ensuite au grand-père; il ne peut s'agir que d'un ami en relation de parenté à « libre parler » avec le grand-père. Il y aurait des cas d'infidélité au profit d'un autre homme, mais il faut à ce moment qu'il n'y ait pas possibilité d'emploi d'un terme parental entre les deux amants occasionnels.

(28) Igname ravar ou temaut; /umum^wi = nom de l'igname cuite; yu/mumpay = la cuire.

Mais quelque temps après, Tu/say se repentit et offrit un cochon de valeur pour obtenir son pardon.

La relation sexuelle (29) entre les deux /nduyèn s'achève pour le petit-fils lorsqu'à l'âge adulte, le grand-père lui remet en public la large ceinture où vient se fixer l'extrémité de l'étui pénien. A partir de ce moment le petit-fils ne va plus coucher avec le grand-père, et se contentera des femmes qui lui sont accessibles, jusqu'à ce qu'il puisse profiter à son tour d'un mo/xei^mbëon adolescent.

Entre la petite-fille et le grand-père on ne trouve qu'un discret rappel de cette relation : le bu^mbu prêtera une oreille bienveillante aux confidences amoureuses de la jeune femme.

Entre femmes, le terme réciproque /duyèn s'utilise seulement entre une jeune femme et celle qui opérera sur elle l'ablation des incisives supérieures ; cela ne correspond en rien à un lesbianisme organisé, comme on pourrait le penser par analogie avec le cas des hommes.

/inëk (m, n) : père de la femme ou du mari (30).

/rinak (m, n) : mère de la femme ou du mari.

/lalè ak (m, n) : mari de la fille.

vë/lay, vë/liak (m, n) : femme du fils.

Vis-à-vis des beaux-parents, la conduite de l'homme ou de la femme est toute empreinte de ce respect mélanésien qui consiste à éviter la rencontre, ou à prendre une position humiliée. Tout « libre parler » est exclu. Je ne peux m'approcher du père de ma femme, sans avoir sollicité l'autorisation et avoir reçu une réponse affirmative ; je ne peux ni toucher sa tête, ni jurer en sa présence, sous peine de devoir donner spontanément un cochon en réparation ; il me faut faire amende honorable de la même façon si en présence de ma femme, je jure après son père ou son frère.

Je puis adresser la parole à la mère de ma femme, mais je ne suis pas autorisé à manger de ce qu'elle a préparé, ni même d'une nourriture apprêtée au même feu.

Le mari de la fille doit donner des présents de vivres à son beau-père, et lui prêter éventuellement assistance sans attendre d'être sollicité ; on lui fera à l'occasion des dons en contre-partie. A la mort d'un des ascendants de sa femme, le mari fournira un cochon ou de l'argent comme participation aux fêtes funéraires.

(29) Cette relation sexuelle n'est pas l'homosexualité à la manière européenne ; la technique des blancs est connue, mais n'est pas utilisée. Il s'agit en réalité ici d'une masturbation mutuelle avec les mains (/rmae) ou par le contact des organes (vèsé) ; cette dernière technique serait une importation récente du district « Small Nambas » au Nord.

(30) On ne peut pas s'adresser à elle par son nom.

La femme du fils doit baisser sur son visage le rouleau frontal de sa natte-coiffure dès qu'elle se trouve en présence de son beau-père. S'ils doivent se rencontrer, prévenue par un appel de ce dernier, elle quitte le chemin pour se cacher aux abords. Elle agit ainsi depuis son enfance, dès son arrivée dans la famille de son mari. Le beau père et sa bru ne peuvent se parler qu'en se dépêchant des enfants pour transmettre les messages ; ils ne peuvent manger au même feu, ni l'un manger de ce que l'autre a préparé. Vis-à-vis de la belle-mère, les interdits sont tempérés et les deux femmes peuvent se parler d'autant plus que la bru doit rester à la disposition de la mère de son mari.

/mëxtuak (m, n) : ami (terme réciproque).

Quoiqu'on puisse croire, la catégorie de l'amitié fait encore partie des catégories de parenté. L'amitié entre indigènes naît des femmes, à ce qu'ils expliquent ; c'est-à-dire que traditionnellement elle se crée entre beaux-frères. Si son frère est d'accord, une femme peut épouser celui qu'elle désire ; c'est un cas rare mais qui se rencontre.

Ce plan traditionnel s'est augmenté aux temps plus récents des possibilités de l'amitié de rencontre, indépendante des alliances matrimoniales. Elle se fonde sur un échange constant, non pas tant de services, que de visites d'hospitalité (lap-lap et kava) offertes et rendues, sans ostentation. On ne doit pas manger de la nourriture que l'on a préparé pour son ami, sinon, sur le chemin, un bois vous blessera le pied. Les possibilités de déplacement plus grandes ont augmenté l'échelle de ces amitiés. Mais il faut pour qu'elles puissent s'affirmer qu'il y ait au moins possibilité de relations à intervalles pas trop éloignés. Le relâchement des interdits est responsable de ce que deux hommes de localités éloignées l'une de l'autre, sont parfois amenés à coucher ensemble, ce qui crée entre eux le lien d'une amitié un peu spéciale, marquée aussi par l'usage du terme "duyèn.

A parcourir ce « code » des relations de parenté, on est frappé par l'absence de tout ce qui fait ailleurs la force des liens entre les paternels et les utérins. L'oncle maternel ne joue qu'un rôle épisodique dans la vie de son neveu, et les prestations que ce dernier lui doit apparaissent un peu comme des survivances.

On ne peut en accuser seulement l'éloignement géographique habituel entre le gendre et le père de la femme. Ce même élément se retrouve ailleurs, où, comme ici, le mariage détermine entre deux clans une relation qui se définit par un échange de femmes : cet échange est complet dans l'immédiat, ou bien sa réalisation s'étale sur plusieurs années. Par le fait même de l'alliance entre deux clans qui prend sa source dans le mariage d'Ego, les relations particulières que celui-ci doit entretenir avec les membres de sa belle famille

n'ont pu souffrir de l'importance quasi exclusive donnée à la parenté paternelle. Ce n'est plus le cas pour son fils, qui représente justement l'accomplissement du contrat; et l'oncle maternel ne joue plus pour lui que le rôle d'un souvenir, reste de l'échange de femmes dont fit partie sa mère; son intérêt est tourné vers le nouvel échange qu'il lui faudra à son tour valider par la naissance d'enfants; d'autant plus que souvent il connaîtra très jeune sa belle famille, sa femme vivant auprès de lui dès son jeune âge.

L'usage est de procéder à l'échange de petites-filles, chacune allant vivre auprès de ses beaux-parents. Chaque partie, en plus de la petite fiancée, fournit quelques cochons, pour «nourrir» l'échange. Si pour accomplir le contrat, il est nécessaire de tirer une traite sur l'avenir, un des clans n'ayant pas encore de fille à donner contre celle reçue, il lui faudra donner alors en contre-partie un nombre important de cochons de valeur. Une fois leur fille livrée, les parents n'ont plus à intervenir, la grand-mère du fiancé s'occupant d'elle. La consommation du mariage aura lieu sans être précédée de manifestations extérieures, dès que les deux conjoints seront d'âge (31) et y seront disposés.

Le mariage apparaît donc essentiellement comme un acte public. A voir les choses de près, il est difficile de dire quel est le groupe le plus intéressé, le clan ou le village. Une fois le mariage établi, les relations ont lieu entre membres des deux clans alliés. Mais au stade des discussions à propos de l'échange de femmes, tout le village y prend part plus ou moins directement. Avec l'abaissement démographique des dernières décades, chaque mariage détermine pour une part la survie du groupe. Dans les villages «Small Nambas» du nord, on ne veut plus donner de fille sans en recevoir une en échange, et l'on cherche souvent à briser des engagements plus anciens, afin de s'assurer une possibilité d'échange complet dans l'immédiat. Cette volonté de contre-partie s'est tellement imposée que des échanges récents se sont faits fille contre fille, sans y ajouter de présents de quelque sorte de part et d'autre; de leur côté, les groupes sans fille à donner font des efforts financiers désespérés pour obtenir des femmes (même si ce n'est qu'une seule) en tentant la cupidité de leurs voisins. J'ai pu assister à ce propos à des discussions émouvantes, tant on sentait que l'existence même du groupe se trouvait en jeu.

L'alliance entre clans une fois conclue ouvre la voie à son renouvellement; on ira au même endroit chercher une autre femme pour soi-même ou ses frères, et ce pourra difficilement être refusé. L'alliance matrimoniale n'entraînait pas de neutralité militaire entre villages, mais pouvait le faire à l'échelle

(31) On considère comme peu souhaitable les mariages d'adultes. La jeune fille, selon toute probabilité aura déjà eu des relations avec un homme de son village, ce qui provoquerait la stérilité. Dans cette région la stérilité attribuée à de telles causes semble plus fréquente que l'avortement médicinal dont la technique est peu connue.

du clan, sans que ce fut une règle générale. En cas de besoin, le beau-père peut offrir à son gendre un asile qui se révélera plus ou moins sûr suivant sa conscience personnelle. Il y a en effet alliance, mais la notion de solidarité qu'elle détermine apparaît fort variable, car cette solidarité ne vient pas doubler celle qui découle des liens de naissance. On prend femme en dehors de la parenté, ce qui correspond au terme nav^vipatè du tableau. On ne peut dire cependant que le mariage tourne à l'alliance politique. Un échange de femmes peut bien être un moyen de sceller une paix. Mais la structure politique est telle que les chefferies n'ont pas besoin de s'assurer des appuis de cette manière. Leur fonction est d'assurer le prestige du groupe par l'organisation de rituels appropriés, non d'accroître sa puissance politique, dont les limites sont traditionnellement presque immuables.

L'ORGANISATION CLANIQUE

Pour le visiteur non averti, la disposition topographique de l'habitat s'avère extrêmement déroutante (cf. plan en appendice). Le sentier boueux suit des barrières de roseaux tressés et plantés à hauteur d'homme; on aperçoit de l'autre côté des cours individuelles où une ou deux cases sont entourées d'une barrière de même texture, percée d'une ouverture étroite à mi-hauteur. Chaque village est composé d'un ou plusieurs tels groupements d'habitations reliés entre eux par des sentiers qu'empruntent surtout les femmes. En effet ces hameaux sont généralement disposés suivant un arc de cercle, à l'intérieur duquel se trouve une zone exclusivement réservée aux hommes; on y distingue deux parties indépendantes, la place de danse /vet/amèl avec les tambours de bois dressés et les rangées de pierres levées qui s'enfoncent dans la brousse, et une autre place, circonscrite par une haute barrière et qu'entourent les grandes cases de clans (namèl), disposées grossièrement en cercle. Après enquête cette double disposition s'éclaire, mais de façon assez inattendue.

Les relations de parenté et leurs interdits de conduite déterminent les conditions de l'habitat individuel. Je puis habiter auprès de mon grand-père, mais pas avec mon père, puisque ma femme ne doit pas le voir. De même je ne puis habiter avec mon frère aîné (32), de peur de rencontrer sa femme. En conséquence, une partie des gens de même clan ne peuvent habiter l'un près de l'autre, à moins d'être séparés par une haute barrière et d'utiliser des chemins d'accès différents; c'est pourquoi les familles des membres d'un clan, sont dispersées entre différents hameaux d'habitation, alors que les hommes ont la jouissance commune d'une même grande case de clan.

(32) On peut habiter avec ses frères classificatoires.

Ces grandes cases, dites /namèl ne sont guère plus d'une demi-douzaine par village. Elles portent un nom, qui est celui du clan, et par là inscrivent sur le sol l'existence matérielle du groupe; on peut même en trouver deux portant le même nom et appartenant au même clan, quand ce dernier est en voie de partage.

La base de notre analyse sera l'inventaire démographique réalisé clan par clan pour toute la partie nord de Malékula; cet inventaire complet est donné séparément en appendice à ce travail.

Quatre éléments définissent la matérialité du clan :

- la case des hommes (namèl);
- le nom du clan qui s'applique également au namèl;
- les prérogatives ou le statut social du clan, normalement représenté par l'aîné du groupe;
- un territoire déterminé où les membres du clan procèdent individuellement à leurs cultures vivrières.

Le /namèl :

La grande case du clan est construite sur le modèle des maisons particulières, mais en beaucoup plus grand, sans murs, le toit étant posé à même le sol. Les éléments caractéristiques sont, à l'extérieur, les extrémités apparentes et sculptées des bambous longitudinaux qui soutiennent la couverture du toit, la pièce factière en fougère arborescente; à l'intérieur, la charpente monumentale apparente, les lits de bambous entourés d'une véritable cage de troncs d'arbres pour protéger chaque dormeur contre les balles tirées de nuit par l'ouverture de la porte; près de l'entrée, la place pour préparer et boire le kava, et au fond de la case les pierres plates sur lesquelles sont posés les crânes des morts les plus récents.

La construction du namèl est affaire d'importance et il faut faire appel à la collaboration de clans apparentés. Les travaux s'organisent de deux jours en deux jours, étant donné la nécessité de rassembler à l'avance les vivres pour la nourriture des ouvriers.

Au premier stade, il faut amasser les éléments principaux de la charpente, sous la direction d'un vieux qui donne les indications de nombre et de dimension.

Le transport des bambous coupés par les gens du village du clan, est assuré par les hommes d'un autre village (par exemple Lë/xan et /Lexan) contre un gâteau d'ignames (lap-lap) servi sans viande et une séance de kava. Il reste à faire provision de lianes pour les attaches avant de fixer le jour du montage de la charpente.

Les grandes lignes de la construction suivent celles des maisons ordinaires;

afin de délimiter les proportions de la construction, on érige d'abord les deux murets de côté, faits de quelques bambous superposés et fixés contre de courts poteaux. Ces murets sont indépendants du reste de la charpente et ne jouent pas de rôle essentiel dans le mécanisme de soutien; la couverture du toit ne descendant pas toujours jusqu'à terre, ils permettent l'établissement d'un courant d'air en chicane qui renouvelle l'atmosphère de la case.

On posera ensuite les forts poteaux centraux, et les solives principales qui viennent se joindre au sommet de ceux-ci, prenant appui sur le sol et guidées par le muret de bambou. Sur les solives, on fixera les huit ou dix bambous longitudinaux, préalablement sculptés à une extrémité chacun d'un motif différent; à l'extrémité de la poutre faitière, au-dessus de l'entrée on fixera une sculpture en fougère arborescente, représentant une tête humaine stylisée; elle est mise en place sans rite particulier, après qu'un sculpteur l'ait exécutée contre le paiement d'un cochon de valeur moyenne (33). Cela fait, on procède avant de manger à une double séance de kava; une partie du premier breuvage, préparé en quantité limitée, est versée, à titre de libation aux morts, et après que tout le monde ait bu, au pied du premier poteau, près de ce qui sera l'entrée. Après le repas, les membres du clan fournissent des cochons de différentes valeurs (suivant le prestige qu'ils veulent acquérir ou qu'il est nécessaire de soutenir); les bêtes tuées sont distribuées aux gens des autres clans qui sont venus aider, en commençant par le chef à qui doit revenir la meilleure part. Les mâchoires inférieures de ces cochons seront conservées avec leurs défenses et attachées à l'extérieur, une à chaque bambou horizontal. On en complètera le nombre selon le besoin avec de vieilles mâchoires.

Un autre fois, on placera dans le sens de la pente du toit et sur les bambous longitudinaux, la série de bambous dont le nombre délimite les rangées d'éléments de couverture à préparer. Les membres du clan ne s'occupent pas de cette affaire. Leurs amis de l'extérieur viennent, chacun apportant et plaçant autant de bambous qu'il a l'intention de préparer de rangées; le compte et l'attribution se fait de l'arrière à l'avant. Chacun va faire son travail de son côté, aidé des femmes de sa maison. Pour être sûr de son chiffre, on aura compté le nombre d'éléments nécessaires sur un namèl déjà terminé. Dès qu'un homme a terminé sa rangée, il va chercher des aides pour disposer et fixer lui-même sa part de la couverture du toit. Un homme travaille dehors, juché sur la charpente, les trois autres à l'intérieur lui passant les éléments et les cousant avec un rotin souple. Les éléments en feuilles de palmier d'ivoire repliées et épinglées sur un roseau, sont disposés très serrés; d'un élément à l'autre,

(33) La seule restriction est qu'elle ne peut être transportée à l'emplacement de la case que par des hommes ayant assisté à plus d'une circoncision.

on ne gagne que la largeur du roseau ; cette couverture, épaisse de plus de cinquante centimètres est jugée impénétrable aux balles. Comme à l'ordinaire, les gens du clan fournissent aux travailleurs la nourriture et le kava : mais la prestation des éléments de couverture ne sera rendue qu'au fur et à mesure de la construction d'autres cases de clan. Les propriétaires du clan se réservent la couverture du faite et celle de la partie arrière de la case, dépourvue d'ouvertures. Le faite est couvert avec de larges feuilles, retenues par des bûches choisies pour leur forme angulaire.

Après que le premier feu ait été allumé pour l'assèchement du sol de l'intérieur, un magicien (pēla/varat) vient pour chasser les germes de maladies qui pourraient se trouver dans la case. Tenant dans sa main un bouquet d'herbe nira et de feuilles à odeur forte (34) [rum tibu, ro ne/tama), et en frappant les parois de la case, il chante à mi-voix, puis jette les feuilles dans le feu, où elles crépitent et produisent une abondante fumée ; il accrochera ensuite à l'intérieur des feuilles de kava sauvage, et, pendant cinq jours, seuls pourront pénétrer dans la case encore ouverte les deux hommes qui alimentent le feu. Au bout de cette période, le magicien prend une feuille de chou indigène et en donne à tous les assistants qui mâchonnent et recrachent ; cela lève l'interdit, du moins pour tous ceux qui ont mangé du chou ou de la canne à sucre ; il faudra cinq jours encore avant que puissent pénétrer les hommes ayant mangé de la nourriture arrosée d'eau salée. Pour lever ce dernier interdit, le magicien prendra un bouchon de feuilles pris à un bambou contenant de l'eau salée, chacun en recevra un fragment pour le mâcher et le recracher ensuite.

Le sol une fois bien asséché, on prépare le foyer du four à lap-lap, la cuvette et les pierres dures et réfractaires qu'on va chercher au loin. On inaugure le four en faisant rôtir sur les pierres une igname longue, amenée entière sans l'avoir détachée de sa liane déroulée avec soin. Déposée sur un plat en feuille de cocotier, cette igname sera mangée en petit comité par les vieux, sans avoir été ni épluchée, ni grattée. La liane sera accrochée, aux solives à l'intérieur de la case et le plat tressé suspendu à un des poteaux centraux. L'inauguration du four donne lieu, après consommation de kava, à un premier grand repas de lap-lap agrémenté d'un cochon ; au cours des trente jours suivants, on préparera un lap-lap par jour, le soir, à la consommation duquel n'importe qui pourra s'inviter. Ce n'est qu'après cette période que les membres du clan s'occuperont de fermer le devant de la case. Il ne leur restera plus qu'à remercier ceux qui ont fait la couverture de la case par le présent de quelques cochons de peu de valeur et de nattes-monnaies, en attendant d'avoir l'occasion de leur rendre le même service.

Toute cette construction de case apparaît comme un phénomène presque

(34) Probablement crotons.

dépourvu de rituel significatif. L'essentiel est de la construire vaste et digne du prestige du clan. Les interdits sont d'ordre négatif, de prudence. Le /namèl ne se sacrifiera vraiment, pour ainsi dire, qu'au fur et à mesure de son utilisation comme lieu de sépulture, les crânes secs disposés au fond, fournissant l'occasion de prières et de libations aux morts.

Par sa construction et les éléments de son esthétique, le namèl sert le prestige du clan. Il est le lieu de réunion des hommes, pour boire le kava et festoyer, causer de choses et d'autres ou procéder aux discussions importantes. Lieu culturel, les morts y sont enterrés dans le fond, et les crânes décharnés déposés sur des pierres plates. Curieusement pourtant, même quand il y a réunion de prières à l'intérieur du namèl, les modalités du rituel sont individuelles, chacun s'adressant indépendamment à celui de ses morts le plus récent. Dans une certaine mesure enfin, par la force de sa construction, il offre la protection nécessaire pour dormir en relative sécurité. Un clan sans /namèl est quelque chose d'impensable.

Le nom du clan :

Si l'on se reporte aux listes de clans établies et données en appendice, on note de village à village la similitude de certains noms ; namèl lil, namèl parè, namèl èya, namèl awe, namèl pò/narat, namèl èt, namèl pa, etc. Voici pour les centres de Tèmaru et Amòx la liste des significations de ces noms de clans :

- lil : le plus haut ;
- awe : inférieur ;
- pò/narat : fougère arborescente (35) ;
- èya : élevé ;
- lémèxlèbo : trou de rat (36) ;
- fèyo : enlevé, retiré ;
- tevèl navèt : deuxième pierre dans une rangée de pierres levées (37) ;
- mèlu, hamalu : ordonné, fixé par la loi ;
- meru : gaïac (bois dur) ;
- tevat : herbe dont les épis partent en branches (38) ;
- penawe : chemin pour aller à l'eau ;
- watèn : similaire ;
- pa : petit ;

(35) Pris au sens figuré du mot ; le fattage de case sculpté, correspond ici à un symbole de situation élevée.

(36) Les hommes y sont aussi nombreux que «les rats dans un trou».

(37) Symbolise le cadet dans une chefferie.

(38) Figure un clan bien fourni en hommes.

- parè : de haute taille ;
 tè^mbar : ouvert ;
 tè^mbal : pièce faitière faite avec un arbre sec dont les racines extérieures sortent du toit ;
 nevinanat : arbre à fruit comestible ;
 èt : interdit, sacré (39) ;
 biplax : place de danse ;
 tèn : partagé (40) ;
 tèlè : dispersé ;
 fèⁿbè : recouvert ;
 amalo : croisement de chemin ;
 faraⁿdò : à droite ;
ⁿdaxan : igname brisée dont une moitié est restée dans le trou (41) à l'arrachage ;
 rò^mto : (lieu des) feuilles de cocotier ;
 nerxar : herbe blanche ;
 èna : terre, pigment rouge ;
 nè^mb^wa (i^mb^wa) : patte antérieure de cochon ;
 nevèxmò : (à l') ombre de l'arbre mò (42) ;
 mères : roseau ;
 b^vitaor : place de danse non-traditionnelle utilisée pour les danses d'introduction récente (wòlele) ;
 meron : (arbre) tombé et pourri ;
 foⁿdray : terre rouge ;
 patwan : frère, allié ;
 pèlavènxay : racine de l'arbre venxay (43) ;
 pènan : moitié ;
 na^mbèk marès : banyan aux branches courtes ;
 tareb : vieux, ancien ;
 wewè : humide ;
 tère^vi : enfui (41) ;
 lerap : qui n'oublie jamais de se parer ;
 pavòn : d'habitat permanent ;
 parèr : qui ne quitte pas la pensée ;
 pèlan : racine, souche ;

(39) Clan maître d'un rituel.

(40) Clan qui provient du partage d'un autre clan.

(41) Clan qui provient du partage d'un autre clan.

(42) Appelé na/tora. en bichelamar

(43) Grand arbre de la dimension du banyan.

pèkèt : liane à tubercule comestible ;
 maway : en bas ;
 pèlènala : racine de l'arbre nala ;
 havmal : paralysé des jambes ;
 nevenvar : feuilles larges pour l'enveloppement du lap-lap ;
 nepwel : arbre de ce nom ;
 nàvèt : pierre (44) ;
 panawal : dans le ruisseau ;
 (a)nèt ræv : arbre de ce nom ;
 (a)mòx : qui est au milieu ;
 (a)bè't : pierre noire friable ;
 navinima : arbre dont l'écorce est blanche ;
 arès : fruit dont l'amande se mange grillée ;
 pèrèya : bosselé ;
 lexan : milieu.

Cette énumération pourrait s'allonger à l'infini ; elle n'a qu'un intérêt épisodique. Tous ces noms sont des termes figurés, faisant allusion au statut social du clan, élevé ou inférieur, aux circonstances de sa formation, ou à un phénomène topographique proche du namèl ou situé sur un terrain appartenant au clan ; beaucoup ne sont que des termes faisant image, sans autre interférence. Ces noms ne sont pas définitifs ; ils peuvent varier et ne se rattachent pas à un contexte mythique. Certains sont fonctionnels : il y aura toujours un namèl lil à la chefferie, un namèl pa au bas de l'échelle, un namèl èt en possession du rituel des ignames. Que l'on retrouve ces noms d'un village à l'autre n'est pas la marque d'une parenté entre les clans homonymes.

Il n'y a guère de tradition épique ou mythique que l'on puisse rattacher à ces noms de clan. Les mythes d'origine sont locaux, se rapportant à l'origine d'un village ou d'une chefferie. L'unité du clan est dans le namèl, le nom vient au surplus, pour sa valeur pratique, sans rien offrir à l'observateur des connotations qu'il recouvre par exemple en Nouvelle-Calédonie : totémisme, histoire légendaire, valeur cérémonielle pour les discours de pilou.

Ce peu d'importance de la patronymie des clans correspond à une organisation plus instable qu'ailleurs. De même que les clans peuvent changer de nom, de même ils transfèrent leur allégeance d'une chefferie à une autre ; ou bien, changent de village résidentiel, à l'intérieur du domaine d'une grande chefferie. Le groupe important des Amòx, avec ses sept villages, est en partie le fruit d'un regroupement récent à la suite duquel certains villages ont dis-

(44) Ici indique les pierres levées du rituel de la hiérarchie de grades.

paru : Békayar, Békémial, Pélaxëx, Nevimial, et de nouveaux centres se sont créés : Xòpvalo, Lëxan, Amòx, ou se sont agrandis par l'apport de nouveaux clans : Lexan, Pèlènama^mb.

Ce phénomène se double d'un processus traditionnel d'éclatement des clans trop nombreux, ou dont les membres ne s'entendent plus. De telles sécessions sont fréquemment attestées dans la mythologie, et correspondent bien à une réalité, comme le montre le tableau des apparentements des anciens clans de Tènmaru (45).

Place de danse Bitèr/var :

Namèl lil, qui donne par scissiparité : namèl èya, qui donne : Namèl awe, qui donne : namèl parè, qui donne : namèl tè^mbal, qui donne : namèl nevi/ná-nat, qui donne : namèl èt, qui donne : namèl pa, qui donne : namèl bip/laá, qui donne : namèl axmèt, qui donne : namèl tè^mbar, qui donne : namèl pa;
 Namèl po/narat, qui donne : namèl /lemèlèbo, qui donne : namèl tèn, qui donne : namèl tèle.

Place de danse Vèn/paè :

Namèl /fèyo — namèl fènbè — namèl a malo — namèl tevèlnavèt — namèl fàrandò — namèl ⁿdaxan — namèl rònto — namèl nerxar — namèl èna — namèl tevat — namèl i^mb^wa — namèl nevèxmò — namèl mères — namèl b^witaor — namèl meròn — namèl foⁿdray;
 Namèl tevèl navèt;
 Namèl mèlu — namèl patwan — namèl meròn;
 Namèl meru.

Place de danse : Ebwa :

Namèl tevat — namèl ne^mb^wa.

Place de danse : ^mBatwan :

Namèl pe/nawe — namèl èt — namèl pèlèvèn/xay — namèl.pènan.

Place de danse : Fòⁿd'ay :

Namèl watèn — namèl na^mbèk/marès — namèl tareb — namèl wewè;
 Namèl pa.

Le schéma de l'éclatement d'un clan tel que le dit la tradition se présente toujours suivant le même thème; par exemple :

« Un homme d'un clan est affligé d'une plaie au bas du dos; de cette plaie

(45) Cf. en appendice la liste des clans actuels de Tènmaru et le détail du regroupement des clans Amòx.

émane une odeur mauvaise qui gêne ses frères (classificateurs). On fait comprendre au malade qu'il est de trop par des moyens détournés ; on ne lui donne pas à manger, ou on lui abandonne les épluchures. Lorsqu'il ne peut plus supporter ces procédés, il décide de partir ; il arrache au namèl un bambou et un élément de couverture en feuilles de palmier ; ils lui serviront pour la construction d'un abri, en attendant d'avoir assez d'enfants pour le remplacer par une nouvelle grande case.»

La scission n'est pas toujours aussi complète. Parfois le clan peut se partager en deux groupes, ayant chacun sa case sur la place, mais vivant toujours sous le même nom ; ainsi les clans Namèl lil et Namèl parè de Lèxan, Namèl èt a pèrt de Pèlè/nama^{mb}, Namèl awe de Maxawe, Naxmèl a sup te p^werènes de Maok, Naxmèl etsa de Batarnar.

Les raisons de la scission sont du même ordre : mésentente ; cérémoniellement le nouveau groupe reste subordonné à son aîné.

Une telle instabilité du clan apparaît fonction de la tenure des terres. La possession territoriale est personnelle dans une certaine mesure. On conserve ses terrains quelles que soient les variations du groupe. Mais la transmission en lignée patrilinéaire ne se fait qu'au profit de l'aîné. A moins qu'ils ne louent ou n'acquière du terrain de façon indépendante, ses frères travailleront pour lui et sous sa direction. Les limites marquées par des rangées d'arbres sont des limites de terrains particuliers. Le territoire d'un clan ne prend corps sociologique qu'à propos d'une dispute entre deux clans, chose rare à l'échelle du clan alors qu'elle est fréquente à celle du village.

La valeur réelle du concept de clan se trouve sur le plan fonctionnel. Le clan est une unité représentée par son chef qui agit et reçoit cérémoniellement pour l'ensemble du groupe. Il faut attendre l'occasion des rituels pour s'apercevoir vraiment qu'on ne peut considérer les clans comme égaux entre eux. Ils peuvent jouir de prérogatives, ou être revêtus d'une fonction particulière ; à chaque fois la différenciation se manifeste par la conduite de celui qui représente le clan. Partant de ce critère, on arrive à hiérarchiser les groupes.

En haut de l'échelle, le clan de la chefferie, où la personne du chef éclipse tous les autres membres. Ce cas particulier fera l'objet d'une étude spéciale un peu plus loin. Disons déjà que seul le chef peut prétendre à prendre l'initiative des plus hauts rituels de la hiérarchie de grades.

Des possibilités plus réduites dans l'acquisition des grades caractérisent la moyenne des autres clans ; ils ne peuvent s'élever au-dessus du grade Namèl A^{mbi}. En pratique, c'est surtout celui qui est à leur tête qui a le bénéfice de ce rituel, alors que dans le clan de la chefferie la proportion est plus grande des membres qui ont l'occasion d'acquérir le titre correspondant.

D'autres clans présentent la prérogative d'être responsables d'un rituel dont ils initient les périodes cérémonielles ; ils se soumettent, au cours de celles-ci,

à des interdits plus rigoureux et plus longs que les membres des autres clans, et participent à un rituel spécialisé et ignoré du commun. Ces clans, « maîtres d'un rituel, jouissent à ce niveau d'une autorité dont les bornes territoriale. sont en général plus vastes que celles de la chefferie de leur lieu de résidence. Le clan Namèl èt apèrt, de Pèlènama^{mb}, en ce qui concerne le rituel « xòrò » dont il est maître, a juridiction sur les groupes politiques que définissent les chefferies rivales d'Amòx et de Maxawe. Indirectement, par les femmes qui transmettent à leurs enfants le respect et souvent la pratique de ce rituel, son autorité s'étend plus loin encore. Les gens de Pwinawe, maîtres du rituel « nal », jouent ce rôle au profit des groupes de Varas, Tènmaru et Tènamit. Mais l'usage des deux rituels s'est étendu parallèlement aux villages Big Nambas du Sud et même à l'est du côté de Batarnar. De même, dans la région Small Nambas au nord, le clan maître du rituel « nòxòro » voyait dépendre de lui les villages de Batarmat, Batarmesak, Bakèvaxal et Maok.

Nous trouvons tout à fait à part un groupe de clans, qui, s'ils ne sont pas absolument méprisés, jouent un rôle très différent des autres. Leur principale vocation est celle de victimes humaines. A la fin d'une guerre, le chef du parti en infériorité enverra à son adversaire un des membres d'un tel clan, pour être tué, découpé et distribué. La paix sera acceptée si la victime est gardée par le destinataire (46). Cette fonction se marque dans l'appellation appliquée à ces gens : nè^{mb}bal'an (Big Nambas) ou temes^{mb}bal (47) [Small Nambas]. La tradition veut que la survie de ces clans soit conditionnée par une telle utilisation périodique d'un de leurs membres. Si un long intervalle s'est écoulé sans que l'un d'entre eux ait trouvé une mort violente dans ces conditions, les membres du clan iraient demander au chef de prendre une initiative qui pourrait les rétablir dans leur fonction, afin d'empêcher l'extinction de leur groupe ; on attribue à la désuétude de l'usage la disparition de ces clans dans la juridiction de certaines chefferies. Le clan Namèl a /taxan de Bèkayar, qui fournissait éventuellement la chefferie d'Amòx, est aujourd'hui éteint, ainsi que d'autres groupes analogues. Les membres de ces clans sont soumis à de nombreuses restrictions : ils ne peuvent recevoir de vivres lors des distributions cérémonielles, en corollaire de ce qu'ils ne peuvent participer aux rituels de la hiérarchie de grades. Ils ne peuvent aller chez le chef qu'à l'occasion de grands rassemblements, mais ne peuvent y manger. En présence d'autrui du moins, ils ne doivent pas lever leur couteau ou leur sabre d'abatis ; mais le garder près de terre. Leurs femmes ne peuvent aller dans les cours du chef

(46) Il n'est pas absolument nécessaire que soit perpétré le meurtre de cet homme. Dans un des derniers cas, la victime fut adoptée et mourut à la cour du chef de Doway qui en était le destinataire.

(47) Nom donné aussi à l'assassiné et à son fantôme qui rôde la nuit sur les lieux de sa mort, ayant pris la forme d'une lumière rouge.

qu'à l'occasion de l'ablation des incisives d'une femme de celui-ci; elles peuvent alors participer à la danse. En présence du chef, les nē^mbal'an boiront le kava en dernier lieu. Dans la zone Small Nambas, ils doivent manger à part des autres une nourriture différente.

Ces «man belong kaikai», comme on dit en bichelamar, ont la prérogative d'une fonction délicate, qui explique en partie leur statut particulier. C'est parmi eux que se recrutent les opérateurs de la circoncision (48). On sait que les Big Nambas sont les seuls, aux Nouvelles-Hébrides, avec les Pentecôtes, à pratiquer la circoncision complète; cela nécessite une technique chirurgicale assez difficile où se spécialisent certains membres de ces clans. Une prérogative est le métier de sculpteur, surtout sculpteurs de tambour, qu'ils exercent toujours au profit d'un chef (49). Ils sont souvent responsables aussi des sculptures sur fougère, mais ce n'est pas une règle absolue.

Leur mythe d'origine veut que le démiurge Xa^mbat (50) ait, depuis le bord de mer près de Lev^am^b (à Lëxmao), lancé un bâton de bois nara. Il est tombé à Mayak (51), près d'Intër; à sa chute, il en sort un enfant du sexe féminin; puis, le bois prenant racine et poussant, donne le jour à un garçon. Leur union sera plus tard le début du Namèl a mayak, à l'origine du village de Intër. Xa^mbat serait responsable aussi de leur statut social, de leur organisation sans chefferie. Le chef du Namèl a pèlëm^ro qui les dirige est dit «post belong place no more», «soutien» et non «chief» (m^eeleun). Originellement Intër se compose de trois clans dont les deux premiers participent aux caractéristiques énoncées :

Namèl a mayak (52), opérateurs de la circoncision, sculpteurs;

Namèl ètnavan (53) fournit les victimes humaines; ses femmes peuvent procéder à l'ablation des dents;

Namèl axmaro, sans indications particulières.

L'explication traditionnelle veut que les nē^mbal'an servent de victimes humaines, en compensation du sang qu'ils versent à la circoncision. En termes

(48) Il faut dire qu'aujourd'hui les jeunes hommes d'Intër ne savent plus très bien la technique opératoire et font venir des opérateurs Small Nambas pour les aider. Quoique ne pratiquant que l'incision, certains de ces derniers sauraient pratiquer la circoncision. Les opérateurs dépendant de différentes chefferies se rassemblent d'ailleurs souvent à l'occasion d'une circoncision.

(49) Plus à l'est, dans la région de Mae et Pinalum, ce sont les chefferies qui se sont arrogées le privilège de la sculpture.

(50) Son nom est utilisé en composition pour les titres de la plupart des chefs actuels : Vixa^mbat, Xa^mbxa^mbat, Ixa^mbat, Nexa^mbat.

(51) Ne pas confondre avec Mayak, sis à proximité d'Ontowalo.

(52) Partagé aujourd'hui en Namèl a pèlëm^ro et Namèlèya.

(53) La lignée principale du clan échappe à ce sort.

bibliques, de même qu'ils taillent dans la chair des adolescents, de même il faut que, par la suite, leur corps soit découpé. On vient de voir comme les rôles sont partagés; puisque ceux qui servent de victimes ne sont pas les opérateurs de la circoncision, on pourrait vouloir nuancer cette explication; mais, ailleurs, où l'organisation apparaît moins complexe, les deux rôles sont joués par le même clan et le dicton reprend sa valeur normative.

A l'extrême nord, entre Matanvat et Bwetevoro, certains clans sont considérés comme de basse extraction, mais ils n'ont pas à fournir de victimes humaines. Leur statut particulier n'est marqué que par l'absence de mythes d'origine et l'impossibilité de manger en commun avec les membres des autres clans; ils participent aux prérogatives cérémonielles communes. En faisaient partie les gens de /Tavo appelés Teste et les Botn'ar de Matanvat.

LE VILLAGE

Le village est le groupement topographique de quelques clans suivant une double disposition dont nous avons vu le détail.

Politiquement son unité ne prend guère figure que par référence à la chefferie. Sur le terrain, elle se définit non par l'habitat, qui s'inscrit sur le sol en plusieurs groupements, mais par la place entourée des grandes cases, a/vër, ^adë/^adali, qui est commune pour un certain nombre de clans. Au nord et à l'est, c'est l'existence d'une place de danse (54) qui détermine le groupe local; sur le plateau Big Nambas, cette place ou /vetlamèl correspond à une grande chefferie, il n'y en a qu'une pour plusieurs villages. Dans le cadre du groupement des Amòx il y a une place de danse pour Prayan, Lëxan, Amòx, Lexan, Pëlau^ad^r, Pëlënama^ab, à l'usage des cérémonies de la hiérarchie de grades organisées par la grande chefferie des Amòx; une place de danse pour le village de Xòpvalo, de formation plus récente et une pour Nevinala et Anbèt, apparemment tombée en désuétude.

Sur le plan territorial, les limites des villages apparaissent plus précises que celles des clans. Les affaires d'empiètement de terrain se placent le plus souvent sur le plan de l'appartenance commune du village, du moins en ce qui concerne l'opinion publique; les arrangements et les règlements de compte se font d'homme à homme, entre propriétaires individuels.

Cette conception topographique de l'unité du village correspond à l'existence d'un mythe d'origine par village. L'apparition individuelle des clans ne se produit qu'au niveau des modalités de ce mythe général.

Dans toute la partie nord de Malekula, les mythes d'origine revêtent une apparence commune, à l'exception du cas déjà cité de l'origine des clans

(54) En' bichelamar na/sara.

nēm^mbal'an du village de Intēr. Initialement le mythe pose un seul clan à l'origine du groupe, mais il indique bientôt comment le village s'est formé, par éclatements successifs du clan initial.

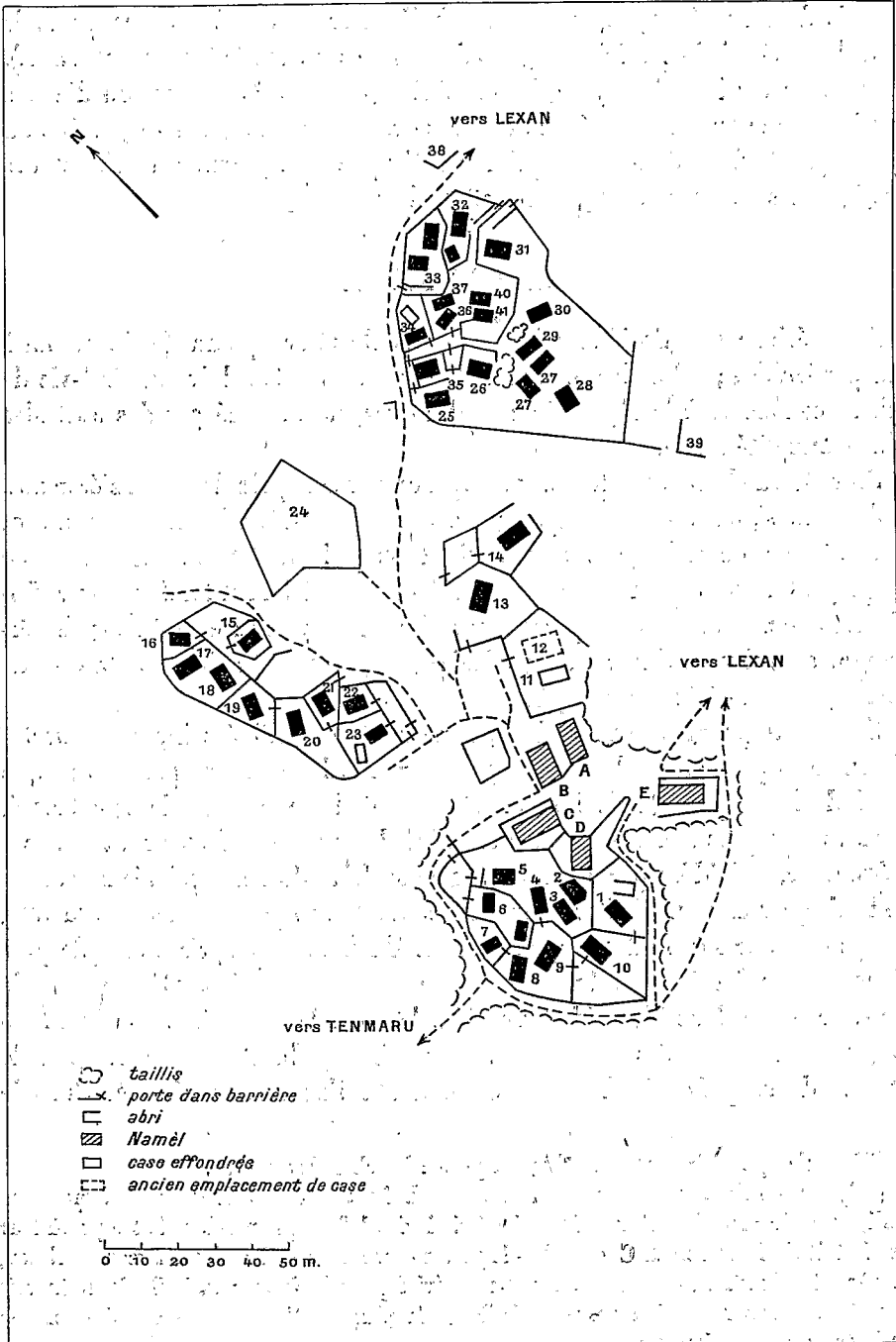
Sur le plan du mythe on voit une fois de plus s'affirmer la différence entre les gens du plateau et les montagnards du nord et de l'est. Le thème général est le même : chaque groupe fait remonter son origine à un ancêtre ou à un couple d'ancêtres, nés mystérieusement d'un phénomène naturel. La liste de ces origines ne diffère en rien d'une zone à l'autre ; Ontowalo et Nevinala se réclament d'une pierre, Naxa et ^mDramé (Tirax) d'une truie ; Tēnamit, Bwetevoro, Batarlilip, Batarmul, la chefferie de Botorvor et Batarmel se réclament de la liane tayu ou vemil, au fruit rouge ; Bakēru, une partie de Botorvor et Nava^mb de l'arbre naxara^mbis ; Batarmalēm et Tanalxa de la chauve-souris ; Penawe du « pigeon vert » ainsi qu'une partie de Bwetermul ; Beterun de l'oiseau ^mdeley ; Matanvat et Tēnmaru de l'igname ; Tebtēr d'une conque ; Bakēvaxal de la liane p^mip^wè et Maxawe du mégapode.

Légende de la figure ci-contre.

- | | |
|---|---|
| A. namèl èya ⁽¹⁾ . | 24. Village abandonné et fermé. |
| B. namèl parè. | 25. Lōnambit (Namèl èya). |
| C. namèl èya ⁽²⁾ . | 26. Case pour jeunes gens malades (Namèl èya). |
| D. namèl lil ⁽²⁾ . | 27. Vilvil (Namèl èya). |
| E. namèl lil ⁽¹⁾ . | 28. Ta ^m bè (Namèl lil), femme morte, case abandonnée. |
| 1. (*) Uli, alias Mweleun Pēpēr (Namèl lil). | 29. Ta ^m bè (Namèl lil). |
| 2. Na ^m balvèla (Namèl lil) -ha- habité par sa mère. | 30. Kēnbèl (Namèl èya). |
| 3. Marrice (Namèl lil) — parti à Bwetevoro. | 31. Walèn (Namèl lil). |
| 4. Talo (Namèl lil). | 32. Kae (Namèl èya). |
| 5. Kali (Namèl parè). | 33. Cases de Vixa ^m bat, chef des Amòx (Namèl lil). |
| 6. Sēpae (Namèl lil). | 34. Case d'une vieille femme originaire de Mētēnawe. Son mari défunt, Lotamāt, était du Namèl èya (Amòx). |
| 7. Natsae (Namèl lil). | 35. Wayu (Namèl èya). |
| 8. Lēxo (Namèl parè). | 36. Case d'une vieille femme, veuve de M ^w etèn (Namèl èya). |
| 9. Na ^m balvèla (Namèl lil). | 37. Dain (Namèv n ^w vp ^w il, Amox). |
| 10. Tumaxal (Namèl a nēvpwīl). | 38. Agglomération de cases des femmes de Kali originaires de Tēnmaru, Tēnamit, Varas et Tirax. |
| 11. Namèl lil. | 39. Agglomération de cases des femmes de Kali, originaires de Mayak et d'Ontowalo. |
| 12. Namèl parè. | 40. Tina (Namèl parè). |
| 13. Lni (Namèl parè). | 41. Mwètèn (décédé). |
| 14. Ta ^m bēr (Namèl parè). | |
| 15. Na ^m balvèla (Namèl lil), cas abandonnée. | |
| 16. Tawi (Namèl lil), case abandonnée. | |
| 17. Nētsay (Namèl lil), case abandonnée. | |
| 18. Tawi (Namèl lil), case abandonnée. | |
| 19. Tawi (Namèl lil), case abandonnée. | |
| 20. Tēri (Namèl lil), mort. | |
| 21. Ikin (Namèl lil). | |
| 22. Bain (Namèl lil). | |
| 23. Iaptan (Namèl lil). | |

(*) Le nom du mari de la femme qui loge céans suit le numéro attribué à chaque maison.

PLAN DU VILLAGE DE LEXAN



Sur le plateau, où l'organisation sociale est plus complexe, le tableau offre des modalités nouvelles. Le mythe d'origine ne s'applique plus qu'à la chefferie, comme par exemple à Tènamit, les autres clans étant considérés comme donnés de toute éternité. Ailleurs la chefferie est assimilée au groupe et le clan de la chefferie posé à l'origine de tous les autres (Tèmaru et Varas). Suivant les versions du mythe, les chefferies parentes de Maxawe ou d'Amòx auraient pour ancêtre le mégapode, ou se rattacheraient par leur origine au cycle mythologique de Xa^mbat, qui donne l'explication première de l'existence des ignames, du kava et des clans nê^mbal'an.

LES CHEFFERIES

A l'intérieur de la Société, le Chef « Big Nambas » occupe une position tout à fait particulière ; même les membres de son propre clan doivent, vis-à-vis de lui, se conformer à la règle générale d'un respect marqué par des attitudes d'une humilité totale.

Suivant que le chef est debout ou assis, on passe auprès de lui en s'écartant, le dos courbé, ou en marchant presque à quatre pattes. Les femmes se montrent encore plus « serviles » ; non seulement elles doivent s'adresser à lui en employant un vocabulaire spécial, mais il leur faut lui demander de se lever (55) s'il est assis, et en tout cas passer courbées en geignant : « Botèrkana, botèrkana », ce qui veut dire : « Coupe-moi ! », affirmation du droit de vie et de mort que le chef a sur ses sujets.

Seules les propres femmes du chef ne sont pas obligées à ces manifestations. Elles participent de son rang et leur abord est encore plus craint que celui de leur époux (56). Le rouleau frontal de leur natte de tête baissé, elles vont le plus souvent par des chemins de traverse qu'elles sont seules à fréquenter, précédées par un enfant, sœur ou frère du chef, qui vérifie la solitude des carrefours. Si d'aventure un homme arrivait, il tournerait la tête, laisserait choir son fardeau et s'enfuirait. Un homme surpris même de jour dans la cour des femmes du chef, serait sommairement étranglé, à moins de pouvoir payer dans l'immédiat une lourde amende en cochons. Mais s'il se trouvait en conversation galante avec une femme du chef, il aurait peu de chance de se prévaloir d'une telle clémence. Une femme réfugiée dans la

(55) Elle appelle : « m^veleun^mbap^vèxpèt » : les chefs levez-vous.

(56) L'interdit de regarder une femme de chef est fonctionnel. Pour les femmes de Kali, oncle de Vixa^mbat, l'interdit n'a joué vis-à-vis d'elles, que pendant le temps où leur mari était chef des Amòx. Comme la plupart d'entre elles étaient les femmes de Nesay, le père de Vixa^mbat, leur abord est encore évité pour la forme ; mais il n'entraînerait pas de conséquences bien graves ; d'ailleurs la plupart d'entre elles ont des amants attitrés ou occasionnels.

cour du chef est définitivement sienne et ne peut être rendue à son mari légitime; ce dernier d'ailleurs ne la recevrait pas, par crainte de sanctions surnaturelles. Excepté celles qui appartiennent aux clans *nē^mbal'an*, les femmes peuvent passer devant les maisons du chef, mais il leur est interdit de circuler à proximité de l'arrière de ces maisons. Lorsqu'on reçoit le chef, on lui offre le kava. Il ne participe pas à la préparation du breuvage car dans ce cas, seuls son frère et son fils pourraient boire avec lui.

Le cérémonial du kava est très proche de celui des Fidji. Quelques piquets fichés en terre près de l'entrée soutiennent le plat à kava, fait d'une spathe de palmier travaillée. Les racines de la plante, préalablement desséchées au-dessus d'un foyer, sont coupées avec un couteau de bois et distribuées entre quelques hommes; chacun assouplit sa part en la frappant, puis mâche le tout pendant près d'une heure. Quand il se sent prêt, il va cracher dans le plat la boule de fibres et de salive qui lui distend les joues. Assis sur un morceau de tronc, le préposé prend toutes ces boules dans ses mains, fait verser de l'eau dans son récipient et essore les fibres de leur suc; elles seront ensuite jetées sur le côté. Avant que le breuvage ne soit considéré comme prêt, il faut le laisser reposer et enlever délicatement les fibres surnageant encore. On pourra alors boire, accroupi devant le plat et plongeant la tête à l'intérieur, autant que possible d'une seule aspiration et avec un nombre impressionnant de borborygmes; une fois le buveur retourné à sa place, quelques érucations sonores complètent le processus.

Le chef boit le premier; s'il est invité ailleurs que dans son village, les assistants applaudiront doucement jusqu'à ce qu'il relève la tête. Un de ses *bubu* doit boire après lui avant que ce puisse être le tour de celui de ses hôtes de rang le plus élevé.

Comme pour le kava, si le chef râpe les ignames pour un *lap-pal*, seuls son fils ou ses frères pourront en manger; ailleurs, il mangera seul, avant tout le monde, sa part posée sur un plat à kava; s'il ne s'agit que d'une igname cuite, il en recevra la partie supérieure.

On ne peut s'asseoir sur le lit du chef, mais sur sa demande on peut s'accroupir au pied. Seuls les frères ou les pères de ses femmes peuvent manger chez le chef.

Dans la vie de tous les jours, le chef ne se distingue pas de ses sujets, sinon parfois par une plus grande coquetterie (57). Les éléments de parure qui sont sa prérogative n'apparaissent que lors des occasions cérémonielles. Il porte une ceinture nattée (*sēmarēn*) que prolonge une cordelette (*sēmarēn*

(57) L'engraissement des chefs raconté par Harrisson n'est qu'une fable. *Vixā^mbat*, le jeune chef des Amōx, est bien portant, sans être gras, les autres ne se distinguent en rien de leurs compatriotes.

na/xan) agrémentée de pompons rouges disposés en quinconces par groupes de trois ; cette cordelette ne doit pas traîner à terre, mais sa longueur est telle qu'il faut qu'un homme la soutienne. A la fin de la cérémonie le chef l'enlèvera, car il ne lui est pas permis de s'asseoir avec.

Le chef porte un brassard de perles (58) [na/yoo /parè] plus long que celui des gens du commun ; il y accrochera au bord inférieur trois touffes de poils de queue de cochon (vèl'bòà). Sa propre peinture corporelle est un rouge qui ne doit jamais être obtenu à partir de produits européens.

Comme tout le monde il s'ornera de dents de cochons en bracelets et de colliers en perles de coco allongées, noircies et brillantes (na/yòo met) ; il pourra en avoir un plus grand nombre de chaque. Par contre, il est le seul à se mettre aux chevilles un assemblage de graines trouées et sèches (/navèk), ornées de duvet blanc de poule. Un autre homme le lui attachera aux pieds. Il les essaiera un pied après l'autre en frappant du talon, la pointe du pied restant au sol ; s'il se déclare satisfait du son obtenu la danse pourra commencer. A ces mêmes occasions, les femmes du chef se contentent de parfumer leurs vêtements en y pressant le suc de feuilles odoriférantes. En temps ordinaire, leur costume se distingue déjà de celui des autres femmes : leur natte de reins est retenue par une ceinture nattée comportant aux extrémités un nombre de pompons proportionnel au rang de la femme ; la première femme en ayant le plus. De même, leurs nattes de tête sont semées de motifs clairs en ronds, au lieu d'être en zigzags comme pour les coiffures ordinaires. Les femmes de chef sont dites /xao' et non V^{witèr} : on dit /xao lil pour la première et /xao pa pour la plus récente, celle qui sera étranglée à la mort du chef.

Les attitudes mêmes du chef ne sont pas indifférentes. Autant que possible, il s'assiera plus haut que les gens présents. Lui seul peut couper une branche à la hauteur de sa tête (59). Mais il ne lui est pas permis de saisir un cochon par la patte, il doit se contenter d'en tenir la laisse. Seul un de ses frères a le droit de lui couper les cheveux, qui sont portés assez courts.

Les barrières du chef sont faites de roseaux brisés à la base et non coupés ; au cours du tressage, on peut en recourber la pointe à la partie supérieure de la barrière, les arceaux symbolisant de façon générale les cochons déjà tués par le chef et ceux à venir. En effet, le chef sera l'homme le plus riche en cochons ; on ne peut lui en emprunter sans par la suite rembourser sa dette au décuple.

Tout le monde travaille aux jardins du chef, dans une atmosphère de fête, en chantant et en faisant le plus de bruit possible. Lors du débroussage,

(58) Ce brassard est fixé au bras par un long éclat d'os humain (so mèrto) enfoncé en coins par dessous, pour empêcher le brassard de descendre.

(59) Dans les chemins débroussés par les indigènes, les branches d'arbre à la hauteur de la tête d'un homme sont toujours laissées indemnes pour cette raison.

les souches des grands arbres seront emportées par les hommes et jetées au loin, toujours avec accompagnement de cris. Les tuteurs de très grande taille ne sont pas ébranchés au sommet où l'on conserve même les feuilles. L'habitude est de planter un roseau en premier tuteur pour guider la jeune pousse d'igname; dans le jardin du chef on plantera ces roseaux par paires, en leur laissant une touffe de feuilles à l'extrémité supérieure. Rien ne doit être coupé dans le jardin du chef; même pour le débroussage il faut se contenter de briser, après avoir brûlé éventuellement, la base des troncs trop résistants. A l'occasion de ces travaux, les participants doivent se démunir de tout élément d'origine européenne : ceintures, bracelets, peignes, tabac. On apporte au chef les prémices de tout ce qui se cultive; il ne donnera un cochon en échange qu'à l'occasion des dons d'ignames. On va porter soi-même individuellement son apport dans la cour du chef, ou dans un de ses jardins, s'il s'agit de semences. Seuls ceux qui pourraient être considérés comme mineurs, c'est-à-dire qui n'ont pas encore endossé la ceinture d'écorce, utilisent l'intermédiaire de leur aîné pour effectuer l'offrande des prémices de leur récolte. Ces dons de vivres sont de volume important et peuvent atteindre près de la moitié de la récolte. Par contre, ils seront réduits à presque rien, les années mauvaises : on ne peut apporter au chef des vivres de qualité inférieure et surtout de mauvaise apparence.

Suivant le schéma général en Mélanésie, en contre-partie du don qu'il reçoit des prémices, le chef doit initier la plupart des travaux de l'année agricole. La responsabilité première revient aux maîtres du rituel agraire, les pëla/xòro qui exécutent tous les actes de la vie des jardins, en un jour, à l'intérieur d'un petit jardin modèle qu'eux seuls ont le droit d'approcher. Le chef opère la répartition du travail dans le temps, initiant chaque opération à l'intérieur de son jardin, avec l'aide de ses sujets, avant qu'on ne puisse le faire ailleurs. Dans le même ordre d'idées, le chef prendra la responsabilité de bien d'autres travaux; à la fin d'une période cérémonielle, il décidera du jour où l'on ira laver à la mer les peintures corporelles, noires pour les gens du commun, rouges pour le chef. Ce rôle du chef comme initiateur des activités est si important que le sentiment commun veut qu'un village ne puisse se passer de chef. La prospérité du groupe est comme liée à son existence; s'il est parti et que son absence se prolonge, on interviendra auprès de l'administration pour le faire revenir à tout prix. Le plus grand crime d'un recruteur est, après avoir emmené le chef, de ne pas le rendre en bon état. Les habitants du village de Batarlilip, dans la zone Small Nambas, avaient décidé de tuer le métis Pierre Carlo sur le bateau de qui leur chef était mort, parce que ce recruteur ne tenait pas sa promesse de leur donner en compensation deux cochons à dents.

Le chef dispose en principe de la vie de ses sujets; s'il se considère offensé

d'une façon ou d'une autre, il ira le plus souvent planter sur la place de danse autant de piquets qu'il veut recevoir de cochons en amende. Il n'a aucun droit sur les terres de ses gens, et n'en possède pas une plus grande superficie que la moyenne des autres individus. L'absence de tout frein éventuel à la toute-puissance du chef, fait que ceux qui s'estiment lésés, n'ont d'autre recours que de l'abandonner, s'ils peuvent décider leur clan à les suivre. Un mouvement général en ce sens est un moyen de pression efficace sur un chef pour arrêter des agissements par trop arbitraires; mais une mesure aussi désespérée peut fort bien aboutir à une impasse.

Le chef ordonne la guerre, mais reste chez lui. Il ne peut participer à aucun combat, mais délègue un guerrier fameux /mañko, qui prend la direction d'une expédition (60). Ce n'est pourtant pas l'institution exacte du chef de guerre tel qu'il existait en Calédonie. Le /mañko part avec quelques hommes, et organise une embuscade; son rôle dirigeant s'arrête une fois le coup fait. Le /mañko a du prestige, mais son statut social n'est en rien comparable à celui du chef. Les clans nē^mbal'an peuvent se prévaloir d'un ou plusieurs guerriers célèbres, par exemple à Intër, Mañko parè ou Maⁿkotara^mb.

Dans l'énoncé des mythes, l'origine des chefferies se confond souvent avec celle du village ou du groupe, mais parfois, du moins dans la région Big Nambas, on y sent une origine étrangère. Les deux branches de la chefferie de Tènamit sont nées de deux frères, qui sont sortis de deux fruits tombés à terre de la liane /taxo; ces deux enfants ont été recueillis et pris comme chefs par les gens du lieu. Cette adoption est souvent le fait d'un seul homme qu'on donne comme habitant de tous temps par ici; seul son nom diffère, mais le thème du mythe reste le même. A Tènamit, c'est un nommé Përpor qui découvre et recueille les deux frères; Kalvanu recueille Mèⁿdubak (61), l'ancêtre de la lignée des chefs d'Amòx; Sisay, en fait de même pour Xayèt, l'ancêtre de la chefferie de Tèmaru. Les deux frères, à l'origine des chefferies de Nè^vè^mb^wis et de Nevinal, sont découverts ensemble et adoptés chacun par son nouveau groupe, sans qu'aucun personnage ait joué alors de rôle particulier. Les chefferies d'Amòx et de Maxawe sont considérées comme descendant de deux frères, dont l'aîné était Maxawe. Ce dernier se prévaut d'un mythe indépendant lui donnant le mégapode (pèlax) pour ancêtre. Un autre mythe, plus intéressant ici, donne à Maxawe et Amòx une origine commune,

(60) Contrairement à une opinion répandue, Kañi n'a jamais été considéré comme /mañko chez les Amòx. D'ailleurs, il faut pour cela une grande connaissance du terrain; en tant que frère et oncle de chef, ancien chef lui-même, Kali est le plus mauvais guide qu'on puisse trouver dans le pays; il ignore la plupart des chemins de traverse en dehors des quelques itinéraires classiques.

(61) Mèⁿdubak signifie orphelin de mère.

un bâton de bois de nara p^{ra}taur lancé depuis le bord de mer à Lëxmao (62), au sud; près de Levia^{mb}; des extrémités de ce bâton tombé sur le plateau naissent deux femmes qui par la suite donnent chacune naissance à un garçon, Maxawe et Amòx.

Dans toute cette série de mythes, l'explication de l'origine de la hiérarchie de grades suit toujours le récit de l'adoption. Les gens du lieu ont imaginé le rituel à l'usage de leur jeune chef, afin de lui donner sa pleine valeur en organisant les conditions d'une rivalité de prestige. Sans chefferie, ils ne pouvaient songer à faire assaut d'ostentation, n'ayant pas de cadre qui leur permette de réaliser ce désir. Le rituel de prise de grades se présente ainsi comme inséparable de la fonction de chef et cela va nous permettre de toucher l'originalité de l'organisation des chefferies dans le nord de Malekula.

Les allusions précédentes aux mythes d'origine ont fait entrevoir la nécessité de considérer les chefferies par couples et non individuellement : les deux branches de la chefferie de Tènamit, Amòx et Maxawe, Nèvè^{mb}wis et Nevinal; ajoutons-y Tèmaru et Varas pour compléter la liste des plus importantes parmi ces dualités. Au stade inférieur, les chefferies s'organisent également de façon à disposer chacune d'un vis-à-vis à l'occasion d'un rituel de la hiérarchie de grades, mais ces couples sont beaucoup moins stables que ceux des grandes chefferies et les regroupements sont fréquents.

Sans vouloir empiéter sur le chapitre consacré à la hiérarchie de grades, on peut préciser dès maintenant qu'un cycle cérémoniel en faisant partie doit toujours être offert par le chef à celui de ses collègues qui est son partenaire cérémoniel; il s'agit là d'une prestation globale, qui sera rendue de façon identique, et indépendamment de la complexité des prestations entre les groupes qui viennent assister et le village qui prend l'initiative de la cérémonie.

LA HIÉRARCHIE DE GRADES «BIG NAMBAS»

Consacrée aux travaux agricoles, la dernière moitié de l'année se termine sur la double série des rituels de commémoration des ancêtres et des cérémonies du cycle agraire. Le dernier jour consacré à ce rituel, le jour dit /malès, ne va pas sans de nombreuses discussions (64); il s'agit en effet de décider si l'on va lancer ou non les invitations pour une prise de grades. La chose

(62) L'homme de Lëxmao, qui a lancé le bois, semble se confondre avec la personnalité de Xa^{mb}bat.

(64) On en avait déjà discuté auparavant mais le jour du malès est celui de la décision officielle.

a pu être déjà fixée l'année précédente afin de permettre la mise en culture des jardins, condition nécessaire des distributions générales de vivres sans lesquelles aucune fête ne pourrait se constituer. Dans ce cas, il faudra procéder à la distribution des tâches et des responsabilités.

La grande affaire est de se rendre compte du nombre de cochons que chaque clan devra fournir. Sur la place de danse, on trouvera toujours quelques pierres dressées en une ligne qui se prolonge assez loin dans la brousse; elle se compose d'au moins cinquante pierres et peut en comprendre plusieurs centaines. Le groupe des anciens suit la ligne et l'on dépose un roseau sur chaque pierre, jusqu'à en estimer le nombre suffisant. Au retour on ramasse et l'on compte les roseaux, puis on les répartit entre les clans, ce qui permettra de s'assurer à l'avance d'un nombre suffisant de cochons. Le plus souvent, ce décompte doit se faire ainsi en deux fois, une deuxième série de roseaux permettant d'harmoniser la répartition avec les possibilités de chacun. Si au décompte le cheptel s'est révélé insuffisant, on repoussera le tout à l'année suivante, et la vérification se fera de nouveau suivant le même procédé. À Tènmaru, à ce moment là, le chef reçoit de chacun autant de roseaux qu'il recevra par la suite de bêtes pour contribuer à l'organisation du rituel; il réunit tous les roseaux en une botte qu'il accrochera à un arbre de la place de danse, en témoignage public des décisions prises; on débroussera autant de pierres qu'il y a de cochons promis.

Notre propos étant ici plus d'étudier les interférences sociologiques que d'analyser le rituel lui-même, nous commencerons par le cas le plus complexe, celui où les prestations collectives sont les plus élaborées : le rituel dit /navèt — c'est-à-dire qui a lieu aux pierres — donné par un chef pour lui-même ou pour son fils aîné.

Le cycle cérémoniel s'ouvre sur une série de danses, pë/lax (65), exécutées par les hommes du groupe qui va inviter; ces danses ont lieu chaque jour sur une période de deux semaines. On peut les considérer comme des danses de mise en train, ne donnant pas lieu à des prestations particulières, autres que celles qui découlent encore du rituel agraire et peuvent ne pas être terminées.

Au quinzième jour (66), on brise une racine de kava vert, et on en envoie un morceau à chacun des villages invités (67). Ce message n'a pas besoin de commentaires; chacun des groupes appelé à le recevoir, viendra, à son jour, exécuter la danse pëlax sur la place de danse de Tènmaru par exemple; mais il faut qu'inaugure la série de danses le village qui est le partenaire habituel

(65) Danse à deux groupes qui alternativement se croisent ou se repoussent.

(66) Le premier jour de la lune dite «nèlawe».

(67) /ava /malëx a pë/lax.

du groupe invitant. Dans le cas de Tèmmaru, ce sera Varas; pour Amòx, Maxawe. Le pè/lax se danse de jour et plusieurs villages peuvent venir à la fois. Leurs hôtes les nourrissent de lap-lap et leur offrent cannes à sucre et kava pour se désaltérer.

La chefferie d'Amòx semble avoir compliqué ce schéma. Chaque village peut venir danser plusieurs fois; à la troisième, il recevra en don un tas d'ignames et d'autres vivres; mais alors il lui faudra venir danser une quatrième fois pour avoir l'occasion de rendre une quantité de nourriture supérieure à celle reçue.

Le lendemain du trentième jour, les gens du village hôte se préparent un lap-lap personnel. Le jour suivant, tous les autres villages viendront prendre livraison des ignames qui leur sont destinées, disposées en tas sur la place de danse, ainsi que des vivres de toutes espèces. Ce don, dit tamususi, fait de tubercules ordinaires, est présenté sans cérémonies, le chef se contentant d'indiquer brièvement, sinon même d'un geste, l'appartenance de chaque tas. Le partenaire cérémoniel sera le premier servi.

Le lendemain de cette distribution, à la pleine lune, commencent les véritables préparatifs. On nettoie la place de danse et l'on débrousse la ligne des pierres plantées. Des perches sont coupées auxquelles on attache à chacune une igname longue, dont chacune est fournie par un membre différent d'un clan ou d'un autre. A ce stade, les autres villages envoient aussi des ignames longues, accompagnées d'un cochon à dent de valeur (lisòp). On ne se servira de ces ignames pour attacher aux perches qu'en cas de besoin absolu. D'autres perches disparaissent sous les cocos secs dont on les a garnies. Avant de planter les perches à ignames, il faut qu'un homme les incante — sari (68).

Lorsque tout est prêt, un signal aux tambours avertit les villages du jour de la distribution, en général au trentième jour; chaque soir on joue le signal au tambour en le faisant suivre d'autant de coups qu'il reste de jours à courir. Entre temps, les ignames cérémonielles restent exposées sur la place de danse; et, au long de chaque jour, les hommes se succèdent au tambour pour exprimer leur joie (sè/nasèn). Les perches à ignames sont plantées en rangées parallèles, chacune étant destinée à un village particulier. La veille de la distribution on plantera une rangée correspondante de piquets, auxquels le matin venu on attachera les quelques bêtes destinées à fournir le « condiment » aux tubercules offertes; il sera indifférent que ces cochons soient tués ou non.

L'attribution a lieu cérémoniellement devant tout le monde en grande tenue; le chef s'arrête à l'extrémité de chaque rangée et tend au chef du groupe

(68) Pour amox, on s'adresse pour cela à un homme d'un clan éteint de Nevinala, Nawèl /pwimèli.

récipiendaire une racine quelconque, tandis qu'un crieur fait l'annonce à haute voix :

« Tari (69) o, . . . (70) m^eleun vevenal o, malëx a raor ani mëx,
 « Chef chef très grand kava que appeler à toi
 boa na na^mdam a nusi ka tawa mëx ».
 cochon lui igname que don pour donner à toi ».

Quand le chef du lieu a terminé sa distribution de racines symboliques de kava, les invités se précipitent en criant sur les rangées qui leur sont destinées et vont mettre le tout en tas avant de défaire les attaches et de se répartir les charges (71). De retour chez eux, ils reconstituent le tas sur leur place de danse et leur chef procède alors à la redistribution par clans.

Une période d'attente de cinq jours nous amène à la partie principale du rituel. Celle-ci se décompose en deux phases, une d'apparence anarchique, qui est le fait de chaque clan séparément ; l'autre ordonnée, spectaculaire, où tout est calculé en fonction de la personne et du prestige du chef.

Si l'on a fixé le jour du « navèt » à sept jours, il ne peut être question de le manquer. Les deux derniers jours appartiennent aux clans. Chaque namël dispose une rangée de piquets auxquels il attache les bêtes qu'il donnera au chef. Cette première disposition permet de courir le mañgi, c'est-à-dire, partant d'un bout de la rangée, de courir en zigzags entre les pieux, et arrivé au cochon de tête, le frapper sur la tête du plat de la main en criant le nouveau titre auquel on a droit pour cela. En principe, c'est le chef du clan qui court le mañgi, mais les membres principaux peuvent, avec son accord, en faire de même derrière lui. Chaque clan procède au mañgi de son côté, à moins qu'on ne se soit mis d'accord auparavant pour le faire tous en même temps. Certains clans, un peu autonomes, comme ceux de Fonb^vae, vis-à-vis de Tënmarū, courent le mañgi chez eux, avant d'amener les bêtes sur la place de danse du chef. La veille du grand jour, tous les autres villages sont déjà là et la nuit se passe pour tous à danser à l'exception¹ de ceux à qui est échue la garde des cochons.

Les invités dansent le /përsëxay ou le /taor.

Le /përsëxay (72) se danse de nuit, en cercle, en tournant autour d'un bambou planté en terre, chaque danseur ayant sur l'épaule un bambou qu'il

(69) Chef, terme s'appliquant à celui d'un autre village que le sien.

(70) Ici le nom du chef.

(71) Quand ils ne sont pas tués, les cochons sont donnés de la même façon, le chef venant tenir symboliquement la laisse du premier de la rangée et le crieur accomplissant son office.

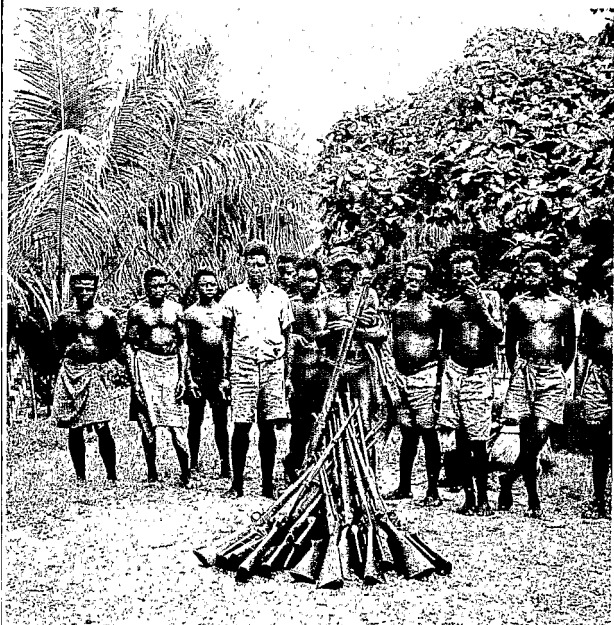
(72) Se danse sur des chants courts d'inspiration guerrière, que l'on répète à l'infini.



Le grand chef Vixambat sortant de sa case personnelle.
Lêxan.



Tambour dressé sur la place de danse. Xôpvalo.



Tenmaru, décembre 1950. Fusils récupérés dans la zone
des Small Nambas et quelques-uns de leurs propriétaires.



Technique du port de l'étui pénien (*nambas*)
Vixambat. Lêxan, février 1951.

frappe au sol à intervalles en même temps que ses camarades. Au cours du /taor le groupe des danseurs va et vient au son d'un tambourin de bambou; cette danse d'introduction récente aurait été apprise sur les plantations.

A Amòx; du moins, les gens du lieu dansent le naval^{to}, dont les acteurs sont des jeunes gens costumés en femmes; une poule est fichée par la tête dans leur ceinture de sorte que seul le plumage soit exposé; après avoir dansé en groupe; ils se mettent à tourner individuellement en tenant une sagaie, chacun autour de son /^{nduyèn} à qui il remettra la poule.

Aux plus grandes occasions, chaque village aura préparé une danse mimique. nalèn, qu'il jouera devant tous, recevant en retour un cochon donné par le chef du village hôte.

Au petit jour, la grande affaire est d'aller attacher les bêtes aux pierres dressées; lorsqu'une pierre est jugée trop faible, on plantera un pieu à côté auquel on nouera la laisse du cochon. Cette opération peut prendre toute la matinée; en effet, la répartition des bêtes tout au long des pierres fixe déjà leur destination. On débute toujours par une bête de très grande valeur, puis des cochons dont la valeur décroît d'une pierre à l'autre; une nouvelle bête de rang débute une nouvelle série décroissante et ainsi de suite jusqu'à ce qu'un cochon tourne autour de chacune des pierres débroussées. Chaque série représente ce qui sera la part de chacune des chefferies invitées, la première en importance et dans le rang revenant au chef qui est le partenaire cérémoniel habituel.

Quand le travail est achevé, on sonne au tambour le signal dit : ne/tamat, et tous viennent voir les cochons alignés. S'il se trouve alors qu'une bête dépare l'aspect esthétique de la rangée, on la fera remplacer.

Le chef cependant était en son logis occupé à se faire parer et passer le corps au rouge. Une sonnerie de conque annoncera son arrivée sur la place de danse où tout était prêt. Depuis un moment déjà les principaux et leur suite se promenaient de long en large devant les bêtes, les admirant et chantant le «los» du chef appelé /nilan :

/oe yo/ae paloai ni^{bè} losate (73) ai Vixa^mbat ta m^eleum vèsi nail pa-
tirer chef contre lui Vixa^mbat le chef très haut pour
sèb^{wi} kirit /oe yo/ae palo . . . (74).
piquer sagaie

Le chef, une fois là, la cérémonie se déroule aussitôt. C'est lui l'officiant; il porte sur l'épaule un assommoir droit, renflé à une extrémité, sculpté et

(73) Le don cérémoniel d'un cochon de valeur est toujours comparé au lancer d'une sagaie. Parfois même un cochon (de petite taille) sera littéralement jeté sur le récipiendaire.

(74) Ce texte sera répété à l'infini.

peint en rouge. Il s'avance, suivi des assistants, au milieu d'un tintamarre intentionnel ; chacun est à sa place dans le cortège, sachant ce qu'il recevra et à quel moment. Le silence s'établit quand le chef est arrêté au niveau de la première pierre ; il frappe la première bête d'un coup sur l'arrière du crâne et tend la laisse à son partenaire traditionnel ; le chef ne répète ce geste qu'à chaque début de série, toutes les autres bêtes allant au même chef. Tous les autres cochons sont frappés et devraient être tués, mais les récipiendaires guettent et empêchent la mise à mort des bêtes qu'ils désirent conserver vivantes, au moins pour la plus grande facilité du transport.

Quand le chef est fatigué de frapper, il se fera remplacer par un de ses grands-pères. Arrivé au dernier cochon, un nouvel appel ne/tamat au tambour clôt cette tuerie en partie symbolique. C'en est fini pour la journée. Les récipiendaires emmènent les cochons vivants, et s'en vont, après avoir simplement découpé les bêtes mortes afin de se répartir les charges.

Dès le lendemain la vie reprend, normale. Au cinquième jour après la cérémonie, le chef emmènera ses hommes à la mer se laver des peintures cérémonielles. Cinq jours encore et il ira avec eux prendre, jour après jour, sur la place de danse de chacun des groupes invités, un tas d'ignames longues et quelques cochons, donnés sans présentation cérémonielle.

D'un point de vue sociologique, il faudrait analyser le rituel ainsi décrit en prestations dont au début les unes font sous peu de jours l'objet d'une contre-prestation, alors que les autres ne seront rendues qu'à l'occasion d'une autre série cérémonielle, offerte par un des villages invités. L'initiative même du rituel est l'occasion d'une rivalité entre les deux chefferies partenaires, les autres groupes n'étant là que spectateurs, et ne recevant d'ailleurs qu'en proportion de ce rôle secondaire. On voit facilement comment peut, sur ce schéma, s'établir la complexité des relations de chefferies à chefferies, de clans à clans et même d'individus à individus ; en dehors de la cérémonie, de vieilles dettes peuvent être réglées, sur le côté et sans apprêts.

Ainsi la hiérarchie de grades présente, dans sa forme, un tout autre aspect dans le nord de Malekula que dans la partie sud de l'île, ou sur Ambrym.

Le rituel n'est ni acheté ni vendu ; il n'est pas une affaire personnelle, mais intéresse directement le prestige de la collectivité tout entière, représentée par la personne de son chef. C'est dans la mesure où celui-ci s'identifie au groupe que le rituel s'éclaire et prend toute sa valeur. D'ailleurs, les responsabilités se partagent à l'image de cet état de choses ; la décision peut venir autant du désir du chef que de la volonté du groupe d'affirmer le prestige de celui-ci, surtout s'il est encore jeune homme ; dans tous les cas, même la volonté du chef est subordonnée aux possibilités, qui sont revues et discutées en commun.

Nous venons de voir le cas le plus complexe de ce rituel ; il correspond au

titre m^weleun, que peuvent prendre les gens du commun en courant le maŋgi, le chef s'adjugeant celui de m^weleun vè/vao. Le terme m^weleun désignant aussi le chef en toutes circonstances, reçoit ainsi des acceptions variées. En fait, seules les formules cérémonielles indiquées plus haut, tari, ni^mbè, comportent des termes spécifiques de la notion de chef; m^weleun semble encore correspondre philologiquement au grade le plus élevé de la hiérarchie, ce qui est d'ailleurs son rang approximatif dans le reste de Malekula et sur Ambrym.

Sur le plateau « Big Nambas » la hiérarchie de grades la plus fournie s'établit ainsi (75), en ce qui concerne Tèmaru.

1. Vetlax. — C'est le premier titre que peut prendre l'enfant. Après lui avoir peint le front en rouge, son père le porte alors qu'il court le maŋgi, et s'arrange à ce que le pied de l'enfant touche la tête du cochon que, lui-même, frappe du plat de la main.

2. Lë/va. — L'enfant court derrière son père entre les poteaux, quand celui-ci fait le maŋgi avec les gens de son clan, et cette fois-ci, il gifle la tête du premier cochon pour son propre compte, tout en criant son titre.

3. /Tèrlëp.

4. ^wDavo. — Ces deux grades se prennent d'une manière identique à Lë/va. Le fils du chef, lui, prendra ces mêmes grades en succession en allant derrière son père et frappant avec un bois les bêtes attachées aux pierres.

5. /Rana^wdarëp. — Le titre correspondant à ce nom de grade est B^wil. Les gens du commun l'acquièrent suivant le processus habituel, lors d'un rituel navèt du chef. Le fils d'un chef a droit à un rituel particulier.

Des pieux de bois rana^wdarëp (arbre à fleurs rouges) sont plantés contre les pierres dressées; on compte un poteau pour chacun des villages qui doit recevoir un cochon, plus un poteau pour attacher la bête destinée au père. Chaque clan dépendant de la chefferie fournit, sans espoir de retour, un cochon; le père complétant lui-même, si besoin est, le cheptel nécessaire. La cérémonie elle-même sera fort brève, sans autres assistants que les gens du lieu après l'appel /tèmet ratër. Le jeune homme, habillé de neuf et paré, vient suivre la rangée en frappant la tête de chaque cochon d'un bois (ou d'un vieux canon de fusil). L'appel netamat retentira au tambour après le dernier geste d'immolation. Le premier cochon ira (ou retournera) au père, les autres seront envoyés aux villages qui auraient été invités s'il s'était agi d'un /navèt, et comme toujours, en premier lieu, au partenaire cérémoniel.

6. /Navèt. — C'est le rituel dont la description a servi de fond à ce chapitre.

(75) L'enfant mâle nouveau né porte le titre de Kara, sous lequel il est connu jusqu'à ce qu'il ait les quelques mois nécessaires pour la visite à l'oncle maternel; on l'appelle alors tètër.

A la première fois, la participation ne donne droit qu'au titre de Vilvil, que ce soit un fils de chef immolant aux pierres levées ou, la veille, un homme quelconque courant le mangi entre les poteaux. Le titre de m^weleun ne s'acquiert que lors du deuxième /navèt.

Il en est du moins ainsi à Tènmaru. La hiérarchie de grades de la chefferie d'Amox est moins étoffée du moins en son début; il lui manque les quatre premiers grades.

En dehors de cette série, Amòx et Tènmaru connaissent un autre grade; le namèl a^mbi. Le rituel en est indépendant des autres et, pour les gens du commun, devient accessible après la prise du grade m^weleun. L'intéressé peut y procéder sans grands préparatifs, presque du jour au lendemain. Pas d'assistance de l'extérieur. Dans un coin de la place, ou un peu à l'écart, le même tas de pierres, dit namèl a^mbi, sert à chaque occasion. Le candidat est juché sur ce tas et on lui présente un par un les cochons qu'il immole ou se contente de frapper. Le tout est ensuite remis au chef qui opère la distribution: les deux premiers cochons vont au père du nouveau gradé, les deux autres au chef et le reste est partagé entre les clans du lieu. Le nouveau gradé a pris, à cette occasion, un nouveau nom, celui qui lui a plu — il n'y a pas de titre spécial attaché à ce grade —, mais il ne peut mettre ce jour de peintures corporelles, ne devant rien faire qui puisse rappeler le rôle du chef. Il n'y a pas de contre-prestation d'ignames en faveur de celui qui vient de distribuer ses bêtes. Une autre fois, il recevra un cochon d'un autre qui procède à son tour au namèl a^mbi. Aux endroits où il n'y a pas de chef, mais seulement un ancien considéré comme « post belong place », ce dernier, à moins qu'il ne soit de clan nèmbal'an, ne saura prendre d'autre initiative rituelle que le namèl a^mbi. A moins de lui succéder après sa mort, le frère même du chef doit, lui aussi, se contenter de ce rituel inférieur.

LES CHEFFERIES « SMALL NAMBAS »

Dans la partie montagneuse au nord du plateau, l'habitat est plus dispersé et les groupes plus isolés et repliés sur eux-mêmes. Aussi l'importance de la chefferie ne dépasse-t-elle guère le groupe local. Quand elles ont existé, les relations de vassal à suzerain entre chefferies étaient très floues, et quoique justifiées par des mythes, ne s'affirmaient qu'à l'occasion des Namaki, de la hiérarchie des grades.

Vis-à-vis du chef, les réactions affectives sont les mêmes qu'ailleurs; on ne peut concevoir l'existence d'un groupe sans sa personne; il est non seulement le garant de la prospérité collective, mais celle-ci se conçoit à l'image de sa propre santé, et nécessite sa présence constante.

La faible dimension des groupes ne permet pas l'organisation au profit

du chef d'une situation aussi privilégiée que chez les « Big Nambas ». A l'est, ce sont les clans de sculpteurs qui ont acquis la prééminence, à l'opposé de leurs voisins occidentaux où les maîtres de ces techniques représentaient des clans de rang inférieur. En dehors de ce cas, où ce privilège est d'ailleurs partagé (76), les chefs n'ont d'autre rôle que de prendre l'initiative de la plupart des activités de l'année agricole. Il faut l'occasion d'un rituel de Namaki pour les voir s'élever au-dessus de leurs proches. Le chef a l'initiative du rituel de grades, où il jouera un rôle différent des autres, rôle qui correspond à une dualité fonctionnelle. Le chef est le représentant du groupe vis-à-vis de l'extérieur ; il a la responsabilité de la plupart des prestations dues aux autres villages. Il est aussi le représentant du groupe vis-à-vis de la collectivité des ancêtres et devra se soumettre à la loi des rites de désacralisation qui correspondent à son élévation particulière lors du rituel. Il n'est pas sans intérêt de décrire à ce propos, les modalités des cérémonies du Namaki. Nous disposerons pour cela de deux intéressantes descriptions.

a. *Le Namangi de Batarmul.*

Il comprend trois grades :

1. na/mèr — le titre correspondant est Bwil.
2. nemètspal — le titre correspondant est Neve/ivil.
3. nevat^mbekas — le titre correspondant est Meltey.

Pour chaque grade il y aurait cent cochons sacrifiés. D'un grade à l'autre, la progression concerne surtout la valeur des bêtes, qui n'ont de défenses que dans le dernier cas, où elles sont attachées à des pieux secs et écorcés, au lieu de simples pieux de gaïacs verts. Pas de rangées de pierres levées comme au sud. La liaison avec les ancêtres est bien précisée par l'informateur (77). Des jardins doivent être préparés à l'avance. Auparavant, chaque clan débrousse à l'endroit choisi un petit cercle où l'on plante un roseau. La journée du lendemain est l'occasion d'un lap-lap consommé dans la case du clan et surtout d'une invocation à l'ancêtre pour qu'il approuve l'emplacement futur du jardin. On prie en faisant couler goutte à goutte du kava contenu dans une coque vide de noix de coco sur une des tombes récentes dans le fond de la case des hommes (naxmèl). On pourra ensuite débrousser, poser les barrières, planter, mais à chaque stade, il faudra faire une libation et prier à nouveau, chacun des travaux n'étant qu'esquissé un jour comme préliminaire au lap-lap et à l'invocation d'usage (78).

(76) Cf. les villages de Pinalum et de Mae à l'inventaire sociologique en annexe.

(77) Sèm de Batarmul.

(78) Ces appels aux ancêtres en liaison avec les préparatifs d'un rituel ne sont pas particuliers aux « Small Nambas ». C'est chose si normale que l'informateur oubliera souvent de le mentionner.

Ayant ainsi prévu à l'avance les vivres, ainsi que les attributions de bêtes à fournir, une nouvelle discussion vient en préciser les détails au début de la nouvelle année. Au moment de la récolte, la contribution de chacun en vivres est déposée sur la plateforme dressée à cet effet sur le bord de la place de danse. Les ignames longues seront attachées à des perches et fichées dans le sol tout autour de la place.

Les invités traditionnels apprendront la date du Namaŋgi à l'occasion de la distribution de vivres qui doit leur être faite auparavant. Les ignames descendus de la plateforme sont disposés en tas agrémentés de quelques cochons tués ou vivants ; le chef tendra la laisse d'un cochon en même temps qu'un igname pour signifier au récipiendaire l'appartenance d'un tas. A la même occasion il s'établira également une circulation de vivres entre individus, soit par rappel d'anciens événements, soit plus simplement pour entretenir des relations d'amitié. En contre-partie des vivres reçus, des cochons viendront au village qui doit donner le Namaŋgi, soit directement au chef, soit lui parvenant par l'intermédiaire de parents des donateurs (79).

La veille du jour fixé, on va au village hôte danser de nuit la danse wòlele. Au petit jour une partie des danseurs repartira chercher les cochons.

Chaque village apporte sa contribution en cochons, les hommes dansant tout en tirant sur les laisses des bêtes ; les plus petits seront portés et littéralement jetés sur le récipiendaire, de quoi l'étourdir s'il ne s'est pas préparé à recevoir la bête. Pour chaque cochon de valeur reçu, il sera donné en contre-partie un plus petit en attendant qu'une bête équivalente soit rendue à l'occasion du prochain Namaŋgi. En tout il y aura une centaine de bêtes de toutes valeurs qui seront attachées en ligne aux pieux, plus vingt ou trente cochons de haut grade que les nouveaux propriétaires garderont chacun pour soi.

La tuerie, qui est cette fois réelle, sans qu'on puisse épargner de bête, a lieu après que le chef ait mangé un lap-lap. Quand il est prêt, on chante et le chef passe sur le front des bêtes, frappant chacune d'un coup d'assomoir (nē/mats/^mbojis) ; derrière lui, les autres chefs et ses propres frères en font autant ; en pratique ce sont ces derniers qui mettent les bêtes à mort. Les cadavres sont rassemblés et distribués par le chef à ses pairs ou à certains de ses parents, le bénéficiaire procédant ensuite à la répartition parmi ses gens. Les bêtes seront coupées et déposées sur la plateforme à ignames, afin d'éviter la perte des mâchoires.

Après la cérémonie, le chef doit rester trente jours reclus dans le naxmèl.

(79) Si un homme a une vengeance à tirer, il l'ira faire secrètement au septième jour avant la date fixée par le Namaŋgi. Au jour de fête le meurtrier se fera connaître de ses proches par un feuille particulière qu'il tiendra dans sa bouche et fera tomber près d'un de ses frères classificatoires.

Puis, avec ses hommes, il fait la tournée des autres villages pour se faire offrir lap-lap et kava et recevoir quelques cochons, morts et vivants, et un tas de trois cents à quatre cents ignames. Une fois ces présents reçus de tous les villages qui ont participé à son namaŋgi le chef peut descendre se laver à la mer et retourner habiter chez lui. Mais pour une période d'au moins un an, il ne pourra manger ni avec les femmes, ni avec son père; il lui faudra préparer lui-même ses aliments, et s'abstenir de truie, de fruits du bananier sanglant et de povilé (80). La fin de l'interdit sera marqué par l'envoi de cochons et d'ignames à chacun des chefs de villages invités précédemment, et surtout par le don d'un cochon que doit faire le chef à son propre père.

Ainsi là encore le rôle du chef est prédominant. Sa valeur apparaîtrait plus clairement si une autre formule cérémonielle avait été suivie, le chef donnant un Namaŋgi de concert avec les «têtes» de chaque clan. A ce moment le rôle de chacun correspond pour ainsi dire à son niveau politique. Le chef du village, seul, peut donner des bêtes à l'extérieur; une partie des cochons sera réservée aux chefs des clans dépendant de lui qui se les offriront mutuellement; ayant participé ainsi de façon active au rituel, ils auront droit au même titre que celui que prend leur chef.

b. *Le Nanaki de Matanvat.*

Au jour dit «tay pètlivè» on passe en revue les cochons dont on dispose; la mise en état de la place de danse est le prélude nécessaire à la fixation du début des cérémonies. Le rituel s'inaugure par un repas offert aux villages qui seront invités et cinq jours après par la danse de nuit dite taure tu^mbuŋ; cinq jours après encore prend place le don collectif (ne linliŋyan) de cochons des fils aux pères, ou l'inverse, suivant que l'initiative cérémonielle revient à l'une ou l'autre génération. Puis de cinq jours en cinq jours, chaque village vient apporter sa contribution, dans l'ordre suivant: Tènmian, Nèkòvat (81), Bòtòlvò (82), Naure, Betnatsal (83).

Toujours inaugurant un nouveau travail après une période de cinq jours, on refait une nouvelle rangée de pierres, puis pour un certain nombre au moins on revêt chaque pierre levée d'un toit à double pente, et dont la poutre faitière représente un faucon aux ailes déployées. Malgré cette mise en scène, on n'attachera à chacune de ces maisons en miniature qu'un cochon dont la défense commence d'apparaître.

(80) Espèce de jone dont on mange les fleurs, rôties à la braise, lorsqu'elles sont encore en épi fermé.

(81) Village éteint dans la brousse.

(82) = Vòvo.

(83) Les gens de Betnatsal ne participeraient au Nanaki que depuis trois générations seulement.

Un autre sixième jour on ira ramasser autant de bambous que l'on dispose de bêtes dont les défenses font un cercle complet; ces bambous seront plantés en faisceau au centre de la place, afin de servir d'axe pour une danse de nuit qui doit précéder de sept jours la tuerie.

A partir du sixième jour, les gens se rassemblent de partout afin de participer à la danse de nuit (/taure). Au petit jour, on s'affaire à l'attache des bêtes, opération à laquelle tout le monde assiste, en dansant la danse /navèl. Les cochons sont attachés à des pieux de bois près des pierres levées, pieux de bourao pour les bêtes communes et de gaiac pour les cochons de valeur.

Les bêtes ordinaires sont attachées d'abord en longue file (navat) aux pierres levées, dont la rangée symbolise le corps d'une pirogue; une file plus courte (pòrò^mbò), parallèle à la première, composée de petits cochons attachés à des pieux, représente le balancier de la pirogue (84).

La mise en place achevée, on va chercher les cochons de valeur, qui proviennent des deux chefferies Lè^mb^we/tara^mb, et Loxmèl/nias (85); à cette occasion, ceux qui prennent livraison des bêtes ont le droit de détruire les maisons des deux chefs, transportant une partie de leurs biens pour les brûler sur la place de danse. Les cochons seront attachés aux deux extrémités de la grande file. On ira prendre chez d'autres propriétaires les cochons de quelque valeur, pour attacher après des pierres couvertes; on démolit derechef aussi leurs maisons.

Les cochons attachés, hommes et femmes circulent et dansent autour, vérifiant qu'il ne manque aucune bête.

Le rituel lui-même débute par une danse qu'exécutent les femmes dont le père ou le mari participe au Nanaki; elles portent sur elles une feuille parapluie (nabònbòn) et tiennent dans une main un coco germé muni d'une pousse et dont on a enlevé l'enveloppe extérieure de la coque (navara). Une autre danse, dite /sol tuyo^{rè}, annonce la tuerie; elle s'exécute, les danseurs avançant de long en large et battant les mains de côté et d'autre.

Tous s'en vont aux pierres et, derrière le chef qui est l'ordonnateur, ceux dont il est convenu qu'ils participeraient à la cérémonie, procèdent alors à la mise à mort rituelle des bêtes, du moins de celles dont les dents représentent une valeur certaine. Ceux de la ligne pòrò^mbò sont frappés aussi par tous les participants et distribués; les cochons de valeur moyenne aux pierres ne sont pas frappés mais détachés et répartis par leurs propriétaires entre les assistants. Chacun attribue son ou ses cochons à son partenaire cérémoniel qui est avec lui dans la relation dite navèlne.

(84) Cf. LAYARD, *Stone men of Malekula*, dont la description plus détaillée est similaire.

(85) Les deux titulaires répondraient (à cette occasion?) respectivement aux noms d'Atran et Keleran.

Le centre de la grande lignée de cochons coïncide avec une plateforme de pierres où les candidats montent chacun à leur tour y proclamer le nom choisi au moment même par leurs nouveaux pairs.

Tous ceux qui sont dès lors de nouveaux gradés doivent rester cinq jours reclus dans le *nayamal*; les femmes qui ont porté le *navara* à la danse se réuniront dans une maison et en feront de même. Les hommes occuperont ces journées à composer un chant célébrant sous forme métaphorique les participants au rituel et surtout les gens de l'extérieur qui ont fourni des cochons.

Au cinquième jour les invités reviennent pour rendre les mâchoires inférieures des bêtes qu'ils ont reçues et entendre le chant. Ils se rassemblent en un groupe et s'assoient. Les nouveaux gradés arrivent de s'être lavés à la mer (86), et dansent au rythme des massues frappées à terre (danse *nò/gol-gòl xulyan*). Chacun des assistants cherche à se reconnaître dans les allusions du chant.

Encore dix jours de réclusion et les hommes vont ensemble à un des villages précédemment invité. Ils y consomment de la nourriture crue et emportent des ignames et un cochon tué. Un jour encore, le temps de manger ce qu'ils ont reçu, et ils retournent à un autre village; ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils aient accompli la tournée des villages bénéficiaires lors de la distribution de cochons à la fin du *Nanaki*.

Au vingt-troisième jour, ou du moins sept jours avant le *nalèn*, les hommes vont chercher des régimes de bananes qu'ils accrochent recouverts de feuilles à l'intérieur du *nayamal*. A l'écart, les femmes qui portaient jusqu'à ce jour la feuille parapluie viennent la leur rendre, accompagnée du don d'une poule ou d'un petit cochon, en paiement du privilège qu'elles ont eu.

On attend encore sept jours et les villages invités viennent chacun donner une danse mimique (*nalèn*) au profit de ceux dont ils ont reçu des cochons. Chaque village peut danser un *nalèn* spécial, préparé à l'avance, ou se contenter du *nesèvyan* qui se danse avec, sur la tête, une coiffure à l'image d'un poisson. Les gens du village hôte peuvent donner ou non une danse, suivant leur humeur. En retour, chaque homme tuera un cochon pour celui de ses amis (87) de l'extérieur qui est venu danser pour lui, don qu'on appelle */uli*.

Ainsi, le chef garde ici la prééminence, mais seulement en ce qui concerne l'initiative et la direction. N'importe lequel de ses sujets peut participer derrière lui au rituel et, dans les mêmes conditions, s'adjuger un grade équivalent. Même les gens du groupe de *Betnatsal*, considérés cependant comme

(86) A l'endroit où ils se sont lavés, on ne pourra pêcher, ni même ramasser des coquillages pendant un an, sous peine d'une amende en cochons au profit du chef. La période révolue, ce dernier mangera un crabe ou un coquillage pour lever l'interdit.

(87) Ou parents.

d'extraction inférieure peuvent aussi prétendre à y jouer le même rôle. On notera, en ce qui concerne Matanvat la responsabilité simultanée des deux chefferies locales. En tous ces détails, le Nanaki de Matanvat s'apparente de très près au Nanaki de Vao, minutieusement étudié par John Layard, il y a trente huit ans de cela. Aujourd'hui, c'est un rituel mort et qui disparaît rapidement de la mémoire des gens du lieu (88). Il est d'autant plus regrettable que Harrisson ait manqué en 1934 l'occasion de l'étudier alors que le moment était encore propice; il ne nous a donné qu'une description fort vague et en certains points tout à fait inexacte.

RÔLE POLITIQUE DE LA CHEFFERIE

Dans son acception moderne la notion d'affaires publiques ne peut guère s'appliquer à la description du mécanisme d'une Société indigène. D'individu à individu et même de clan à clan, les catégories de parenté donnent le schéma de la plupart des règlements à intervenir; il en est de même entre les clans de chefferies. Les infractions à la norme trouveront leur sanction dans le cadre du clan, sauf au cas d'une atteinte aux prérogatives de la chefferie, car alors le chef règle la chose lui-même de manière expéditive, soit comme autrefois en faisant étrangler le coupable, soit par une simple amende en cochons; quel que soit son rang l'intéressé devra la payer, quitte ensuite à changer de résidence si sa rancune est par trop forte (89).

Pour toutes les questions d'intérêt général, d'ordre surtout agricole, le chef, soutenu par ses conseillers, peut prendre la décision ou l'initiative. Son abstention actuelle fréquente laisse à chacun le soin de s'organiser le détail de

(88) La hiérarchie de grades du Nanaki se présente de la façon suivante :

1. noñop sañavül, donne droit au titre de narar.
2. nèvèt nöp sañavül, donne droit au titre de nataru, nimal.
3. nava xatil, donne droit au titre de mèltèy.
4. nava xalne, donne droit au titre de mèltèy.
5. nava sañavül, donne droit au titre de mèltèy.

Le schéma rituel est à chaque fois le même. Seuls changent le titre, le nombre de cochons tués et leur valeur relative, ainsi que le nombre des pierres abritées d'un toit au faucon, le premier grade n'en possède qu'une.

Dans certains cas la préparation du Nanaki peut se compliquer, comme aux îlots, des cérémonies qui entourent la fabrication et l'érection d'un tambour de bois.

(89) Kali, l'ancien régent de la chefferie Amòx, s'est vu imposer une amende de cinq cochons par le chef son neveu. Il avait laissé son fils s'engager chez un colon de Santo, alors que Vixa^mbat avait interdit tout départ tant qu'il n'aurait pas procédé au rituel navèt projeté. Kali donna les cochons, mais partit s'établir à quatre heures de marche de là, près de Lev'a^mb, sur un terrain qui d'ailleurs ne lui appartenait pas. Les instances de son neveu le firent revenir sur le plateau.

son propre calendrier agricole (90). En fait, le chef ne peut agir de sa propre initiative que dans un certain nombre de cas prévus par la tradition. S'il se pose un problème nouveau, sa parole sera prépondérante, mais la décision sera discutée et prise collectivement. En voici un exemple significatif.

Du temps de l'ancien chef des Amòx, Nesay, les derniers survivants du village de Mèlèya, membres du namèl lil de ce lieu, étaient venus se réfugier chez les Amòx, une de leurs sœurs classificatoires étant l'épouse de Nesay. Après un séjour tranquille de deux années, certains des nouveaux arrivants furent soupçonnés de faire la cour à cette sœur (classificatoire), femme de Nesay, ce que ce dernier et son frère Kali sanctionnèrent en tuant et en mangeant un de leurs cochons. Pour se venger, les propriétaires de la bête auraient, par une invocation à leurs ancêtres, précédée d'une libation de kava, provoqué une terrible épidémie. La mortalité atteignit jusqu'à soixante individus (91). Dans les termes de l'informateur : les mouches bleues recouvraient partout les cadavres que personne n'était plus assez valide pour enterrer.

Le chef Nesay tenta d'arrêter la maladie, par un recours à ceux qu'il jugeait responsables. Il partit avec un cochon de haut grade, lòma, suivi de ses gens en procession chantant et faisant grand bruit. Arrivés à Mèlèya, ils attachèrent après un pieu la bête qui se serait mise à trembler puis serait morte. N'ayant pu refuser le sacrifice, les hommes de Mèlèya coupèrent les oreilles du cochon, les firent griller au feu sur place et les mangèrent ; le reste de la bête fut laissé à pourrir.

De ce jour les malades revinrent lentement à la santé, sortant des cases pour se chauffer au soleil. Le résultat acquis, les Amòx décidèrent de se venger de leurs hôtes malfaisants. Nesay s'opposant à ce qu'ils soient abattus à coup de fusils, ils furent saisis de nuit, par surprise, et deux d'entre eux attachés à des arbres, leur mère à un poteau planté entre les deux arbres. Le troisième homme, plus jeune, avait été pris en pitié par Kali, qui voulait l'envoyer à la prison du « Capman » ; mais, laissé un instant sans surveillance, il prit une liane et se pendit. Kali l'enterra alors que les cadavres de ses frères et de sa mère, morts de faim, furent jetés au loin dans la brousse. Ceci se passait en 1943.

Une affaire de ce genre aurait autrefois déterminé une guerre si Mèlèya avait été de taille à la soutenir. Jusqu'à ces dernières années, ne subissant aucun contrôle administratif, les « Big Nambas » voyaient récemment, dans une vendetta, l'essentiel de la justice, que ce fut à l'échelon individuel ou collectif.

(90) Chez les amòx, le chef travaille seul avec son clan ses propres jardins, depuis trois ans, sans la participation normale de ses autres sujets. Kali et feu Tussay, le grand-père du chef se renvoyaient de l'un à l'autre la responsabilité de cet état de choses.

(91) On les aurait entendu en parler alors qu'ils allaient faire à Mèlèya leur offrande de kava.

Le plus souvent les motifs de vengeance personnels étaient repris à son compte par le groupe. L'exécution en commun des mesures de représailles constitue ce qu'on est convenu d'appeler la « guerre ».

A une époque plus lointaine, tout porte à croire que la guerre entraînait peu de pertes. Jamais de combat rangé, rien que des embuscades organisées souvent entre tribus voisines. Longuement préparée et décidée après consultation d'augures, l'affaire durait quelques minutes, et, étant donné les armes employées, casse-têtes et lances (92), il n'était pas certain que l'adversaire laisserait un cadavre sur le terrain. Quoiqu'il en soit, les guerres étaient coupées de longues trêves ; les ennemis se mariaient entre eux ou s'invitaient à leurs fêtes. La guerre n'était qu'un des moteurs de la vie sociale. Avec l'introduction des armes à feu, et surtout avec l'habileté acquise dans leur manie- ment, les choses ont bien changé. Les groupes les plus importants étant les mieux armés — le travailleur de retour des plantations était rapatrié avec fusils et cartouches — possédaient donc un avantage militaire définitif. Au cours des deux dernières décades, plusieurs villages durent changer de résidence, parfois même changer d'île (93), pour éviter l'extermination. Mais il n'y eut jamais occupation du terrain abandonné, ni soumission des vaincus. Si la guerre avait pris une allure plus moderne, la notion de conquête n'avait pas pénétré les esprits. Le groupe qui émergèa alors, parce qu'il pouvait mobiliser le plus d'hommes, fut celui des Amòx. Toutes les guerres des dernières années roulent autour de l'antagonisme régnant entre les Amòx et la plupart de leurs voisins. Il ne faudrait pas en inférer néanmoins que tous les torts étaient du côté de ceux-ci.

La plus ancienne de ces inimitiés est celle qui existait entre Nèvènb^wis et Amòx, du temps de Nèbtèr le grand-père de Vixa^mbat, l'actuel chef des Amòx. Lui et ses gens avaient été attirés à Nèvènb^wis sous prétexte d'une cérémonie générale d'ablation d'incisives supérieures de jeunes femmes. Ils furent pré- venus trop tard du guet-apens préparé par celles de leurs filles qui étaient mariées là-bas. Lorsqu'ils voulurent s'échapper, la plupart des routes dissimu- laient une embuscade. Après plusieurs essais malheureux et des pertes, ils réussirent à fuir. Nèbtèr jura l'extermination de Nèvènb^wis. Il ne voulut pas se contenter des deux victimes humaines et de la femme envoyée par le chef de Nèvènb^wis. La guerre dura jusqu'à il y a quelques années où les Nèvènb^wis s'enfuirent à Lirongrong, près de Matanvat, où trois d'entre eux avaient acheté à l'avance un terrain.

L'opposition entre Amòx et leurs voisins orientaux, les Tirax, présente un autre caractère, apparaissant avoir existé, pour ainsi dire, de tous temps. Tous

(92) Ornées ayant la pointe d'une protubérance sculptée d'un double visage humain.

(93) Les gens de Malua Bay qui durent se réfugier à Malo.

les témoignages mettent en relief la mauvaise foi des Tirax, à l'occasion des alliances matrimoniales. On les accuse de donner leurs filles en mariage, avec l'arrière-pensée de les pousser à s'enfuir ensuite, afin de pouvoir les céder à nouveau à d'autres prétendants. Il semble qu'il s'agisse, de leur part, d'une conduite traditionnelle, stéréotypée, qu'ils se doivent de poursuivre et de reprendre à chaque occasion. Cette accusation, en effet, n'a rien de gratuit et correspond à des faits vérifiés. Le trafic offre l'avantage, non seulement de toucher plusieurs fois le prix en cochons d'une femme, mais, surtout, étant donné qu'il y a normalement échange à chaque mariage, de recevoir plus d'une femme en contre-partie de chacune des filles sorties de la tribu. On pourrait considérer ce calcul, un des plus bas qui se puisse être dans la conception indigène, comme la réaction de défense d'un groupe menacé d'extinction progressive. Une telle conduite est d'autant plus fortement condamnée qu'elle porte atteinte aux intérêts des autres groupes. Il n'y a pas d'autre raison pour l'état de guerre presque incessant qui caractérisait particulièrement les relations entre les Tirax et les Amox, quoique ce dernier groupe n'était pas le seul lésé dans l'affaire. Les dernières péripéties de la lutte furent l'enlèvement d'un tambour sur la place d'un des villages Tirax abandonnés (94); deux hommes de Bwitèr furent tués en représailles par les Tirax, qui soupçonnaient les gens de ce village d'être les instigateurs de l'affaire; les Amòx répliquèrent en essayant de tuer Bonbon, chef des Tirax, réfugié au village de Tautu au sud de Norsup, mais ils ne réussirent qu'à blesser, par erreur, des hommes de ce village.

Les habitants du groupe d'Ontowalo s'attirèrent la haine des Amòx du temps de Nesay. Un des leurs, se trouvant dans une position favorable, se fit, sans motif personnel particulier, l'instrument de la vengeance d'autrui et abattit un guerrier fameux ou *mañko* des Amòx.

Les dernières hostilités entre Amox et Maxawe furent provoquées par un transfuge de Maxawe, qui, réfugié chez les Amòx, courtisait une femme de son ancienne résidence; il se fit un jour tuer sur le chemin de sa belle et les Amòx, pour le venger, déversèrent une rafale de coups de fusils dans un *namèl* dont l'un atteignit le chef de Maxawe. Celui-ci et ses gens durent, quelque temps après, s'enfuir à Matanvat.

Vis-à-vis de Tèmaru et Tènamit les raisons étaient plus triviales. Les gens de Nevinala (dépendant de Amòx) étaient allés voler les nattes des femmes de Tèmaru, alors qu'elles séchaient après la teinture. De même que les Tèmaru, les Tènamit entrèrent en guerre contre les Amòx, les accusant d'avoir provoqué

(94) Ce tambour est planté maintenant sur la place de danse des Amòx. Ils offrirent de le rendre en échange des femmes détenues indûment chez les Tirax. Mais ceux-ci n'en laissèrent retourner qu'une partie et le tambour est toujours aux mains des Amòx.

une sécheresse. Mais vu l'éloignement des parties, les hostilités furent assez peu nourries, avec une seule perte du côté des Amòx.

Les vols de vivres dans les champs constituaient aussi des causes fréquentes d'hostilité ou contribuaient à entretenir un état de guerre larvée.

Les transfuges sont, de part et d'autre, un élément défavorable à toute paix durable. Non seulement le droit d'asile existe, mais il entraîne des devoirs. Si un homme est tué ou blessé par ses ennemis sur le territoire du village où il s'était réfugié, il faudra donner une compensation à sa famille (95).

A partir de ces guerres faites d'actions sporadiques, il ne pouvait s'élaborer d'organisation ni de doctrine militaire. Les plus braves ou les plus chanceux étaient choisis comme hommes de tête pour les embuscades. Cette valeur, qui leur était reconnue, correspond au terme indigène mañko. Mais le mañko, s'il bénéficie d'un prestige certain, ne joue en rien le rôle d'un chef de guerre permanent. L'institution du chef de guerre calédonien, auquel on compare trop souvent le mañko, correspond à l'organisation de confédérations militaires et de jeu d'alliance qui n'ont jamais existé aux Nouvelles-Hébrides, où les guerres n'apparaissent souvent que comme un conglomérat de différents particuliers.

Ainsi, en dehors d'actions sporadiques, plus ou moins meurtrières, la guerre correspond à un état latent, à une situation sous le signe de dangers virtuels. Mais ce n'est pas là une situation traditionnellement irréversible. Les parties en cause peuvent se prévaloir des techniques coutumières de paix.

En général, le camp désavantagé au décompte des pertes prend l'initiative de la paix. Il a le droit de demander, en compensation de ses morts, une victime humaine à l'autre parti, ou bien une femme qui permettra de s'assurer une descendance plus fournie. Il n'y a pas là d'obligation pour le parti vainqueur. Sur son refus, la guerre continuera. En désespoir de cause, les rôles sont renversés (96), et ce sont les vaincus qui offriront une victime humaine au chef de leurs ennemis. L'homme qu'on envoie alors là-bas sera accompagné de ses concitoyens chantant et dansant. Leur chef remet à son adversaire une feuille de /nera^mbis en lui disant : « voilà votre viande » et s'en retourne avec ses gens, emmenant le cochon qu'il doit recevoir en échange. Si cela ne suffit pas à faire accepter la paix aux vainqueurs, les gens du parti le plus faible n'auront plus qu'à s'expatrier, préférant en général cette solution au don d'une ou plusieurs femmes, don qui, aujourd'hui, resterait sans contre-partie.

(95) Cas des gens du village de Batarxòbò qui ont donné douze livres australiennes au frère d'un homme mort, tué chez eux; ils les reprirent ensuite, arguant qu'un enfant était tombé malade du fait de l'esprit du mort.

(96) Il pourrait s'agir là d'une évolution récente. Envoyer une victime humaine est le privilège de la chefferie, et comme tel, devait être exercé de temps à autre, en dehors des cas rares, de force majeure.

La paix une fois acceptée, elle sera scellée au cours d'une cérémonie, sur le thème de celle qui mit fin à la guerre entre Maxawe et Tènmaru, Nexambat, le chef de Tènmaru et Nebtèr de Maxawe, participèrent à un kava préparé au namèl de Bwitèr. Les deux chefs burent ensemble dans le même plat, chacun d'un côté, un homme du namèl lil a Tènmaru tenant serrées ensemble une mèche de cheveux de chacun. Ce cérémonial dit h^uet/pelt, assez rare, est considéré comme assurant une paix définitive, ainsi que l'expliquèrent, après le rituel, les pères des deux chefs.

LES RITUELS

LES RITES AGRAIRES

L'occasion nous a déjà été donnée de signaler l'existence de clans maîtres d'un rituel agraire, clans dont la compétence est géographiquement plus étendue que l'autorité d'un chef. Ces clans, ou ces hommes, dits pèla/xòro ou pèla/nal, suivant le rituel dont il s'agit, possèdent, à une certaine époque de l'année, une autorité supérieure à celle du chef. La nouvelle année se marque obligatoirement selon les endroits par le rituel nal ou le xòro, souvent même par les deux, l'un ou l'autre étant toujours considéré comme secondaire par rapport au premier, parce qu'acquis par l'intermédiaire des femmes. Durant cette période, où les interdits durent six jours pour les gens du commun et un mois pour les maîtres du rituel, ces derniers peuvent imposer de leur propre initiative de fortes amendes pour tous manquements aux règles traditionnelles de séparation des sexes, de mise à l'écart de tout ce qui est européen et de relégation des cochons et des chiens, attachés dans la brousse. Malgré ce rôle autonome dont ils ont le privilège durant ces quelques jours, ils conservent une fonction précise vis-à-vis de la chefferie, celle de venir annoncer au sixième jour, au chef, les augures pour la nouvelle année.

Les pèla/xòro ou pèla/nal ont un rôle d'autant plus important à jouer que le rituel dont ils sont les maîtres est double. A un rituel connu de tous, auquel le chef participe sur un pied d'égalité avec les autres membres de la Société des hommes, s'oppose un rituel mystérieux, que les « maîtres » accomplissent dans le secret du namèl spécial du xòro ou du nal, au milieu d'un bosquet (/aut lalo) où nul autre qu'eux-mêmes ne doit pénétrer.

L'étude de ces rituels ne rentre pas dans notre propos actuel. De la comparaison des traditions, nal et xòro, il ressort que le nal est le plus complexe, peut-être parce qu'intéressant une région de contacts maritimes.

Les deux s'intègrent d'ailleurs dans un ensemble de similitudes de forme et de fond qui se retrouvent curieusement tout au long de la côte ouest de

Malekula. A.-B. Deacon a étudié en détail, à Lambumbu et South West Bay les complexes rituels de ce type. Leur importance ne peut être sous-estimée; non seulement ils précèdent dans le temps les autres rituels, mais, indépendamment du culte des ancêtres, ils sont la condition même des activités cérémonielles, puisque dépend d'eux la fertilité des jardins.

LE CULTE DES ANCÊTRES

Les modalités en sont doubles. Chacun peut, à tout moment, ou plus simplement à l'occasion d'une beuverie de kava, crachoter un peu de kava mâché vers le fond du namèl en parlant ou murmurant sa prière, qui n'est jamais qu'une demande très matérielle d'assistance pour des cas bien précis.

La partie collective du culte des ancêtres est une espèce de « Toussaint », dite « tama », qui a lieu sept jours (97) après la fin du nal ou du xòro. Le soir du premier jour, on appelle les morts à son de conque pour les renvoyer de la même manière le lendemain soir. Ces deux journées durant, les hommes resteront au namèl, mangeant des lap-lap et buvant le kava. Un tas de nourriture crue et de kava aura été préparé, afin que les morts en emportent avec eux l'image. Il s'y ajoute, au cours du mois suivant, une technique collective d'invocation des morts, dite malès, qui est utilisée soir après soir, et permet d'entretenir avec des morts quelconques, pas toujours ses propres ancêtres, une conversation par demandes et réponses, en utilisant un code d'interprétation de certains phénomènes attribués aux présences désirées.

LES MODALITÉS DE L'ACCULTURATION

Dans le courant 1950, la Société indigène du nord Malekula se tenait encore, pour une grande part, dans la ligne de la tradition telle que nous venons de la décrire. Mais on pouvait déjà sentir la désagrégation proche, au terme d'une évolution peut-être lente (98), mais bien définie.

RELATIONS AVEC LES EUROPÉENS

Le curieux de la situation dans ce district des Nouvelles-Hébrides est justement que l'ancienne tradition sociale ait si bien survécu alors que les

(97) Sept : chiffre fatidique. On ne peut manquer un rendez-vous s'il est fixé à sept jours.

(98) Le progrès technique marqué par l'introduction des outils de fer rendit la vie matérielle plus aisée sans altérer la superstructure idéologique. L'habitude de prêter serment par le sabre d'abatis représente le seul cas où le nouvel âge du fer ait laissé une marque directe sur les représentations collectives. De même une danse particulière élaborée autour des possibilités du fusil comme accessoire théâtral.

premiers contacts avec les Blancs, pour autant que l'on puisse les dater, remontent à plus d'un siècle. On sait néanmoins que dans les premières décades, cette côte, inhospitalière, vit peu de recruteurs et encore moins de santaliers. On ne rencontre aucun indigène retour du Queensland, alors qu'il y en a sur la côte sud et la côte est de Malekula. Il fallut attendre l'établissement d'une colonisation stable sur la partie sud-est de Santo pour que, par sa proximité, le Nord Malekula prenne figure d'un réservoir possible de main-d'œuvre. Jusqu'à peu avant la guerre 1939-1945, au dire et des observateurs et des indigènes, les moyens employés par la plupart des recruteurs locaux manquaient pour le moins d'honnêteté : indigènes attirés dans l'eau par l'appât de marchandises, puis embarqués de force ; achat d'« engagés » à certains chefs ; enlèvements de femmes pour attirer les hommes sur les plantations ; trafic d'alcool et d'armes sur une échelle impressionnante, quand on songe au nombre de fusils qui en 1950 étaient encore en mains. L'opinion générale européenne, qui n'est ni objective ni désintéressée, et pour cause, veut qu'il faille passer par un certain nombre d'illégalités pour obtenir de la main-d'œuvre. La conduite du vieux colon Houchard donne un démenti complet à ces allégations. Ce dernier s'interdit très tôt la vente d'alcool, puis des armes ; il chercha à s'assurer la confiance des indigènes par des procédés scrupuleusement honnêtes en même temps que certaines attitudes théâtrales lui permettaient de frapper l'imagination (99). Tout le monde s'accorde à dire que Houchard n'a jamais manqué de main-d'œuvre.

De tous temps, le recrutement s'est accompagné d'un certain commerce des marchandises dites de « traite », dont la liste est la même un peu partout dans le Pacifique. Au début, ce commerce était peu important et se limitait souvent à un simple échange de bâtons de tabac contre des ignames. L'habitude fut vite prise et tout recruteur sait maintenant que cet échange est une des conditions premières des négociations.

Aujourd'hui les colons recrutent le plus souvent eux-mêmes ; auparavant une certaine classe d'individus servait à cet effet d'intermédiaires entre les indigènes et les engagistes, touchant une prime par tête de travailleur. Aujourd'hui les aléas du recrutement sont trop grands pour permettre l'entretien de « spécialistes » qui deviennent de plus en plus rares. Ce recrutement offrait parfois des à-côtés curieux. Il y a quelques dizaines d'années le colon Houchard et le recruteur Paola s'avisèrent, chacun de leur côté, du commerce de feuilles tinctoriales qui existait entre Santo et le Nord Malekula, par l'intermédiaire des gens de Malo et de Tangoa. Bénéficiant de meilleurs moyens de communications, ils allèrent acheter les feuilles de nî directement aux

(99) Il prit l'initiative d'une tuerie de cochons près de Batarmalëm, d'où son nom Mweleun Dakdak (Canard), terme descriptif de sa démarche.

indigènes de Santo, les échangeant ensuite sur Malekula par paquets, contre de l'argent ou plus souvent contre des cochons à dents qu'ils allaient revendre ailleurs. Houchard alla jusqu'à acheter sur Santo un terrain dans le fond d'une vallée, afin de récolter les feuilles lui-même. D'autres Européens, s'y mettant aussi, ce commerce spécifiquement indigène disparut. Aujourd'hui, d'ailleurs, les feuilles de nî sont assez rares, les recruteurs en ayant abandonné le trafic, de peu de rapport (100).

Il est difficile de supputer ce qu'a pu être au temps de sa splendeur la population du Nord Malekula. Aujourd'hui les possibilités de main-d'œuvre ne peuvent guère faire fond que sur la population mâle de 1092 individus dont il ne part même pas une moitié en même temps, et encore. Cela fait une masse de 400 individus disponibles, en mettant les choses au mieux. Sauf exceptions, ils s'engagent par petits paquets tout au long de l'année, en général pour trois mois et parfois moins. Aussi voit-on les mêmes recruteurs venir tenter leur chance à intervalles réguliers, presque une fois par mois.

Nous avons dit l'importance ancienne du trafic d'armes. En ce qui concerne les fusils, la source semble à peu près tarie, mais il n'y a pas si longtemps, les cartouches étaient importées par caisses de Vila ou de Santo et débarquées en dehors de la zone interdite, et là, prenaient la voie de terre. En ce qui concerne les munitions, personne n'est à court de cartouches sur le plateau « Big Nambas ».

Cette politique des recruteurs, accumulant les abus et en même temps donnant à leurs victimes les moyens les plus modernes de se venger, ne pouvait que contribuer à former une situation explosive, s'ajoutant à l'hostilité naturelle entre autochtones et envahisseurs — parfois plutôt pirates. Les affaires les plus caractéristiques de cet état de choses, moins nombreuses qu'on pourrait supposer, furent le massacre de la famille Bridges en 1916 et en 1939 le meurtre de Mazoyer.

Bridges était un coprah maker résidant près de Tautu. Il vivait là avec une femme indigène et quatre enfants. Le jour du meurtre, il avait chez lui le fils de son associé Corlette. Les meurtriers, venus de Batarnar, massacrèrent le monde à coups de hache et partirent avec le corps du fils Corlette, qui, découpé, fut distribué dans la montagne jusqu'à Bwitèr. Les gens de Tautu auraient profité de l'affaire pour enlever le livre de comptes de Bridges, où étaient inscrits les montants de leurs débits.

Pour venger ces assassinats, l'Administration Condominiale organisa une expédition en règle, sous l'égide d'un bâtiment de guerre de chaque nation. Le petit corps expéditionnaire débarqué comprenait des fusilliers marins

(100) Entre les deux guerres, au moment de la grande baisse du coprah, les Européens installés dans le Pacifique se virent obligés de faire flèche de tout bois.

anglais et français et des miliciens indigènes, dont certains provenaient de Nouvelle-Calédonie et de Nouvelle-Guinée. Retraitant après avoir brûlé un village, l'expédition tomba dans une embuscade sur le chemin du retour. Six miliciens furent tués et un marin blessé; une partie des vivres et des munitions dût être abandonnée sur le terrain. On ne put jamais savoir avec exactitude le chiffre des pertes chez les «man bush». Mais les villages qui avaient participé à l'embuscade ont aujourd'hui disparu. Quoiqu'il en soit ce procédé de répression ne fut pas renouvelé, considéré comme peu rentable par les Gouvernements métropolitains.

En 1939 le meurtre de Mazoyer secoua la léthargie du Condominium. Le colon Mazoyer était un homme marqué (101). Sa brutalité était telle qu'il avait fallu lui retirer sa main-d'œuvre tonkinoise. Quelque temps auparavant un homme de Maxawe était mort chez lui des coups reçus. L'enquête faite à la suite du meurtre révéla que Mazoyer était un des plus grands vendeurs d'armes de la région. Le 25 octobre 1939, il attira à son bord trois femmes qu'il refusa de rendre, malgré l'offre d'un cochon à dents que lui fit le chef de Maxawe. Dans la soirée du lendemain, alors qu'il se reposait, il fut tué sur sa couchette de trois coups de feu. Après leur capture difficile et obtenue dans des conditions peu glorieuses (102), les deux meurtriers furent condamnés à mort; cette peine fut par la suite commuée en dix et huit ans de travaux forcés.

Malgré leur gravité, ces deux affaires prirent un peu la forme de crises passionnelles. Elles ne revêtent pas l'aspect politique des luttes constantes qui mirent aux prises les chefferies indigènes et les missions locales.

L'ACTIVITÉ DES MISSIONS

Les premiers essais de pénétration missionnaire coïncident dans le temps avec le début du recrutement intensif de main-d'œuvre pour Santo. En ce qui concerne le nord-ouest de l'île, les missions presbytériennes et adventistes se concurrencèrent dès les premières années de leur activité dans

(101) La légende hébridaise veut que dans ce cas on ait «son igname plantée» et que les indigènes attendraient la maturité du tubercule pour mettre à exécution leurs plans de vengeance. Je dois dire que les informateurs indigènes nient toute coutume de ce genre, et que rien dans la tradition ne vient étayer son existence présumée. Le seul cas d'Européen mangé localement est celui du fils Corlette, qui n'avait pu encourir encore l'ire des gens de Tirax.

(102) Le délégué britannique saisit en otage le chef de Maxawe, après l'avoir attiré à un rendez-vous. Il refusa ensuite de retourner à Ténmaru, chercher des témoins supplémentaires, prétextant que ses miliciens pourraient se trouver alors en danger.

la région. Les Presbytériens travaillaient à partir de leur station missionnaire de Wala, le plus souvent au moyen d'intermédiaires indigènes, « teachers » qu'ils envoyaient dans la brousse et le long de la côte afin de préparer le terrain pour une action future plus directe. La Mission adventiste voulu de prime abord prendre possession du terrain et fixa à Tènmarru un jeune couple de missionnaires au début de ce siècle. Deux ans après, la tombe du mari, mort de bilieuse hématurique, était la seule trace de ce premier essai de pénétration directe. Après cet échec, les adventistes reprirent la méthode plus prudente de leurs rivaux. La Chrétienté locale qui comprend aujourd'hui 340 habitants est le fait des « teachers » adventistes et presbytériens et en dernier lieu des catéchistes catholiques. A la première période de la propagande missionnaire, et souvent encore aujourd'hui, ces « teachers » étaient des étrangers au pays, pris sur d'autres îles pour recevoir un début d'instruction et de formation religieuse et comme tels ne bénéficiaient guère d'un préjugé favorable. Pourtant la mission presbytérienne a installé récemment à Lev'amb un contingent de teachers et de laïques venant d'Efate, et aidés de temps à autre par leurs coreligionnaires de South West Bay. Cette politique a eu d'excellents résultats, le groupe d'Ontowalo étant sur le point d'affirmer sa conversion par la fondation d'un nouveau village au bord de mer. Il faut dire qu'aujourd'hui, la paix régnant dans la région, la situation n'est plus la même. Autrefois une telle propagande militante aurait comporté bien des aléas. L'installation véritable et la fondation de villages missionnaires ne datent que des dernières années trente. Cette résistance de la Société païenne a été, une des plus longues et des plus efficaces des Nouvelles-Hébrides.

Nous venons d'accuser les intermédiaires choisis par la Mission de ce peu d'efficacité du travail d'évangélisation. La première méthode, du moins en ce qui concerne les presbytériens, fut d'établir leurs « teachers » dans la brousse, à proximité, mais jamais à l'intérieur d'un village. Ayant obtenu l'usage d'un terrain pour des cultures vivrières, le teacher devait travailler l'esprit de ses voisins. Les populations ainsi en contact avec la Mission étaient à cette époque les Small Nambas de la montagne. Or ils se trouvaient en violente opposition non seulement les uns avec les autres, mais aussi avec les habitants des flots. Dans l'esprit des indigènes, la conscience de la situation était fort loin d'être claire. Les dissensions se produisaient à tous les niveaux et l'intrigue florissait. On vit des commerçants européens armer certains villages de brousse pour intimider les clients d'un concurrent; les habitants des flots utiliser les broussards contre un commerçant après s'être brouillés avec lui. Cette époque, qui fut celle de la « Commission navale mixte » apparaît extraordinairement fertile en désordres et en actes de violence. Au milieu de tout cela, les « teachers » servaient en pratique surtout d'informateurs à

leurs missionnaires, et ceux-ci à leur tour informaient les commandants des navires de guerre qui avaient la responsabilité du maintien de l'ordre. On vit ainsi des missionnaires s'entremettre pour procurer des guides à des expéditions punitives. De ce fait les teachers se trouvèrent pris dans un imbroglio d'intrigues et les montagnards les rendirent responsables des actions militaires dont ils eurent à souffrir. Les teachers payèrent ainsi souvent de leur vie les erreurs de tactique des missionnaires européens jouant imprudemment du bras séculier. Une cause annexe de tels meurtres fut pour les teachers l'ignorance des coutumes indigènes en fait de mariage. Dans les meilleures intentions du monde ils recueillirent des femmes de polygames échappées et prétendirent les prendre, en tout bien tout honneur, sous leur protection. Cette attitude de Bon Samaritain ne fut pas du goût des maris, qui n'hésitèrent pas à supprimer le gêneur s'il n'avait pu le forcer à déguerpir. L'essai d'évangélisation des montagnards Small Nambas aboutit à un échec complet.

La tentative fut reprise plus prudemment, mais alors le long de la côte nord et ouest, en évitant de s'aventurer à l'intérieur. Ce furent cette fois les Adventistes qui prirent l'initiative. Leur intention était surtout l'évangélisation du plateau Big Nambas, mais bien des années durant, l'atterrage de Tèmaru resta inhospitalier à tous les points de vue. Il fallut travailler au nord d'Espiegle Bay, où le terrain était neuf, et d'où au premier signe de danger il était facile d'évacuer le personnel missionnaire indigène. Dans cette zone les Adventistes prirent le dessus. Les visites fréquentes du missionnaire protégeaient les teachers dans une certaine mesure. D'autre part certains groupes montagnards Tènmian et Bòtorvòr, menacés d'extinction, se laissèrent convertir facilement et vinrent s'installer au bord de mer sous l'égide de la Mission. Les gens de Matanvat, antérieurement contactés par la Mission presbytérienne, passèrent en partie aux Adventistes, le restant se partageant plus tard entre presbytériens et un petit groupe de catholiques (103). Au sud de Espiegle Bay, les choses se gâtèrent très vite. Peu touchés jusqu'alors par l'effort missionnaire, les « Big Nambas » avaient néanmoins eu vent de certains aspects de l'évangélisation. Comme s'il y avait eu un mot d'ordre, les chefferies réagirent politiquement, par une opposition vigoureuse qui prit parfois un caractère militaire. La station missionnaire établie à Malua Bay dû être abandonnée lors d'une attaque des Tènamit, qui mirent le feu aux bâtiments. La vie des « teachers » devint si intenable que la Mission dut se résigner à utiliser un laïque, John Bwil, un de ses anciens élèves, originaires de Tèmaru ; elle l'aida à s'installer au

(103) Les responsables de la venue du catholicisme à Matanvat sont les principaux fondateurs de la « Malekula Native Company », qui se convertirent en même temps qu'ils lançaient leur mouvement. Ils avaient été précédemment presbytériens.

bord de mer, où il fit débrousser un bas de vallée et planter cocos et bananiers. Plusieurs années après le terrain était prêt pour l'installation d'un village. Il y eut d'ailleurs des périodes où ce travail dut s'interrompre et John s'enfuir à Santo. A Tèmaru, la mission se heurtait indirectement à la chefferie des Amòx, violemment opposée aux missions. Les Tèmaru eux-mêmes étaient indifférents et restèrent neutres par prudence. L'ancien chef des Amòx Nesay est directement responsable des derniers noms portés au martyrologe des « teachers ». A la pacification obtenue par l'Administration, la Mission put s'installer fortement aux points qu'elle avait déjà travaillés. Aujourd'hui les adventistes sont en possession de tous les atterrages depuis Matanvat jusqu'à Éléphant Point. Ce qui a réduit les Presbytériens à s'installer sur la côte sud à Lev'amb, d'où ils ne pouvaient guère travailler que le groupe d'Otowalo, les Amòx étant trop loin. L'intention de la Mission adventiste était de fonder à Wenema (Tèmaru) un important centre culturel et religieux, entièrement sous leur dépendance. Les missionnaires virent d'un très mauvais œil l'usage parallèles qu'en voulait faire l'Administration. Wenema est aujourd'hui un village qui, avec ses 137 habitants est beaucoup trop important pour la surface de culture disponible. Cette population est formée d'un noyau de gens de Varas et Tèmaru, auxquels sont venus s'ajouter des réfugiés d'un peu partout, Intër, Tènamit, Bwitèr, Nevinala. De cet agglomérat dû aux circonstances, la Mission voudrait faire un centre définitif. C'est là une illusion. Les distances ne sont pas si grandes que Wenema ne puisse rester centre religieux et administratif pour le plus grand avantage de tous. Mais ceux qui sont venus s'y fixer afin d'y trouver temporairement refuge, aspirent à retourner sur leur propre terrain. Déjà un petit hameau s'est fondé à quelque distance au sud, au lieu dit Rambèk (104). Les gens de Varas veulent retourner près de là, sur leur propre terrain. Ce désir se réalisera d'autant mieux qu'il correspond à une tendance générale : les anciens réfugiés partis à Matanvat (105) sont déjà retournés s'installer chez eux, à Win, au bord de mer. Les Maxawe, les derniers fuyards à partir devant les Amòx, sont revenus plus près de chez eux, à Wornambèk, au nord de Wenema. Il n'est pas exclu qu'une partie au moins des Nèvènbwis, installés à Lironron près de Matanvat, ne retournent à la pointe sud-ouest du plateau. Tous ces gens là reviennent christianisés. Le gonflement de certains villages, anciens ou nouveaux, à la suite des guerres, apparaît comme un phénomène artificiel, auquel l'organisation sociale traditionnelle ne prête aucun appui. L'éclatement de ces villages et le regroupement des clans sur leur propre terrain doivent être

(104) Malgré la vive opposition du missionnaire Thompson.

(105) Poussés par l'utilisation abusive que voulaient faire d'eux les plus anciens habitants dont les chefs avaient fondé la « Malekula Native Company ».

considérés comme un développement favorable de la situation permettant à la partie la plus évoluée de la population de retrouver son équilibre politique et territorial.

Parallèlement à cela devrait s'organiser les relations entre chrétiens et païens, entre gens du bord de mer et broussards. Cette différenciation dans la géographie humaine locale, phénomène récent, correspond à une situation non stabilisée, à un processus encore fluent. Les oppositions sont loin d'être tranchées. Les broussards se rendent bien compte que les chrétiens du bord de mer s'adaptent tant bien que mal à une situation dont ils ne sont en grande partie pas responsables. Les relations traditionnelles et les échanges de femmes n'ont d'ailleurs pas encore été interrompus. L'hostilité envers les Missions, si elle existe encore, ne s'applique certainement pas à la masse des convertis. J'irai même jusqu'à dire que, sans l'opposition des chefs, l'opinion générale des villages restés sur le plateau pousserait à la christianisation. Seule semble demeurer encore la méfiance envers les teachers étrangers, peut-être surtout parce qu'ils ne parlent pas la langue (106).

La Mission adventiste semble considérer la situation comme mûre. De temps en temps un groupe de zéloteurs monte sur le plateau, déploie des scènes de la vie du Christ ou des Écritures peintes sur toile, les commente et organise un petit culte au bénéfice de l'attention polie des broussards. Le travail de fond se fait par négociations avec les chefs, négociations où joue le plus grand rôle le problème du choix et de l'appartenance d'un terrain éventuel d'installation au bord de mer.

L'organisation des deux missions, presbytérienne et adventiste est à peu de choses près la même; les membres d'église sont seuls admis à la communion; ils en peuvent être exclus pour mauvaise conduite, en général, ivresse ou adultère. Pour les adventistes s'ajoute à ces causes le mépris des interdits caractéristiques concernant les aliments impurs : viande de porc, poissons sans écailles, crustacés, mollusques et boissons énervantes : thé, café fort.

L'église locale est administrée par les « anciens » (elders) et par le « teacher » qui a la responsabilité des services religieux et de l'enseignement en général. Les teachers touchent un faible salaire, de 10 à 30 livres par an, qu'ils doivent compléter par le travail de leurs jardins.

Parfois un « pasteur » indigène coiffe le tout, mais les ecclésiastiques ordonnés sont assez rares. La coordination du travail des teachers s'opère au moyen de réunions périodiques et, mieux encore, par les visites du Missionnaire européen. Celui-ci reçoit le rapport oral de son teacher, pourvoit éventuellement à

(106) La Mission adventiste utilise l'anglais ou le bichelamar comme moyens d'expression religieux, à l'exclusion des langues indigènes.

ses besoins ou à ceux de son enseignement, note les plaintes à transmettre, s'il y a lieu, à l'Administration du Condominium, préside un service religieux et, inévitablement, procède à une séance de piqûres contre le pian.

Quand le Missionnaire monte dans la brousse, l'essentiel de son travail d'approche est fait de piqûres le plus souvent intraveineuses. Actuellement, les Big Nambas bénéficient de telles attentions de la part des trois missions : adventiste, presbytérienne et catholique. Le corps médical officiel est hostile à cette politique de traitements sporadiques, mais la confiance qu'ont les indigènes dans les piqûres est telle qu'il sera difficile d'amener les Missions à abandonner ce mode de propagande. Pourtant, les plus évolués parmi les Chrétiens, se rendent compte de l'insuffisance de soins prodigués ainsi, au meilleur des cas, une fois tous les mois. Cette œuvre médicale s'avère un excellent moyen d'approche, à condition d'en avoir localement l'exclusivité. Grâce à elle, les Adventistes ont gagné en principe une partie des Small Nambas de la montagne. Mais, sur le plateau, où les trois missions se font concurrence, ce sont d'autres facteurs qui décideront, à l'intérieur de la Société indigène, et en dehors de la personne même du missionnaire.

L'ACTION ADMINISTRATIVE

De longtemps le district nord de Malekula resta bien à l'écart des préoccupations administratives. Non pas tant parce qu'il ne s'y passait rien, mais parce qu'on n'avait que très peu de possibilités de contacts et, qu'au surplus, les Délégués n'avaient pas de moyens de déplacement. D'ailleurs, le demi-échec de l'expédition militaire de 1917 incitait d'un côté comme de l'autre à la prudence.

Vers les années trente, au témoignage des quelques voyageurs de passage, la consigne semblait être l'abstention. N'ayant pas les moyens d'assurer éventuellement leur sécurité, on décourageait les visiteurs, faute de pouvoir faire appliquer vraiment la législation en ce qui concernait le recrutement. L'enquête qui suivit le meurtre de Mazoyer mit à jour le grand nombre d'abus, auquel on pouvait se livrer sans autre encombre de risquer de tarir la source de recrutement. Le colon Houchard était, à cette époque, le seul à ne pas profiter de la situation ; il s'en trouva d'ailleurs toujours bien, nous l'avons dit.

Le Délégué britannique, M. Adams, en résidence à Port Stanley, aurait dû pouvoir s'occuper activement de la région. En pratique, son autorité ne s'appesantit que sur la côte est de Malekula et les îlots. Dans la région nord-ouest, il fit de brèves apparitions sur la côte où il s'était fait construire des cases de passage, à Matanvat et à la Baie Malua. Son homme de confiance était John Melteytaivar, de Matanvat, dignitaire de moindre importance, resté polygame malgré son ralliement à l'Église presbytérienne. Sur les « Big Nambas »,

M. Adams essaya d'intervenir, en soutenant, prudemment d'ailleurs, la chefferie des Maxawe. Du point de vue de la tradition, cette chefferie représentait la branche aînée par rapport à celle d'Amòx, mais ses forces ne pouvaient soutenir la comparaison avec celles de ses rivaux. En 1939, le Délégué britannique profita de ses bonnes relations avec le chef de Maxawe pour le retenir en otage, afin de se faire livrer les meurtriers de Mazoyer. Cet acte lui fit perdre le résultat de plusieurs années de travail. Au départ définitif de ce fonctionnaire, tout le travail de pénétration était à refaire. Le Gouvernement du Condominium avait déclaré la région zone interdite, afin d'isoler les habitants de leurs sources éventuelles d'armes et de munitions. Cette réglementation dût être assouplie par la force même des choses. Il fallut autoriser le recrutement de travailleurs par les Forces américaines. Ces dernières années, le règlement de la « zone interdite » servait surtout à éliminer les plus « mauvais » recruteurs, à condition toutefois de ne pas relâcher la surveillance, difficile à assurer depuis Port Sandwich.

L'état des choses et cette attitude essentiellement négative ne pouvaient être considérés comme satisfaisants. Les circonstances voulurent que la Délégation anglaise de Malekula se trouvât dépourvue de titulaire et ce fut au Délégué français, M. Guédès que revint la tâche d'entamer la pacification du pays. Pas plus que ses prédécesseurs, il ne disposait des moyens d'une politique d'autorité. Il fallait agir et s'imposer par la persuasion. Le grand mérite de cet Administrateur est d'avoir su le faire. Il compléta quelques tournées sur la côte en montant chez les Amòx, le principal foyer de troubles et le groupe numériquement le plus important. Jusqu'alors, l'ancien village de Tènmaru, à mi-chemin, était resté le point le plus extrême de la pénétration administrative. Les broussards apprécièrent autant le tranquille courage qui le fit monter accompagné de miliciens désarmés, que l'effort physique que cela représentait pour un homme corpulent et déjà âgé. Des relations de confiance purent s'établir dès lors entre le Délégué et les Amòx. Profitant de cela et conseillé heureusement par John Bwil, de Tènmaru, M. Guédès put s'atteler à sa tâche. Il incita les Maxawe, en guerre avec les Amòx, à s'enfuir à Matanvat. Puis il envoya John Bwil porter des feuilles de cycas — marque d'interdit rituel — dans tous les villages de brousse, pour proclamer la fin de la « musket-law ». En même temps, il montrait son respect de la coutume, en s'attachant à régler les litiges de femme, avec prudence, et en évitant le favoritisme traditionnel de l'administration pour les chrétiens du bord de mer. Sa position un peu plus assurée, il entreprit de jouer le rôle d'arbitre et d'apaiser les uns après les autres les différends qui opposaient les Amòx et leurs voisins. Entreprise et exécutée avec suite, son action impressionna les indigènes, et même, si ce n'était qu'au bénéfice du doute, ils se laissèrent pacifier. D'autant plus que l'Administrateur n'essayait pas de les désarmer, tâche encore impossible. Il dut se contenter

d'interdire les déplacements armés de village à village, consigne qui fut à peu près respectée. Il put se conclure ainsi une entente tacite entre les indigènes et l'administration : on réglerait les querelles au fur et à mesure qu'elles surgiraient, en compensation de leur abandon de la vendetta. Il fallut bien entendu passer l'éponge sur les meurtres, mêmes récents, afin de faciliter l'établissement du nouvel état de choses.

Le contrôle administratif pénétrait ainsi progressivement, d'autant que les modalités en étaient plus adaptées à la tradition. La facilité avec laquelle les indigènes acceptèrent ainsi l'autorité du « Capman » est mesure de leur satisfaction. Les plus ouverts voyaient le danger d'extinction du groupe que provoquaient les guerres devenues trop sanglantes ; d'autre part, ils désiraient bénéficier de soins médicaux, ayant été décimés récemment par de cruelles épidémies. De temps en temps le Délégué pouvait approuver la désignation d'un chef coutumier, ou choisir judicieusement un titulaire pour les nouveaux centres du bord de mer. Au départ de M. Guédès, en 1949, les premiers éléments d'un cadre d'administration locale étaient en place. Son successeur, M. Chadeau, n'eut plus qu'à reprendre et affirmer cette politique, afin d'obtenir, avec le minimum de friction et d'intervention dans les affaires intérieures des divers groupes, une organisation souple et dont l'efficacité ne nécessite qu'une supervision de principe.

Le travail à fournir restait cependant délicat. Deux problèmes se posaient ; d'une part la réorganisation des chefferies et la mise sur pied d'une instance supérieure destinée à donner une unité au district, d'autre part le désarmement des villages de brousse, condition d'une paix définitive.

La recherche d'une solution au premier problème avait été viciée, dès l'abord, par une conception erronée de la situation politique locale. Les événements s'étaient vus traduits en termes de politique européenne ; d'où le concept de la prédominance des Amòx, menés par leur chef de guerre Kali.

Nous avons vu l'inexistence de l'institution du « chef de guerre » chez les « Big Nambas ». Kali tenait son autorité de ce que, frère du défunt chef Nesay, il avait assumé la régence jusqu'à la majorité de son neveu Vixa^mbat. Durant ces quelques années de pouvoir Kali s'était montré un brillant stratège en diplomatie, flattant tout le monde, faisant des promesses qu'il ne tenait jamais. Il avait compris l'autorité qu'on lui attribuait et fit tout pour confirmer ce point de vue, jouant de ses guerriers armés dont l'existence était en grande partie imaginaire (107). Traitant ainsi d'égal à égal avec l'Administration

(107) Le missionnaire presbytérien, M. Bell, avait envoyé au début 1950 un teacher à Kali, avec mission d'inscrire sur un cahier les noms de tous les individus du groupe des Amòx. Par ce moyen, on arriva à recenser près de 1500 individus. Mais, à l'examen, le cahier contenait bien des noms d'hommes et de femmes, mais aussi des noms d'arbres,

toujours d'une dignité imperturbable, il réussit à se faire nommer chef administratif avec autorité sur tout le plateau. Ce qui lui importait, c'était de détenir personnellement le contact avec le Gouvernement du Condominium, car cela lui permettait de conserver, sur son neveu Vixa^mbat, une autorité battue en brèche. Il n'essaya jamais de s'imposer en dehors d'Amòx, ce qui aurait été d'ailleurs une impossibilité traditionnelle pour lui comme pour les autres. La guerre n'avait jamais été une affaire de conquête et même l'extermination du groupe ennemi n'entraînait pas la prise de possession de son terrain. En temps d'hostilités continuelles, par la peur qu'ils inspiraient, les Amòx pouvaient prétendre à un rôle prééminent. Ils ne le firent d'ailleurs pas. Une fois la paix instaurée, ils n'étaient plus qu'un groupe numériquement plus fort et dont la chefferie était encore une des rares à célébrer encore les rituels de grades. Ainsi, malgré son action heureuse, une partie de la politique administrative portait à faux. En pratique, l'arrêt total de l'état de guerre laissait la région dans une anarchie presque complète. Si l'on fait abstraction de la force intacte des Amòx, cet état de choses se manifestait tant par les déplacements de population intervenue — Nèvènbwis, Varas, Tènmaru, Maxawè — que par la désintégration de la plupart des grandes chefferies.

La question du désarmement, nécessaire selon toute logique, était d'un abord délicat. Les broussards se laisseraient-ils désarmer, puisqu'on ne possédait pas les moyens de les obliger. Le hasard fit que le chercheur dût s'intéresser, chez les Small Nambas, à un différend qui prenait une allure dangereuse et, agissant en accord avec l'Administrateur, obtint le désarmement volontaire de trois villages (108). Ce n'était qu'un début, et seulement quelques vingt-trois fusils sur les centaines qui étaient en mains. M. Chadeau put en profiter pour compléter le désarmement des Small Nambas et entamer celui des habitants du plateau. Il y a maintenant bon espoir de compléter cette mesure sans difficultés majeures, même chez les Amòx.

L'ÉCLATEMENT DES CADRES TRADITIONNELS

Depuis déjà bien avant la guerre, les chefferies avaient dû ajouter à leurs fonctions traditionnelles, un rôle d'apparence plus moderne : direction générale de guerres plus meurtrières et relations avec les Européens, dans la mesure où elles cherchaient à en avoir le monopole. De ce côté, leur autorité subissait la double attaque des recruteurs et des missionnaires. Jamais la propagande missionnaire aux Hébrides n'a cherché à convertir le chef pour s'assurer l'adhésion de l'ensemble de la collectivité ; elle visa plutôt, un peu naïvement d'ailleurs, à travailler par conversion personnelle. L'influence missionnaire se tra-

de plantes, d'oiseaux ; c'était d'autant plus visible que les noms de femmes débutent toujours par les préfixes Vwitàr ou Vin.

(108) Cf. Le rapport sur l'Affaire de Batarilip, en appendice.

duit ainsi par une somme de ralliements individuels, rassemblement dont on cherche à faire un nouveau corps social, qui, par la force même des choses, sera imperméable à toute autorité traditionnelle.

Sur un autre plan, les recruteurs qui ne dédaignaient pas d'acheter le chef pour en obtenir des travailleurs, ont fait de plus en plus appel à la convoitise individuelle, à l'appât d'un gain personnel, pour attirer les indigènes. Aujourd'hui, ces derniers partent le plus souvent sans l'aveu des chefs, qui voudraient que l'Administration rétablisse sur ce point leur contrôle et leur autorité. L'évolution fut trop rapide pour que la coutume puisse élaborer d'institution adaptée et les recruteurs consommèrent ainsi, sur le plan le plus actuel, l'effritement de la chefferie.

A ces deux facteurs, dont l'action reste constante, s'ajoutent des causes internes, dont l'ignorance provient peut-être de ce que l'ambiance est défavorable au maintien de l'autorité traditionnelle; elles varient pour chaque chefferie.

L'exemple le plus net est la chefferie de Tènamit. Elle comprend deux branches, en rapport de parenté d'aîné à puîné, chacune étant le partenaire cérémoniel de l'autre. A la génération précédente la branche cadette réussit à s'élever au-dessus de la branche aînée au moyen des cérémonies de grades, sans que cette avance rituelle lui donne la prééminence politique. Ces dernières années la rivalité se jouait entre Ixa^mbat et Xa^mbxa^mbat (109), le chef de la branche aînée. L'affaire vient d'être dénouée au profit de ce dernier, quoique de prime abord Ixa^mbat ait été reconnu comme chef de Tènamit par l'Administration. Esprit moderne, Ixa^mbat voulut se choisir femme à son goût et prit chez lui, en plus de celles qu'il avait déjà, la veuve d'un de ses «bu^mbu». Ce geste lui valut la désapprobation générale, non pas tant parce que la femme était «tambèn» vis-à-vis de lui — il y a possibilité de relations sexuelles —, mais parce que le grand-père en question appartenait à un clan de circonciseurs, de nē^mbal'an, et épouser sa femme fut considéré comme une déchéance. Cet oubli du respect de son rang consumma la ruine de l'autorité d'Ixa^mbat. Il vécut dès lors soumis à une véritable quarantaine, ignoré de ses sujets, qui se mirent peu à peu sous l'autorité de Xa^mbxa^mbat. Placé ainsi dans une situation impossible, Ixa^mbat s'expatria récemment et partit avec sa famille sur la côte de Malekula, à Sarquettes. Xa^mbxa^mbat reste seul chef de Tènamit, ce que l'Administration vient de reconnaître; mais si son autorité s'est étendue, il a perdu son partenaire cérémoniel. On peut donc dire que sa chefferie sera politique ou ne sera pas. D'autant plus que les divers hameaux qui dépendent de lui sont très dispersés et tendent à vivre repliés chacun sur soi. Leurs emplacements actuels se sont rapprochés de la mer et ils commencent

(109) Noms acquis récemment lors d'un rituel navèt. Le nom précédent de Xa^mxa^mbat est : Arla^mbòn.

déjà à défricher des jardins près de la côte, afin d'en tirer leur nourriture lorsqu'ils descendent quelques jours de suite au bord de mer.

La chefferie de Maxawe, chassée de chez elle et convertie à l'Adventisme, s'est établie à Wornambëk, un peu au sud de Malua Bay, sur un terrain acheté. Elle a bien évidemment perdu tout son lustre et n'aura plus que le rôle dirigeant à l'intérieur du faible groupe de ressortissants qui lui reste.

Il y a quelques mois, il était difficile d'analyser la situation des deux chefferies partenaires de Tënmaru et Varas. Leurs ressortissants étaient dispersés aussi loin que Matanvat, mais surtout à Wenema et aux deux villages païens de Karòo (Tënmaru) et Nayòo (Varas). La chefferie de Varas est représentée aujourd'hui par un adolescent dont l'éducation a été confiée au missionnaire adventiste. En attendant son retour, ses sujets pensent à se rassembler sur leur propre terrain, au bas de Nayòo.

Le titulaire actuel de la chefferie de Tënmaru Nexa^mbat, est au chef-lieu, où il purge une peine de prison pour parricide. Son jeune frère n'a ni l'autorité ni l'envergure nécessaire pour le remplacer et la fonction de commandement est exercée avec bonheur par John Bwil, le chef administratif du District. Les relations apparaissent cordiales entre païens et chrétiens ressortissants des deux chefferies en dépit du déséquilibre social qui se manifeste localement : les allégeances envers les chefs traditionnels, la mission adventiste et le chef administratif entrent perpétuellement en conflit plus ou moins ouvert. John Bwil, une des personnalités les plus fortes de la région, tient les rênes d'une main sûre, s'appuyant sur l'Administration ; mais il entre souvent en opposition avec la Mission qui ne comprend pas la nécessité d'administrer les païens depuis Wenema, qu'elle voudrait métropole strictement religieuse.

Même la chefferie des Amòx, malgré sa force apparente, n'est pas à l'abri des fluctuations actuelles. L'exemple de sa vie des derniers mois de 1950 montre bien comment les erreurs ou les abus d'un chef peuvent précipiter le déclin de l'institution qu'il représente. Pourvu de sept femmes dont trois seulement étaient nubiles, le jeune chef Vixa^mbat ne se tenait pas pour satisfait et s'intéressait aux jeunes femmes de ses sujets. Le scandale éclata lorsqu'une de celles-ci quitta son mari pour aller vivre chez le chef. Étant donné le statut particulier des femmes de chef, cet acte excluait toute possibilité de retour. Même le mari ne pouvait que s'incliner devant le fait accompli. Un accord fut donc réalisé : Vixa^mbat donna une de ses jeunes sœurs que le mari alla échanger à Batarxòbo (110) contre une autre petite fille qu'il confierait

(110) Les négociations se firent par l'intermédiaire de John Bwil et l'échange eut lieu au bord de mer, à Wonomo, à des jours différents. La plus jeune des petites filles, celle qui allait chez les Amòx, fut la seule à montrer du chagrin, et pour quelques minutes seulement. Les mères semblent sentir plus profondément ces départs que leurs enfants qui sont habitués à cette idée dès le plus jeune âge.

à sa mère jusqu'à la puberté. Néanmoins, en attirant ainsi la femme d'un autre, Vixa^mbat avait très nettement outrepassé ses droits de chef, et ce faillit avoir de graves conséquences. En effet, les assiduités du jeune chef ne s'étaient pas adressées qu'à une seule femme et d'autres maris prirent peur. Deux hommes qui se sentaient plus particulièrement visés, partirent dans la brousse et entraînent avec eux les autres membres de leurs clans. Ce départ représentait non seulement une mesure de précaution, mais la seule protestation possible contre l'abus commis par Vixa^mbat. Dans l'enceinte de l'agglomération où Vixa^mbat détenait la prééminence, nul ne pouvait échapper à son autorité. Le seul recours était d'abandonner les villages du chef et d'aller se fixer ailleurs. Ce qu'ils firent en grand nombre, construisant de nouvelles maisons dans la zone de leurs jardins. Ceci se passait à la fin de la saison, qui voit la mise en culture des terrains de plantations vivrières, saison où l'on passe des semaines entières en logeant sous des abris précaires édifiés dans les jardins. A cette affaire de femmes, il s'ajoute la jalousie de Tusay, grand-père de Vixa^mbat, que ce dernier délaissait pour sa nouvelle conquête, alors qu'il n'avait pas encore revêtu la ceinture d'écorce. Le vieux se mit à exciter les gens de Lexan son village contre son petit-fils. Ce qui se traduit par des sonneries constantes au tambour, sur des appels rappelant les fastes guerriers (111). Tout cela mit la crainte au cœur de ceux qui n'étaient pas partie à ces affaires et, plusieurs mois après la fin des travaux agricoles des jardins, on trouvait encore les villages Amòx vides d'habitants. Il fallait envoyer des messagers pour chercher dans la brousse ceux que l'on désirait voir. Chaque clan vivait sa vie à part, isolé sur ses terrains de culture. Si la situation s'était stabilisée ainsi, c'en était manifestement fait de la chefferie. Après de longues négociations au cours desquelles le chercheur et son intèprete John Bwil jouèrent les intermédiaires, l'affaire initiale fut réglée par un échange de petites filles (cf. *supra*). Mais la crainte subsistait ; il fallut bien des objurgations, la peur d'une intervention du « Capman » (112) et surtout l'approche des cérémonies du Xòro qui impliquent la nécessité de se regrouper au village pour que le centre d'Amòx retrouve ses habitants (113). A mon

(111) Tusay descendit même au bord de mer, afin de voir s'il pourrait m'utiliser dans sa campagne contre « l'immoralité » de son petit-fils. Il avait menacé de tirer vengeance de la famille du mari abandonné à qui il attribuait la responsabilité de l'affaire, dans la mesure où il en avait souffert.

(112) Terme bichelamar qui désigne l'autorité administrative européenne.

(113) Tonaour, le mari lésé et son clan acceptèrent de se réconcilier avec Vixa^mbat mais parce qu'ils n'avaient pas confiance en lui, ils exigèrent que la cérémonie consiste en un repas en commun, à la manière des chrétiens du bord de mer, et non en un échange de cochons ou d'argent, ce qui aurait été plus conforme à la tradition. Vixa^mbat aurait alors reçu la part du lion. Ils pensaient que cette « manière » bénéficierait de l'approbation administrative, et leur offrait ainsi une garantie de meilleur aloi que la foi de leur

départ l'alerte était passée; mais la cohésion de ce groupe restait ébranlée; à la première cause importante de mécontentement, la désertion des villages pourrait bien reprendre et rester définitive.

En regard de cette fragilité relative de l'armature des chefferies, nous voyons se conserver la force des clans maîtres des rituels agraires. Leur présence et le maintien de leur fonction apparaît comme un important facteur de cohésion du groupe. Leurs interdits jouissent encore tellement du respect général (114), que par exemple, au début 1951, le Résident de France aux Nouvelles-Hébrides en personne se vit interdire l'entrée des villages Amòx parce que sa visite avait lieu avant la fin du rituel. Il fallut par des chemins détournés gagner un village de Tènamit où le rituel était terminé. Il n'en est plus ainsi pour les gens de Tèmaru et Varas - Nayòò et Karòò — où les clans pèla nal sont aujourd'hui éteints et où le rituel se survit dans sa forme la plus simple; repas en commun par sexes, renouvellement des éléments du costume et des objets à usage ménager.

Dans le nord, les groupes «Small Nambas» pratiquent encore le nòyoro, mais chaque village indépendamment et sous la même forme élémentaire qu'à Tèmaru. Cette autonomie locale du seul rituel général se survivant à l'heure actuelle est un phénomène moderne; son instauration consacra l'effondrement de la dernière armature sociale dépassant le cadre du village. Les confédérations anciennes ont depuis longtemps disparu. Le pays «Small Nambas» présente aujourd'hui un paysage social presque totalement disloqué; on pourrait presque parler d'«atomisme social». Le dernier lien, combien fêtu, est constitué à intervalles éloignés, par les rituels de Namañgi, ou plutôt par leur possibilité, car tout tend à faire croire qu'ils n'auront plus lieu. Les relations matrimoniales, en période aussi difficile, constituent autant de possibilités de rapprochement que d'opposition; elles jouent surtout d'ailleurs, nous l'avons vu, au niveau de la famille ou du clan. La dépopulation fait que les villages s'amenuisent, s'appauvrissent, et rien que de ce fait, la reprise des anciens rituels apparaît difficile. Les relations cérémonielles s'estompant de plus en plus, la structure même du village perd ses assises et les plus importants commencent à se disperser, comme Tanmwelelip et Batarxòbo, dont une partie des habitants est partie soit au bord de la côte est, soit même aux îlots (Atchin, Vao). Seuls le village de Bakèvaxal et ses satellites Maok et Tebtèr forment un groupe encore cohérent et dynamique, comme le témoigne

jeune chef. Cette réconciliation effectuée, Tusay, maintenant isolé en face de Vixa^mbat et Kali, offrit un cochon pour se faire pardonner. Sa mort de gangrène, quelques semaines plus tard, empêcha de voir quelles suites aurait eu l'affaire. Au cours des cérémonies du xòro, Vixa^mbat se décida à endosser la ceinture d'écorce, symbole de maturité.

(114) Pour obtenir des informateurs qu'ils vous parlent, il faut prendre des précautions particulières pour assurer le secret des conversations.

l'affaire de Batarlilip (cf. en annexe). Ils doivent se convertir à l'Adventisme et venir s'installer plus près de la côte ouest à proximité de Batarmul. Leurs adversaires de Batarlilip et Bakëru préparent leur établissement un peu en retrait du bord de mer, en face de l'îlot Wala. Mais un conflit sur la propriété d'un important territoire qui s'est produit entre les gens de Wala et un colon nouveau venu. M. Jules Bon, effraye les broussards qui voudraient éviter de prendre parti dans une affaire s'avérant pleine de menaces.

Plus au sud, sur le plateau « Big Nambas » et ses abords immédiats, la situation apparaît encore très fluctuante. Les groupes qui se sont expatriés au loin organisent leur retour, tant parce que l'instauration de la paix le leur permet, que parce que la pression d'événements locaux sur leur lieu d'exil les y obligeait (115). Ce déplacement du nord au sud se heurte à la tendance actuelle des broussards à descendre vers la côte. On ne sait guère où pourraient s'installer les Tënamit. Les négociations entre les gens de Win de retour chez eux et les Nevinala (Anbët) décidés à descendre ont l'air d'avoir abouti, mais l'avenir réserve certainement des difficultés de mise au point. Si les Amòx, comme ils en témoignent le désir, maintiennent leur volonté d'aller s'installer près de Lev'amb, le jour où Viwa^mbat voudra bien en donner le signal, il faudra là aussi résoudre un difficile problème d'appartenance du terrain ; d'autant plus qu'un colon, Auguste Nicolas, l'aurait acheté sans l'aveu administratif et aurait même commencé à planter.

L'instabilité politique de la région offre un problème à résoudre, mais qui intéresse surtout l'administration. En dehors des gens de Tëmaru qui voudraient voir revenir leur chef Nexa^mbat, les indigènes s'intéressent bien plus à leur avenir matériel, qu'à l'aspect organique de leur vie sociale présente. La question qu'ils se posent n'est pas comment vont-ils se gouverner ou comment vont-ils être administrés, mais comment vont-ils atteindre un niveau de vie plus élevé. Ces mêmes préoccupations inquiètent parallèlement chrétiens et broussards. Les chrétiens, plus évolués déjà, rêvent d'une vue matérielle à l'instar de celle dont jouissent les Européens de leur connaissance. Les broussards veulent sortir de leur ornière. Ils se rendent compte que depuis qu'ils se laissent recruter, leur façon de vivre n'a que très peu changé, en dehors de l'usage du tabac, des lampes à pétrole et de la consommation périodique de boîtes de conserves. Pour arriver à leur but ils sont prêts à des changements révolutionnaires, et pensent d'eux-mêmes à se convertir à une confession chrétienne quelconque et à descendre s'installer au bord de mer. Les Amòx n'attendent plus pour cela que le signal vienne de l'initiative de leur chef.

(115) Cf. GUIART (Jean). En marge du « Cargo Cult ». Le Mouvement coopératif dit « Melekula Native Company ». *Journal de la Société des Océanistes*, t. VII, n° 7, Paris, (1951.)

La réalisation de tous ces rêves matériels a bien évidemment pour condition le relèvement du pouvoir d'achat des indigènes. C'est dire l'importance déterminante de l'avenir économique du district. Quel est-il ?

En dessous de la Baie de l'Espiègle, le seul moyen d'acquisition monétaire est pour l'indigène la location de sa force-travail. Les quelques hectares plantés en cocotiers sur le bord de mer suffisent à peine à la consommation alimentaire courante. Dans l'intérieur, les gens de Tèmaru et Varas possèdent des surfaces plus intéressantes, mais la distance de la côte est trop grande pour le transport. Quelques-uns viennent d'acheter des chevaux dans l'intention de s'en servir d'animaux de bât. Mais ils savent que ces ressources resteront faibles tant qu'ils ne créeront pas de nouvelles cocoteraies. Certains, dont John Bwil, entrevoient bien la généralité du problème économique, mais envisagent pour le résoudre une solution manifestement contraire à leurs intérêts. Ils désirent voir s'établir à proximité de Wenema un Européen à qui ils ont déjà cédé un important terrain ; dans leur esprit, la présence de cet homme aurait le double avantage, par le magasin qu'il va tenir, de leur mettre à portée les commodités dont ils se sentent le besoin, et par la plantation qu'ils espèrent lui voir réaliser, de leur donner l'occasion d'un travail rémunéré sans être obligé de s'expatrier.

Au nord de Espiègle Bay, c'est le règne du mouvement coopératif indigène dit « Malnatco » (Malekula Native Company), qui s'est organisé spontanément il y a une dizaine d'années ; les plantations de cocotiers qui furent le premier travail de cette époque sont maintenant en plein rapport et le mouvement, mieux organisé, commence à obtenir des résultats positifs, malgré l'assistance technique fort coûteuse d'un Européen de Santo. La compagnie possède actuellement trois pétrolettes et un magasin bien achalandé. Ce mouvement coopératif s'étend sur la côte de Malekula, mais n'a pu pour le moment entamer le bloc « Big Nambas », même chez les chrétiens.

Cela ne veut pas dire qu'au sud de Espiègle Bay, les indigènes ne cherchent pas à s'organiser, mais pour le moment ils ne l'ont fait que pour la défense de leurs intérêts vis-à-vis des recruteurs.

Malgré les apparences et les dires des intéressés, le recrutement offre des aspects très variables, qui ne dépendent qu'assez peu des promesses extravagantes que se croient obligés de faire tant de colons. Les indigènes n'iront pas travailler parce qu'on leur promet de l'alcool ou des femmes, ils iront pour un salaire qui leur semble avantageux, et dans la mesure où ils ont l'assurance d'être traités correctement à leur point de vue. La question paie joue un rôle primordial. Un recruteur qui traîne derrière lui une affaire où il a réglé très en retard ses engagés et encore sur intervention de l'Administration aura du mal à trouver plus d'une demi-douzaine de travailleurs par voyage.

Pour se faire une opinion objective de la question, il apparaît, à l'expérience difficile de faire fond sur les déclarations des recruteurs eux-mêmes, qui se jaloussent, se jouent entre eux les pires tours et s'accusent l'un l'autre des méfaits les plus pendables.

D'ailleurs les indigènes le savent et s'amusent de cette surenchère au moins verbale.

Le travailleur Big Nambas a la réputation d'être excellent au débroussage. Il n'atteint pas évidemment à la technique de fabrication du coprah qu'ont acquise les gens des flots ou de Pentecôte. Quoiqu'il en soit, il est très recherché, au moins pour sa proximité de Santo. Mais près d'un demi-siècle d'expérience lui ont appris à discuter, sinon parfois à imposer ses conditions. Les recruteurs ont généralement tendance à offrir un salaire moyen augmenté de primes en nature promises pour l'expiration du temps d'engagement; cette formule ne plaît guère à la main-d'œuvre, à moins qu'elle n'ait de désirs spécifiques à satisfaire (par exemple tôle ondulée, planches); ces primes ne sont pas légales, les contrats signés par devant le Délégué n'en font pas mention, et souvent les engagistes oublient sur ce point de tenir leurs promesses, ou ne s'en acquittent qu'en partie. Les indigènes ne veulent plus partir aujourd'hui que sur l'assurance d'un salaire mensuel en argent qui corresponde à leurs désirs.

Au cours des quelques cinq mois de mon séjour le salaire moyen demandé ou offert est monté mensuellement de huit livres australiennes jusqu'aux environs de quinze livres. Mais ce taux est toujours resté très variable au gré des circonstances. Il pouvait se faire que les gens d'un village se soient engagés à partir pour un certain taux et à cause de leurs promesses antérieures l'acceptent alors que le salaire demandé partout ailleurs est plus élevé. Ailleurs ils utiliseront des techniques de marchandage collectif plus moderne. Au mois de novembre 1950 un recruteur, le gendre de Houchard, offrait sept livres par mois. Un grand nombre d'indigènes de Tenamit et de Bwiter désiraient aller travailler chez Houchard, mais à un tarif plus élevé. Ils refusèrent le riz offert, pour ne pas prendre ainsi d'engagement moral, désignèrent un représentant chargé de poursuivre la discussion et remontèrent sur le plateau. Espérant que l'intéressé céderait, ils déclinèrent d'autres offres d'engagement à de meilleurs taux. Le recruteur se buta, le représentant des indigènes ne lui donna pas l'autorisation de lancer la charge de dynamite prévue et le bateau repartit à vide.

A cette époque la formule qui eut le plus de succès s'avéra être le salaire au rendement, suivant le poids produit en coprah, à tant du kilog. Sa simplicité d'organisation et de vérification lui valut les faveurs des indigènes. A des taux d'ailleurs plus élevés, c'est déjà le système qui prévaut pour les relations entre les colons et la main-d'œuvre indochinoise, de meilleur rendement,

mais bien plus coûteuse que la main-d'œuvre indigène (116). Sur cette base, le gérant de la plantation de Metavèn (Plantations réunies) obtint un franc succès et put disposer pendant plusieurs mois de plus d'une soixantaine de travailleurs réguliers.

CONCLUSION

Au cours de cet exposé la structure sociale du Nord Malekula nous est apparue particulière en regard de celle, plus courante aux Hébrides et que définit la hiérarchie de grades. Sur le plateau, le mythe révèle quant aux personnes une origine extérieure de la chefferie, mais la structure même de son organisation, si elle est peut-être relativement récente, semble le produit d'une évolution sur place. L'institution de la chefferie a cristallisé autour d'elle des éléments locaux ou d'origine extérieure (kava, hiérarchie de grades) et les a intégrés à son assise sociologique. Sa présence a hiérarchisé les clans entre eux et les a différenciés par l'attribution de fonctions et de prérogatives. Ici, les dignitaires représentent toujours leur groupe, au lieu d'être comme ailleurs de simples individus qui ont su bien mener leur barque.

Telle qu'elle se présente aujourd'hui, la chefferie la plus élaborée, celle des « Big Nambas », montre certaines ressemblances avec ses sœurs de Nouvelle-Calédonie et des Fidji. Mais création locale dans une société où la tradition lui est normalement hostile, elle n'en a pas la solidité. Les éléments qui la soutiennent ne sont d'ailleurs guère plus stables ; rappelons les allégeances facilement vagabondes des clans. L'élément le plus certain de la prépondérance de la chefferie est encore la hiérarchie de grades qui s'est spécialisée sous son égide. Un autre phénomène est l'insistance que toute la structure sociale actuelle, au sein des clans et des chefferies, met sur la lignée paternelle aux dépens de la parenté utérine. Plus marquée qu'ailleurs cette évolution a permis une simplification remarquable de la structure parentale.

Dans la plus grande partie des îles du nord des Nouvelles-Hébrides, la structure sociale traditionnelle reposait sur des rituels dont la survie était incompatible avec la christianisation, qui dans le Pacifique s'est révélée comme une étape quasi obligatoire de l'évolution. Au cas qui nous occupe, la situation n'est guère meilleure. Les rituels morts et avec eux les mythes qui la justifiaient, la chefferie n'a plus pour la soutenir qu'une prépondérance politique incertaine dont à peine elle prend connaissance, et qui, si les problèmes d'aujourd'hui se règlent en dehors d'elle, pourrait bien lui échapper.

(116) A production égale, le salaire d'un Indochinois payé au poids de coprah produit, atteint cinq et six fois celui d'un indigène. On comprend l'attrait que présente dans ces conditions la main-d'œuvre indigène pour le colon.

Quoique moins bien caractérisée, la chefferie « Small Nambas » se rattache au même complexe social. Elle a beaucoup souffert de la désintégration continue des villages de brousse. Elle a du mal à se maintenir dans les groupes en voie de christianisation. Elle n'aurait peut-être pu le faire si les Européens ne répandaient pas d'eux-mêmes parmi les indigènes leur propre conception de ce qu'en leur esprit recouvre le terme de chefferie.

D'un point de vue théorique, les différentes variations de ces chefferies, tout au moins dans leur forme traditionnelle, se retrouvent au sein de l'organisation sociale plus complexe du plateau au sud-ouest. Ce qui pourrait être considéré comme en germe dans toute la région, semble s'être cristallisé sur le plateau en une structure plus élaborée, mais aussi plus efficace. L'unité géographique bien plus grande de ce district doit en être en partie responsable, en plus du fait que des influences venues de directions différentes semblent s'y être rencontrées : hiérarchie de grades venue du nord, lignées des chefferies provenant de l'extérieur, rituels agraires venus de la côte ou du sud-ouest de Malekula, mythe du démiurge Wambat étranger et récent.

La population du Nord Malekula, telle que nous l'avons étudiée, représente encore une masse humaine assez importante, pour une région aussi peu christianisée :

Big Nambas : 1.164 habitants;

Small Nambas : 704 habitants.

Ils ont été décimés, et le sont encore, par diverses maladies dont certaines sont d'apparence endémique et saisonnière : influéza, bronchites, dysenterie, malaria. La tuberculose exerce ses ravages, mais il serait bien difficile de chiffrer les pertes qu'elle provoque. Le pian est presque inévitable. Administration, Mission, les indigènes eux-mêmes, tout le monde est d'accord sur le besoin très grand de soins médicaux. C'est bien évidemment une condition première de la survie de ces populations. L'organisation actuelle : visites périodiques de missionnaires et petits dépôts de pharmacie confiés en général à des mains peu expertes, ne joue qu'un rôle très faible, sauf peut-être pour le paludisme, les indigènes s'étant habitués à l'utilisation de la quinine; mais les quantités de médicaments en stock sont toujours insuffisantes. Il faudrait au moins un praticien indigène qualifié à demeure.

Du point de vue démographique, la situation n'apparaît pas catastrophique. Il est certain qu'il y a insuffisance de femmes surtout chez les chrétiens. Mais on a vu déjà se redresser des situations de plus mauvaise apparence que ce que montrent les chiffres du *sex ratio* :

Big Nambas : 663 (100) : 501 = 132;

Small Nambas de la brousse : 230 (100) : 189 = 121;

Small Nambas christianisés : 199 (100) : 119 = 167.

Normalement, ces chiffres devraient tendre à rejoindre 100 dès qu'avec la stabilisation des villages on pourra assurer sur un plan général aux femmes en couches des conditions plus hygiéniques; la formation de matrones indigènes devrait être un des premiers objectifs des Missions et de l'Administration du Condominium. C'est peut-être même la tâche la plus urgente, et certainement pas celle de réalisation la plus difficile. Il est probablement moins coûteux de faire faire un stage de quelques mois à un petit nombre de femmes bien choisies, que d'établir un dispensaire en permanence.

L'avenir de ces populations est encore incertain. Nous avons vu que le dernier regroupement en cours donne à penser que le processus de stabilisation est en bonne voie. L'Administration s'est donnée aujourd'hui les conditions d'une action positive. Mais tout est encore à faire.

Ces temps derniers tous les observateurs quelque peu objectifs ont été frappés de la rapidité actuelle d'évolution des indigènes, tout au moins en ce qui concerne les aspects extérieurs. Il faut donc poser la question : quel sera le sens de cette évolution? Dans le nord du district, la « Malekula Native Company » que nous avons étudiée ailleurs, montre déjà une des voies possibles. L'action administrative ayant clarifié le débat, les aspects positifs de ce mouvement sont plus apparents qu'il y a un an ou deux. Aussi étonnant que paraisse sa survie et ses progrès, ils ne peuvent préjuger de l'avenir. La « Malnatco » peut s'organiser de plus en plus efficacement et prospérer, ou bien sous le poids des échecs et des désillusions, tourner de nouveau au mouvement politique, à une forme de nationalisme similaire au « Maasina Rule » des Salomons. L'attitude administrative à son égard sera probablement déterminante.

A l'extérieur de la zone d'influence de la « Malnatco », le problème se pose encore de façon plus classique. Sous l'influence des conditions nouvelles, les cadres traditionnels non seulement sont parfois doublés des cadres missionnaires, mais aussi se complètent d'un processus de différenciation individuel. Il y a des personnalités qui sortent grâce aux possibilités offertes par le recrutement et les séjours prolongés, au loin, en engagement. Il faut aux colons choisir des hommes de confiance pour la plantation ou des « boscrew » pour leur bateau de recrutement. Même s'ils restent de longues années partis, ces hommes ne sont pas toujours perdus pour leur groupe d'origine. Mais ils n'ont pas de place prévue pour eux à l'intérieur de la structure traditionnelle. A leur retour, même s'ils ne s'installent pas purement et simplement au sein d'un village chrétien, ils constitueront directement ou indirectement un levier de plus pour pousser leurs amis et parents à la conversion. La dispersion des anciens villages en petits hameaux comme à Tènamit et Tèmaru, s'il affaiblit les chefferies, facilite le reclassement des plus européanisés parmi les indigènes. On pourrait penser être en présence des premiers éléments d'une

classe moyenne indigène en devenir, mais rien ne pousse que la situation doive s'établir en ce sens. Il n'est pas encore possible d'analyser à ce point de vue les conséquences sociales de la «Malnatco». Ceux qui constitueront peut-être cette classe moyenne ne possèdent encore qu'une instruction formelle ou un acquit d'expérience qui les met un peu au-dessus de la normale. Ils ne possèdent pas encore de moyens matériels réellement supérieurs et rien ne prouve que leur situation tende à s'institutionnaliser. Il est encore facile à quiconque de venir à leur niveau en franchissant le pas qui les sépare de la généralité de leurs compatriotes. Les quelques commerçants indigènes travaillent la plupart pour un Européen et touchent de cinq à dix pour cent sur le chiffre d'affaires. S'ils travaillent à leur compte, c'est dans des conditions financières assez aléatoires et l'expérience dure généralement peu, ou reste à très petite échelle. La quasi inexistence de cultures de rapport au sud de la Baie de l'Espiegle condamne pour le moment les quelques individus en vue à ne remplir que des rôles d'intermédiaires, d'employés, sauf à jouer d'une influence politique, parfois durement acquise, comme John Bwil.

Sur un fond aussi instable et fluctuant, il faut une armature administrative souple, et fonctionnant avec le minimum de supervision. La reconnaissance des chefferies et même la réorganisation de certaines ne pouvait suffire. Il fallait instituer un lien entre les groupes sans créer de nouvelle suprématie politique, difficile à imposer et qui, sans support traditionnel, se serait révélée d'un rendement douteux. On s'est orienté vers la création de conseils de districts qui, une fois mis au point, devraient donner peu à peu une unité réelle à tous ces villages et démocratiser la vie politique locale en l'assouplissant. Par son côté collectif, une telle organisation devrait pouvoir fonctionner presque sans impulsion extérieure et pallier ainsi à l'irrégularité obligée des tournées administratives. Cela pourrait permettre aussi de canaliser les aspirations à l'autonomie, aujourd'hui partout sous-jacentes chez le Mélanésien. L'institution de conseils locaux serait aussi à envisager avec prudence, surtout dans les centres païens où ils n'existent pas sous une forme aussi nette ; les discussions se font souvent à des niveaux différents, le chef réalisant lui-même la synthèse, à moins que la pression des événements n'oblige à réunir une assemblée générale de plusieurs villages (117).

(117) Au mois de janvier 1951 une telle assemblée, réunissant la plupart des hommes valides dépendant de la chefferie des Amòx eut lieu sous la présidence de fait de Kali. Il y fut question de la mort par ivresse le jour de Noël d'un de leurs camarades engagé chez le colon Auguste Nicolas, à South West Bay. Fort de tous ces hommes assemblés, Kali posa au chercheur un ultimatum en ces termes : ou bien l'Administration réglerait l'affaire rapidement et punirait les responsables, ou bien Kali enverrait une expédition chargée de venger le mort, qui était un de leurs mañko. Ce langage était typique du plan sur lequel Kali voulait mettre les relations avec l'Administration, du moins en présence de ses compatriotes.

Cette action, toute d'organisation et de mesure n'est pas la seule qui soit à la portée du Gouvernement du Condominium. A considérer, et les nécessités et les aspirations exprimées par les indigènes eux-mêmes, nous avons vu le besoin qu'ils ont d'une assistance médicale efficace. Il leur faut aussi des écoles, par exemple en combinant l'enseignement administratif et l'enseignement missionnaire, en rationalisant et en surveillant la formation des maîtres de ce dernier, suivant la formule qui tend à se généraliser dans le Pacifique. D'autant plus que si l'Administration peut faire quelque chose en ce sens, pour des raisons de commodité il lui faudra probablement, elle aussi, se cantonner au bord de mer, ce qui ne pourra que pousser à la christianisation des broussards et leur descente au bord de mer.

On pourrait envisager pourtant une autre éventualité, celle qui ne se présente pas à l'esprit des intéressés et dont l'Administration pourrait se faire l'initiatrice. Il s'agirait de fixer les groupements restés païens sur leur habitat actuel sans toucher à leur structure sociale. Cela impliquerait un certain nombre de conditions matérielles minimum : le creusement de puits ou l'établissement de citernes, la création d'écoles et de dispensaires de brousse et au mieux la construction d'une route automobile. L'introduction, sur le plateau, de cultures de rapport viables (118), pourrait résoudre le problème économique, puisque le cocotier ne réussit pas à cette altitude. Ce programme semble simple, mais tous les éléments en sont interdépendants. Il n'est pas certain qu'en utilisant le concours des indigènes eux-mêmes cela représente des crédits si importants. L'alternative est le resserrement d'une population assez nombreuse sur une mince bande côtière, où elle ne disposerait vraiment que d'un minimum de terrains de culture et, à moins de remonter sur le plateau, d'aucune possibilité au cas de l'expansion démographique à prévoir. Il semble donc que le mieux à faire serait de décourager pour le moment cette descente au bord de mer ; ou bien alors d'arbitrer la question des terrains disponibles au bord de mer qui, du moins en ce qui concerne ceux où les Amòx pourraient s'installer, font ou vont faire l'objet de litiges entre le reste des gens de Nevinal (installés à Lev'amb), les gens de Névènbwis (installés à Lironron) et le colon Auguste Nicolas, qui prétend avoir acheté une partie du terrain entre Éléphant Point et Lev'amb. Le fait que toute cette région est revendiquée par l'État français devrait permettre une solution administrative du problème.

Quoiqu'il en soit, la conjoncture est favorable. Depuis l'instauration et l'affermissement de la paix, le Nord Malekula est peut-être la région de l'Archipel où le prestige administratif est à son point le plus haut. Toute solution

(118) Entre les deux guerres, l'introduction administrative de la culture du café a permis l'indépendance économique de bien des villages-néo-calédoniens.

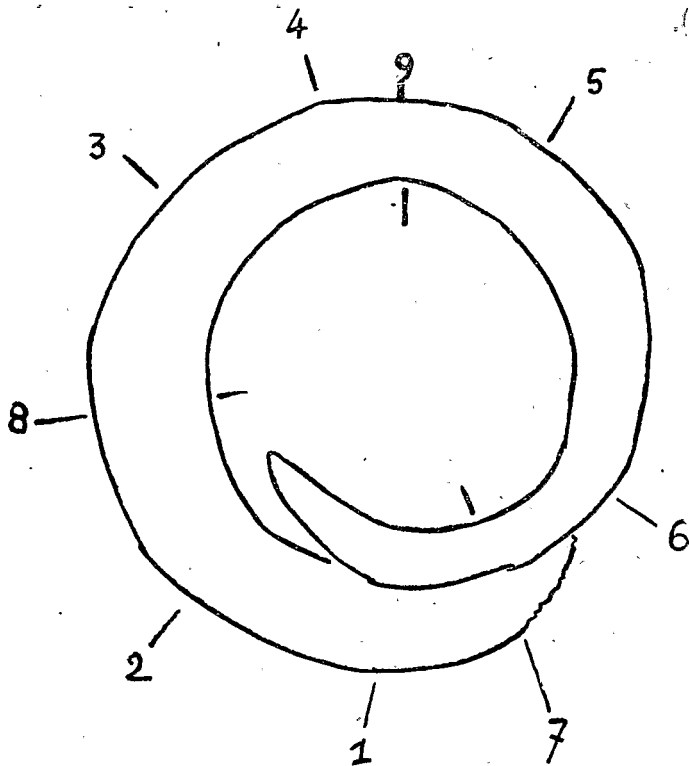
offerte ou soutenue par le Gouvernement du Condominium jouira de prime abord d'un accueil favorable. Les broussards seront encore pendant quelques temps de maniement difficile, mais tous les espoirs sont permis si les circonstances font que les Délégués du Condominium peuvent disposer des moyens d'une action positive et coordonnée.

J. GUIART,
Institut français d'Océanie,
Nouméa, août 1951.

APPENDICE I

Tableau des termes descriptifs des valeurs des cochons

N. B. — Les numéros marqués en regard des termes correspondent aux niveaux de croissance de la dent; tels que les indique le schéma ci-dessous.)



1. loma (5 livres australiennes).
2. ndrax (10 livres australiennes).
3. mere'dr (12 livres australiennes).
4. it pèle laxma'dr (13 livres australiennes).
5. iviès na/dè (la pointe blesse la peau) [14 livres australiennes].
6. rama (la pointe traverse la peau, blessure sèche) [20 livres australiennes].
7. lisop (la pointe traverse l'os) [30 livres australiennes].
8. rava/ro (la pointe ressort) [40 livres australiennes].
9. tëlva/ro. On ne peut l'utiliser pour un échange ni le tuer, mais il faut le perdre dans la brousse où il pourra mourir. Les plus malins le vendront plus simplement aux Small Nambas qui, à l'opposé de leurs voisins, présentent ce grade (119).

(119) Les transactions sur les cochons de valeur 7 et 8 sont rares, du moins chez les Big Nambas.

- Cochon sauvage : tra/rdep, seⁿdëm, ⁿbora^mbar ⁿdëm.
Solitaire (dangereux) : lômësmës.
Verrat : ^mboa.
Truie : ⁿbora^mbar.
Cochon castré : tamap.
Androgyne : narave.
Petit cochon : buba (valeur : 10 shillings).
Cochon adulte : ^mboa lil (valeur : 1 livre australienne).
Cochon dont les défenses ne sortent pas : ⁿdani (2 livres australiennes).
Cochon dont les défenses commencent à pousser : arpⁿëtën (3 livres australiennes).

APPENDICE II

INVENTAIRE SOCIOLOGIQUE DU NORD DE MALEKULA

A. Les clans du plateau Big Nambas

1. *Nèvènbwis*.

Village évacué depuis plusieurs années par ses habitants (120) qui sont allés s'installer sur la côte nord où ils ont fondé le village de Lirongrong sur un terrain acheté à cet effet auparavant par trois d'entre eux. Aujourd'hui presbytériens.

Namèl lil ou Namèl ènvoalà, chefferie :

12 hommes, 11 femmes, 16 garçons, 14 filles.

Namèlaut/lalò :

1 homme, 1 femme, 1 fille.

Namèl ma/mak, *maîtres du rituel xoro*, en remplacement d'un clan disparu :

6 hommes, 5 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl/mièl :

3 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Namèl anèv/pwir, leurs femmes peuvent procéder à l'ablation des incisives :

4 hommes, 3 femmes, 3 garçons, 3 filles.

Namèl ènvümeto (éteint).

Namèl è/makav (éteint).

Namèl a pètër/mao (éteint).

Namèl a bërèya (éteint).

Namèl/awe (éteint).

Namèl/èlvⁱè^mb, *maîtres du rituel nal*, opérateurs de la circoncision, ne peuvent tuer de cochons pour le grade namèl ambi (éteint).

Namèl èn vü/navèr, sculpteurs, peuvent procéder au namèl/a^mbi :

1 homme.

Namèl a/panan, victimes humaines, ne peuvent dépasser le grade Vilvil (éteint).

Namèl lil apèlèn, peut procéder à tueries de cochons mais donnera ensuite les bêtes à la chefferie de Nèvènb^wis :

3 hommes, 2 garçons.

Namèl ènvüna^mbak (éteint).

Namèl ap^wi/naya, autonome également :

2 hommes, 1 femme, 1 fille.

(120) A la suite d'une guerre meurtrière avec les Amòx.

Namèl a pë/na (éteint).
 Namèl lil ontowalo (éteint).
 Namèl apèlènàt (éteint).
 Namèl pawe (éteint).
 Namèl apavën (éteint).

Population : 32 hommes, 21 femmes, 24 garçons, 21 filles. — *TOTAL* : 98 habitants.

2. Nèvinàl.

Descendus s'installer au bord de mer, les restes de ce groupe ont accueilli quelques teachers et autres volontaires presbytériens, venus travailler à l'évangélisation des Big Nambas.

Namèl lil ar/navèt, *chefferie* :
 3 hommes, 2 femmes.

Namèl /tarèp, est issu du premier :
 1 homme, 1 femme, 1 fille.

Namèl /liranèl (éteint).

Namèl ènvi/nana (éteint).

Namèl ènvi/navër (éteint).

Namèl a /taxan (éteint).

Namèl a /tarès (éteint).

Namèl a /nèvp^{il} (éteint).

Namèl a /panan (éteint).

Namèl a /ta^mbe (éteint).

Namèl wor/nay (éteint), responsable de l'introduction de la chefferie

Namèl a/naxa (éteint), chefferie autonome.

Population : 4 hommes, 3 femmes, 1 fille. — *TOTAL* : 8 habitants.

3. Ontowalo.

Namèl lil onto/walo, *chefferie* :
 6 hommes, 7 femmes, 2 garçons, 3 filles.

Namèl nax/navèt :
 6 hommes, 5 femmes, 1 garçon.

Namèl el/nir :
 5 hommes, (121) 2 femmes, 1 fille.

Namèl pèrëxa :
 8 hommes, (122) 5 femmes, 1 fille.

Namèl a /nèv^mbate, victimes humaines (éteint).

Population : 25 hommes, 19 femmes, 3 garçons, 5 filles. — *TOTAL* : 52 habitants.

(121) Trois d'entre eux viennent de Tènamit.

(122) Dont un venu de Tènamit.

4. *Mayak.*

Namèl a/nèv meru, chefferie rattachée à celle d'Ontowalo :
4 hommes, 4 femmes.

Namèl ènvu/ada :
7 hommes, 4 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Namèl a /mayak :
2 hommes, 2 femmes, 1 garçon.

Namèl a /pèrèxa :
5 hommes, 7 femmes.

Population : 18 hommes, 17 femmes, 3 garçons, 1 fille. — TOTAL :
39 habitants.

5. *Amòx.**Prayan.*

Namèl lil, grande chefferie du groupe dit des Amòx, clan de Vixambat et de son oncle Kali :

4 hommes, 36 femmes (123), 20 garçons, 8 filles.

Xopvalo.

Namèl /parè, originaire de Bèkayar (?) :
4 hommes, 2 femmes, 2 garçons.

Namèl a pèlè/nala, originaire de Sarètabwèt, à côté d'Amòx :
3 hommes, 2 femmes, 5 garçons, 1 fille.

Namèl /havmal, originaire de Bèkèmiâl, entre Nevinala et Amòx :
6 hommes, 6 femmes, 4 garçons, 3 filles.

Namèl ne/yenvar, originaire de Bèkèmiâl :
3 hommes, 1 fille.

Namèl maway, originaire de pè/laxèx (124), près d'Amòx :
4 hommes, 5 femmes, 5 garçons.

Namèl ha/malu, originaire de Bèkayar (125) :
4 hommes, 4 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Lèxan.

Namèl lil, chefferie, identique à celui de Prayan, Kali fait fonction de chef de Lèxan. Ce clan est divisé en deux groupes qui ont chacun leur grande case :

a. 5 hommes, 5 femmes, 2 garçons;

b. 8 hommes, 9 femmes, 10 garçons, 1 fille.

(123) Vingt-sept d'entre elles appartiennent à Kali et sept à son neveu Vixambat.

(124) Déplacement récent.

(125) Bèkayar, village dont un clan (éteint) fournissait les victimes humaines envoyées au dehors par les chefs d'Amòx.

Namèl/èya, originaire de Prayan :

6 hommes, 4 femmes, 3 garçons.

Namèl/parè, originaire de Ti/vimbèx, près de Nevi/nala; ce clan est divisé en deux groupes qui ont chacun leur grande case :

a. 5 hommes, 5 femmes, 5 garçons, 1 fille;

b. 3 hommes, 2 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Amòx.

Namèl/navèt, originaire de Navi/nilo, à côté de Plènama^mb :

1 homme, 3 femmes, 3 garçons.

Namèl pa/nawal, originaire de Prayan.

5 hommes, 4 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Namèl/anèprèv, originaire de Prayan :

6 hommes, 2 femmes, 4 garçons, 1 fille.

Namèl/amox, originaire de Prayan :

3 hommes, 3 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl Nepwel, originaire de Prayan, compté à part des quatre autres :

10 hommes, 6 femmes, 3 garçons, 1 fille.

/Lexan.

Namèl lil a /lexan (126) ou Namèl /nèvmeto, *chefferie* dépendant de celle d'Amòx (127) :

4 hommes, 1 femme.

Namèl tarè, originaire de Prayan (128) :

2 hommes, 4 femmes, 6 garçons.

Namèl /èya, originaire de Prayan :

9 hommes, 5 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl tarèp, originaire de Prayan :

4 hommes, 2 femmes.

Namèl a pèrèya, originaire de Prayan :

3 hommes, 3 femmes, 8 garçons.

Namèl a pèlèvèn/xay, originaire de Prayan :

5 hommes, 2 femmes.

Pè/lau^rdr.

Namèl a bèrt :

9 hommes, 6 femmes, 3 garçons, 1 fille.

(126) Mon informateur Tusay, en faisait partie et avant sa mort en mars 1951, faisant fonction de chef (post belong place).

(127) Aujourd'hui sans titulaire.

(128) Prayan a été évacué parce que trop exposé lors d'une guerre avec Maxawe.

Pèlè/nama^ab.

Namèl nevi/nima, originaire de Prayan :

8 hommes, 4 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Namèl/arès, originaire de Vivimial, lieudit dépendant de Bwitèr, étaient autrefois neutres entre les deux groupes :

3 hommes, 4 femmes, 3 garçons.

Namèl/èya :

11 hommes, 7 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Namèl /èt apèrt, *mâtres du rituel xoro* (129), habitent à part des autres, ce clan est divisé en deux groupes :

a. 5 hommes, 3 femmes, 1 garçon, 1 fille ;

b. 5 hommes, 3 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Population : 148 hommes, 142 femmes, 105 garçons, 27 filles. —

TOTAL : 422 habitants.

6. *Nevi/nala.*

Namèl lil a Nevi/nala, chefferie dépendante de celle d'Amòx :

5 hommes, 5 femmes, 2 garçons, 3 filles.

Namèl a tērēpi, originaire de Erbèt (Varas).

5 hommes, 6 femmes, 4 garçons, 2 filles.

/Anbèt :

Namèl lerap :

3 hommes, 5 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl/pavòn :

4 hommes, 2 femmes, 2 garçons.

Namèl/parèr, originaire de "Doway, près de Nevinala.

1 homme.

Namèl/pèlan, originaire de Bèkayar.

2 hommes, 3 femmes, 1 garçon.

Namèl a pèla/nanāt, originaire de Pwinawe (Varas), *mâtres du rituel nal* :

4 hommes (130), 4 femmes, 1 fille.

Namèl a /pèkèt, originaire de Pèkèt, près Navinala.

4 hommes, 5 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Namèl maway :

3 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Population : 31 hommes, 33 femmes, 14 garçons, 9 filles. —

TOTAL : 87 habitants.

(129) Ils sont dits : pèla xoro ; èt = sacré, interdit.

(130) Une famille (un couple et deux enfants de sexes différents) sont partis s'installer à Bakèru.

7. *Maxawe*.

Tout ce groupe est parti dans le nord en 1946 sur l'ordre de l'administrateur-délégué de Port Sandwich. En guerre avec les Amòx, ils avaient subi des pertes sévères. En voie de conversion, ils doivent se réinstaller à Wòr/nam-bèk, au nord de Tènmaru, où leur chef a déjà commencé à préparer un terrain qu'il a acheté.

Namèl lil a Ma/xawe, *grande chefferie*, branche aînée par rapport à celle d'Amòx :

5 hommes, 7 femmes, 5 garçons, 6 filles.

Namèl lo^mbwitar, rattaché au clan précédent :

1 homme, 1 femme, 2 garçons, 1 fille.

Namèl a pè/lèvnu :

2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl nèvi/nema :

3 hommes, 2 femmes, 1 garçon.

Namèl nèvi/nilo :

2 hommes, 1 femme.

Namèl/awe, clan divisé en deux groupes :

a. 1 homme (131), 1 femme, 1 garçon ;

b. 3 hommes, 2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl e tèya, opérateurs de circoncision (clan éteint) (132) :

Namèl tèmbar, (éteint).

Namèl penawe, originaire de Tènmaru :

1 homme, 1 femme, 1 garçon.

Namèl watèn, originaire de Tènmaru :

1 homme, 1 femme.

Population : 17 hommes, 18 femmes, 12 garçons, 9 filles. —
TOTAL : 51 habitants.

8. *Bwitér*.

Mè/léya :

Namèl lil a mè/léya, *chefferie*-dépendant de celle de Maxawe :

5 hommes, 3 femmes.

Namèl a nèv/pⁿⁱil :

2 hommes, 2 femmes, 4 garçons, 1 fille.

Namèl pⁿⁱi/tar :

4 hommes, 1 femme, 3 garçons.

(131) Vieil homme parti s'installer à Lèxan.

(132) Comme ceux à la disposition de la chefferie d'Amòx, ils étaient sous la dépendance du chef de Bèkayar.

Namèl le/rap :
9 hommes, 7 femmes, 3 garçons, 3 filles.

Namèl a mè,lèya :
2 hommes, 1 femme, 1 garçon.

Namèl p^{wi}/navèt :
8 hommes, 4 femmes, 1 garçon, 2 filles.

Namèl a pèlèpèles (éteint).

Nèvo/ala :

Namèl lil Nèvo/ala, *chefferie* dépendant de celle de Mèlèya :
9 hommes, 4 femmes, 1 fille.

Namèl nèv/pate :
4 hommes, 2 femmes, 3 garçons.

Namèl/tulue, pour mémoire, partis à Pèlènama^{mb} où ils sont comptés
(Namèl arès).

Population : 32 hommes, 24 femmes, 15 garçons, 7 filles. — TOTAL :
89 habitants.

9. *Tèn/maru et Varas.*

La structure des villages anciens a été entièrement bouleversée : on procédera donc pour l'inventaire à partir des villages existants, en indiquant l'origine de chaque clan.

Nayò :

Namèl lil ou namèl ibwa, *chefferie*, dépendant de celle de Varas :
1 homme, 1 garçon, 1 fille.

Namèl nèvròro, clan rattaché au précédent :
1 homme, 2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl a te/pènpèl :
1 homme, 1 femme.

Namèl/parè :
1 homme, 1 femme, 1 fille.

Namèl /wilo, originaire de Varas :
3 hommes, 4 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl nevèx/mò, maîtres de l'incantation du rhombò, inaugurent son utilisation :
1 homme, 1 femme, 2 filles.

Namèl/tevat :
1 homme.

Namèl /mères :
1 homme, 1 femme, 1 fille.

A rajouter :

1 homme, 1 femme, originaires de Nevinala.

Ra^mbék.

Village récent, ses habitants font partie du Namèl wilo de Nayò. Adventistes.

Karò :

Namèl lil, *grande chefferie* de Tènmaru :

3 hommes, 7 femmes, 3 garçons.

Namèl a pèle/mèma :

2 hommes, 1 femme.

Namèl/axmèt :

5 hommes, 4 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Namèl/paré :

1 homme, 1 femme, 1 garçon.

Namèl èt :

1 homme, 1 femme, 1 fille.

A y ajouter :

un homme, originaire de Maxawe (133) et sa famille :

1 homme, 1 femme, 1 garçon, 2 filles.

Wenema :

Ce village est un regroupement missionnaire qui ne date que de quelques années, et où de nombreuses tendances à l'éclatement se font jour. Il comprend principalement des gens de Tènmaru et Varas, plus un grand nombre de familles réfugiées d'un peu partout. Adventistes.

Namèl lil a Tènmaru, identique à la chefferie de Karò :

4 hommes, 12 femmes (134), 12 garçons, 3 filles.

Namèl a pèla/kòton, dépend du précédent.

3 hommes, 3 femmes, 4 garçons, 2 filles.

Namèl axmèt,

3 hommes, 1 femme, 1 garçon, 1 fille.

Namèl tèmbar :

1 homme, 1 femme, 4 garçons, 2 filles.

Namèl pa :

2 hommes.

Namèl lil a Varas, *grande chefferie* indépendante de celle de Tènmaru :

5 hommes.

(133) Il a tué le guerrier Makotei de Tènarnit, celui dont la photographie est donnée par Harrisson sous le nom de Morkate, cf. Harrisson (Tom), *Savage Civilization*.

(134) Surtout des veuves du précédent chef; dans un village maintenant chrétien, elles ne peuvent plus trouver preneur parmi les frères du mort.

Namèl b^witèr^pò, originaire de Varas :
2 hommes.

Namèl lil arvèt, chefferie dépendant de celle de Varas :
1 homme.

Namèl pwinawe, originaire de Varas :
1 homme.

Il faut y rajouter, avec leurs familles, six hommes originaires de Tènamit (Namèl lil, namèl pèlènto, namèl), envi/anè deux originaires de Intèr, un de Nevinala (namèl lerap), un de Nèvènbwis (namèl lil) et un homme de Bwitàr (136).

Population : 46 hommes, 43 femmes, 30 garçons, 18 filles. — TOTAL : 137 habitants.

10. Tènamit.

Natèn (137) :

Namèl lil, chefferie de Tènamit, branche aînée :
1 homme, 4 femmes, 1 garçon, 4 filles.

Namèl pèlèntu :
8 hommes, 9 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl pènè/vanu :
2 hommes, 1 femme.

Namèl pè/lèmèro (clan éteint) :

Meta/neyel :

Namèl /papon, chefferie de Tènamit, branche cadette :
1 homme, 4 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Namèl pò/narat, opérateurs de la circoncision (clan éteint).

/Usman :

Namèl (138) nevi/anè :
5 hommes, 9 femmes, 6 garçons.

ⁿDapen :

Namèl a /p^wètèn, lié au précédent :
8 hommes, 9 femmes, 6 garçons. 2 filles (139).

(136) Pour ces quatre clans, par suite d'une négligence je n'ai pas le détail des femmes et des enfants par clans, mais ils se retrouvent dans le chiffre collectif établi plus loin.

(137) Le clan namèl wewè : 1 homme, 1 femme, 1 garçon a émigré sur la côte nord, à Bwetevòro.

(138) Ces deux clans ont abandonné leur chef (namèl papòn). Cf. explication *supra*, au chapitre de la Chefferie.

(139) Une de ces femmes réside en fait à Malua, avec ses deux filles; le mari se partage entre elle et une autre femme qui reste au village de brousse.

/Intër :

Ces clans dépendent de la branche aînée de la chefferie de Tènamit (namèl lil).

Namèl a pèlèmro :

Clan de Na^mbal, qui n'est pas chef, mais « post belong placé », sculpteurs, opérateurs de la circoncision,

6 hommes, 4 femmes, 3 garçons, 2 filles.

Namèlèya (140), sculpteurs, opérateurs de la circoncision :

7 hommes, 3 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Namèl a /larèp, originaire de Tèmaru où il portait le nom de Namèl pò/narat :

6 hommes, 7 femmes, 1 garçon, 3 filles.

Namèl et/navan, victimes humaines, leurs femmes peuvent procéder à l'ablation des dents :

4 hommes, 1 femme, 1 garçon, 2 filles.

Namèl ax/maro :

4 hommes, 4 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Namèl i /lalo (clan éteint).

Namèl envèx/mod (clan éteint).

Namèl apèlèntu (clan éteint).

Population : 52 hommes, 55 femmes, 25 garçons, 17 filles. —
TOTAL : 149 habitants.

B. Les clans « Small Nambas »

Pour cette région, il faut considérer l'inventaire comme approximatif. Un grand nombre de villages ont disparu et il n'a pas été possible d'interroger les quelques survivants dispersés dans les îlots au nord-est de Malekula. Il manque les véritables propriétaires de la Baie Malua, encore réfugiés sur Malo et qui n'ont pu être visités.

1. Wal.

Village récent situé immédiatement au nord de la Baie Malua. Il comprend les anciens habitants du village de Batar/malèn (aujourd'hui disparu) et une partie des gens de Batarmul. Adventistes.

Naxmèl /nèrkor, chefferie de Batarmalèm :

1 homme, 1 femme, 1 fille.

Naxmèl /^mbatir :

4 hommes, 1 femme.

(140) Ces deux clans sont parfois groupés sous le nom plus ancien de Namèl à mayak.

Naxmèl ^mbat/nav :
3 hommes, 1 femme, 2 garçons.

Naxmèl b^wet/piri, originaire de Batarmul :
3 hommes, 2 femmes, 5 garçons, 3 filles.

Naxmèl b^wetnë/vanu, originaire de Batarmul :
3 hommes, 4 femmes, 6 garçons, 3 filles.

Naxmèl lemp, originaire de Batarmul; opérateurs de la circoncision,
victimes humaines (141) :
1 homme, 1 femme

Population : 15 hommes, 10 femmes, 13 garçons, 7 filles. —
TOTAL : 45 habitants.

2. Batarmul.

Naxmèl/tòxnuṭ (142), *chefferie* :
2 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Naxmèl /^mb^wetnuk, *sculpteurs* :
4 hommes, 4 femmes, 4 garçons.

Naxmèl /nòrxòpu :
2 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 2 filles.

Naxmèl mbwetnaxatse :
2 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 2 filles.

Population : 10 hommes, 13 femmes, 10 garçons, 5 filles. — **TOTAL** :
38 habitants.

3. Bèk/malras.

Village récent construit au bord de mer, immédiatement au nord de la Baie Espiègle. L'ancien village était Bòtòrvòr, dans l'intérieur. Étant donné sa complexité, on présentera les clans sous l'aspect de leur organisation antérieure; mais il faut considérer que tous les survivants actuels sont descendus à Bèkmalras. Adventistes.

Bòtòrvòr.

Nèxmal /tara, *chefferie* :
3 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 5 filles.

Nèxmal (clan éteint), batën/tsats.

Nèxmal parap (clan éteint).

Nèxmal /pèstar (clan éteint).

Nèxmal lepwetrièp (clan éteint).

Nèxmal /p^wetpiri (clan éteint).

Nèxmal le/p^wet vaxal (clan éteint).

(141) Appelés aussi Nexebtax, terme descriptif de leur état.

(142) Nom de fonction : naxmèl lelep (= lil).

Nèxmal nèsabris, *chefferie* subordonnée à Tara :
3 hommes, 2 femmes, 4 garçons.

Nèxmal xòpo, rattaché au-précédent.
2 hommes, 3 garçons.

Nèxmal sènmènër (clan éteint).
Y rajouter un clan originaire de Tamm^velelip.

Nèxmal /nètsv^merip :
1 homme, 1 femme, 1 garçon.

/Tepwèrap.

Nèxmal rònolüy, *chefferie* dépendant de celle de Bòtòrvòr (clan éteint).

Nèxmal lè/max :
6 hommes, 6 femmes, 5 garçons, 6 filles.

Nèxmal lèb^va/terep (clan éteint).

Nèxmal walòpèn (clan éteint).

Nèxmal xòpo (clan éteint).

Nèxmal lep^ve/tavo (clan éteint).

Nèxmal lep^vet/rèip (clan éteint).

Bwetèrvelax.

Nèxmal /lep^ve/tar (143), *chefferie* dépendant de celle de Bòtòrvòr
(clan éteint).

Nèxmal Bò/torò (clan éteint).

Bwetèr^vep^vè.

Nèxmal lep^vèt/manuñ, *chefferie* dépendant de celle de Bwetèrvelax
(clan éteint).

Nèxmal netsar (clan éteint).

Nèxmal/melilip (clan éteint).

Nèxmal lepwetavo (clan éteint).

Batèrtserap.

Nèxmal /bakmèlteγuru, victimes humaines (clan éteint).

Bwetèrpak.

Nèxmal žuruγ, victimes humaines (clan éteint).

Ces deux clans dépendaient de la chefferie de Bwetèr^vep^vè.

Y rajouter :

Naxmal bweti, originaire de Batarxòbo :
4 hommes, 1 femme.

Population : 19 hommes, 13 femmes, 15 garçons, 11 filles. —
TOTAL : 58 habitants.

(143) Le dernier chef s'appelait Nambotkal, servait d'intermédiaire entre Masiñbu, le chef de Botorvor et Bèknaran, le chef de Bwetèr^vep^vè.

4. *Ba/tarxòbo.*Naxmèl b^veti/ⁿdavo, *chefferie* actuelle :

4 hommes, 4 femmes, 3 garçons, 4 filles.

Naxmèl bòtme/lepo :

6 hommes, 5 femmes, 5 garçons, 1 fille.

Naxmèl pèrap (clan éteint).

Netsar/tuyun.

Naxmèl ulvanu :

1 homme, 1 garçon, 1 fille.

/Limlax.

Naxmèl /wotar :

2 hommes, 2 femmes, 1 garçon.

*Vetlip.*Naxmèl òta^wbò :

1 homme.

Naxmèl be^wter/saⁿè :

3 hommes, 1 femme.

Population : 17 hommes, 12 femmes, 10 garçons, 6 filles. — **TOTAL** :
45 habitants.

5. *Tanm^we/lelip.*Naxmèl malewus, *chefferie* :

6 hommes, 4 femmes, 2 garçons, 3 filles.

Naxmèl ^wbotu/lèuk :

1 homme, 1 femme, 1 garçon.

Naxmèl ^wb^wetiwòròt :

2 hommes (144), 1 femme, 1 garçon.

Naxmèl mèralte :

1 homme.

Naxmèl /weèl :

1 homme, 1 femme, 1 fille.

Naxmèl rute/mat (clan éteint).

Naxmèl ušondar :

6 hommes.

Naxmèl vetwer (clan éteint).

Naxmèl taromrom :

1 homme, 1 femme, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl /lèrap :

2 hommes, 1 femme.

(144) Un des deux partit à Vao, l'autre s'est installé avec la ferme à la Baie Espiègle.

Naxmèl batax/ravil :
2 hommes, 2 femmes.

Naxmèl b^vote/rus :
2 hommes.

Population : 24 hommes, 11 femmes, 5 garçons, 5 filles. — TOTAL :
45 habitants.

6. Bakëvaxal.

Naxmèl wutal, *chefferie* (clan éteint).

Naxmèl pòt/wanwun (clan éteint) (145).

Naxmèl pañ nawu, clan du chef actuel :
3 hommes, 5 femmes, 2 filles.

Naxmèl patar/mat, maîtres du rituel de l'igname (nòyòro) :
1 homme, 1 femme.

Tebter.

Naxmèl m^vèr/tsëul :
3 hommes, 2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Bweterlip.

Naxmèl /vetmial :
2 hommes, 2 femmes, 3 garçons.

Maok.

Naxmèl a sup/tep^verehès, maîtres du terrain à Maok :

a. 2 hommes, 2 femmes;

b. 4 hommes, 4 femmes, 1 garçon, venus de Meletsvwer, les
deux groupes se sont agrégés en un seul clan.

Naxmèl Këlo, victimes humaines (clan éteint).

Population : 15 hommes, 16 femmes, 5 garçons, 3 filles. — TOTAL :
39 habitants.

7. Batarlip.

Tso^mbo naxmal :
8 hommes, 6 femmes, 5 garçons, 2 filles.

Naxmal përap (clan éteint).

Naxmal ^mbot/ⁿdak (clan éteint).

Naxmal ^mbòtnarabiγ (clan éteint).

Naxmèl /nel^mbet (clan éteint).

Batarva/ralin.

2 hommes, 2 femmes, 1 garçon.

Population : 10 hommes, 8 femmes, 6 garçons, 2 filles. — TOTAL : 26 habi-
tants.

(145) Un homme résiderait à Tanmwelëlip.

8. /Bakëru.

Naxmèl /tëra, chefferie :

4 hommes (146), 6 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl /teviγ :

9 hommes, 8 femmes, 4 garçons, 5 filles.

Naxmèl /lal^mb^wiri.Naxmèl ^mbot/nayur (clan éteint).

Population. — 13 hommes, 8 femmes, 4 garçons, 5 filles. — TOTAL :
38 habitants.

9. Tënmiām (147).

Naxmèl lala^mb, chefferie :

1 homme.

Naxmèl netsarna^mbal (clan éteint).

Naxmèl tan/mavis, se rattache au précédent :

1 homme.

Naxmèl, ma/lasup :

1 homme, 1 femme.

Naxmèl b^weter/vòp (clan éteint).

Naxmèl, tavër/naro :

1 homme, 2 garçons.

Naxmèl vò/palëp :

1 homme, 1 femme.

Naxmèl ne/ruγtòp, originaire de la Baie Espiègle (Bòtòrvòr) :

1 homme, 1 femme, 3 garçons.

Namèl b^wenès, originaire du lieudit du même nom, à côté de Wien, dans
le district « Big Nambas » :

1 homme.

Naxmèl Batnaop, originaire de Batarmalëm :

1 homme.

Population : 8 hommes, 3 femmes, 5 garçons. — TOTAL : 16 habitants.

10. Ma/tanvat (148).

Lè^mb^we/tara^mb, chefferie :

1 homme (149)

(146) Dont un venu de Batarmalëm.

(147) Village missionnaire, l'ancien village du même nom était situé un peu en retrait, sur la hauteur. Adventistes.

(148) On a groupé ici des gens aujourd'hui partagés entre trois villages presbytériens, adventiste et catholique.

(149) Clan de chef Etienne.

Laxmèl ^mBatuy :

2 hommes, 1 femme.

Nè^mbet /^mbatav (150) :

3 hommes, 5 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Loxmèl/nias, *chefferie* secondaire dépendant de Lè^mb^ve/tara^mb (151) :

1 homme, 1 femme.

Yeli, rattaché au précédent :

2 hommes, 1 femme, 1 fille.

Mèlsax (clan éteint).

Bet/natsal.

Clans de rang légèrement inférieurs, dépendent de la chefferie Lè^mb^vèta-
ra^mb, ne peuvent manger au même feu.

Le^mb^vetmul (clan éteint).

*Botniar (clan éteint).

Botor/nasak (clan éteint).

Tesde, rattaché au précédent.

4 hommes, 5 femmes, 3 garçons, 2 filles.

Ne^mbetmol (clan éteint).

Beter.

No^mbotyto^mbu :

1 homme, 1 femme, 4 garçons, 2 filles.

Lemelwa^mb.

Ne^mbet/wots :

1 homme, 1 femme, 2 garçons, 3 filles.

Na^mbatara^mb :

2 hommes.

Netsar ^mbarav, de rang légèrement inférieur, correspond aux clans de
Betnatsal :

1 homme, 1 femme, 2 garçons.

à rajouter : originaire de Bwetenmalav :

1 homme.

originaires de Tènmèrèr :

2 hommes.

originaires de Varas (namèl lil) :

3 hommes, 2 femmes, 1 garçon, 4 filles.

(150) Clan de William Meltey Taivar.

(151) Clan du teacher Timothée.

originaires de "Doway :

1 homme, 1 femme, 3 garçons.

originaires de Nara (namèl lil) :

1 homme, 1 femme, 1 garçon, 1 fille.

originaires de Mètè/nawe (maîtres du rituel des ignames nal) :

4 hommes, 4 femmes, 5 garçons.

originaires de Boigòr (152) :

3 hommes, 2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

originaires de Tisbèl (153) :

1 homme, 1 femme, 1 garçon, 1 fille.

originaire de Tènmaru :

1 homme.

Population : 34 hommes, 27 femmes, 28 garçons, 16 filles. —

TOTAL : 105 habitants.

11. *Pi/nalum*. Presbytériens.

Provient des anciens villages de Mèlteville et Bwetarveriv.

Ni^mbau mèlna^mbür, *chefferie*, sculpteurs de fougère :

5 hommes, 3 femmes, 3 garçons, 1 fille.

Ni^mbau velò :

2 hommes, 1 femme, 4 garçons, 4 filles.

Ni^mbau lèlas :

1 homme, 1 femme, 1 garçon, 1 fille.

Ni^mbau tsinetsiy (clan éteint).

Ni^mbau lolò^mbòrsu, ont le privilège de sculpter les yeux des tambours :

1 homme.

Population : 9 hommes, 5 femmes, 8 garçons, 6 filles. — TOTAL : 28 habitants.

12. *Mae*.

Ce village de formation très récente, groupe des éléments venus des différents villages d'un district connu sous le nom de « Diraks » par les Européens. Ce terme qui devrait se transcrire Tirax est le nom donné à cette population par les gens de Lèsinuwa. Le centre de Mae, établi à la suite d'un accord sur le terrain de la Société des « Plantations réunies », est encore partagé à l'image de la structure sociale antérieure. La chefferie du village disparu de Bwetermul avait la suprématie mythique sur ce groupe ainsi que sur les gens de Batarlip et Batarlip. Quelques convertis presbytériens et catholiques, majorité païenne instable.

(152) Au sud de l'isthme qui sépare le nord et le sud de Malekula.

(153) Au sud de l'isthme qui sépare le nord et le sud de Malekula.

Nava^{mb}.

Naxmèl ^{mb}bërav, *chefferie*, sculpteurs, maîtres du rituel des ignames /natond :

1 homme, 1 femme, 3 garçons, 2 filles.

Naxmèl lib/layor, sculpteurs, maîtres du rituel des ignames /natond :

3 hommes, 2 femmes, 1 garçon.

Naxmèl naxatna, opérateur de l'incision (154) :

1 homme, 3 garçons.

Naxmèl, bôt/ne^{mb}bèlak :

1 homme, 1 femme, 2 filles.

Naxmèl bot/m^we/γits - :

1 garçon (adopté).

Naxmèl /lalè^{mb}bèri :

1 garçon.

Naxmèl/b^wet natarvat :

1 homme.

/Batarnar.

Naxmèl /bòtòkòr, *chefferie*, maîtres du rituel des ignames (/natond), sculpteurs :

5 hommes, 4 femmes, 6 garçons, 2 filles.

Naxmèl xènelni/al (155), sculpteurs :

5 hommes, 3 femmes, 1 garçon.

Naxmèl /bonddërèya, sculpteurs :

2 hommes, 4 femmes, 4 garçons, 3 filles (156).

Naxmèl botni^{mb}bòr, allié au précédent, leurs femmes peuvent procéder à l'ablation des dents :

2 hommes, 5 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl, bôtma/larets :

2 hommes, 3 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl bôt/natov, opérateurs de l'incision :

2 hommes, 3 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl, bô/^wdrabò :

5 hommes, 3 femmes, 1 garçon.

Naxmèl /bòtnao :

1 homme, 2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl nal rònevitchat :

4 hommes.

(154) Se disent descendants des Kenken, population de petite taille qui aurait été détruite par les gens de Tènmarru et Varas.

(155) Habitaient au lieu dit Batnit.

(156) Un des hommes est installé avec sa famille sur Epi.

Naxmèl ^mbërav :

2 garçons.

Naxmèl /ta^mbòn (clan éteint).

Naxmèl etsau (157), de rang inférieur (small fire), opérateurs de l'incision, clan partagé en deux groupes :

a. 1 homme, 2 femmes, 1 garçon, 2 filles;

b. 1 homme, 1 femme.

Naxmèl /bòtnaxatna :

1 homme.

Naxmèl, beter/neⁿdr :

1 homme, 1 femme, 2 filles.

Naxmèl bu/laⁿd, opérateurs de l'incision :

1 garçon.

Xëpa.

Village considéré comme partie de Batarnar.

Naxmèl xènel/to^mb, chefferie, sculpteurs :

2 hommes, 2 femmes, 1 garçon, 1 fille.

Naxmèl ^mbërav ou naxmèl toluè :

1 homme, 1 femme.

Naxmèl bôt ⁿd^reⁿd^revi, opérateurs de l'incision :

4 hommes, 3 femmes, 5 garçons, 1 fille.

Naxmèl bòtnaxatse :

2 hommes, 1 femme, 1 garçon, 2 filles.

Naxmèl bòtmëla :

6 hommes, 5 femmes, 3 garçons, 2 filles.

Naxmèl /bòtnaxa^mbè :

3 hommes, 4 femmes, 1 garçon.

ⁿD^ramé.

Groupe intermédiaire entre les Tirax et les Big Nambas, qui habitait à la limite du plateau et de la région montagneuse de l'Est.

Naxmèl /xaxa^mbò, chefferie :

1 homme, 1 femme, 1 fille.

Naxmèl /tèⁿdèr :

4 hommes, 2 femmes, 1 garçon.

D'autres clans se seraient fondus dans le groupe des Amòx.

/Beterun.

Naxmèl xènel/nial, chefferie :

1 homme, 2 femmes, 3 garçons.

(157) Habitaient au lieu dit Përariy.

Naxmèl xèneltò^mb :
1 homme.

Ba/tarmel.

Naxmèl mbërav, *chefferie* :
1 homme, 1 femme, 1 fille.

Naxmèl /^mbotna :
2 hommes, 2 femmes.

Naxmèl bòtna^mbò :
4 hommes, 3 femmes, 2 garçons, 1 fille.

Ta/nalxa.

Naxmèl Beteril :
1 homme.

Population : 72 hommes, 62 femmes, 46 garçons, 26 filles. —
TOTAL : 206 habitants.

13. *Lèsi/nuwa.*

Gens de la vallée qui se termine dans le fond du Golfe circonscrit par la côte sud des Big Nambas et l'isthme de La^mbu^mbu. Ils ont été chassés de leur terrain en 1928 par les Tirax, leurs voisins du nord et ils sont venus s'installer à Tautu, sur la côte est. Il semble que les noms obtenus soient comme ailleurs pour les villages des noms de place de danses, mais correspondent à l'habitat d'un seul clan. Presbytériens.

/Bërèt, ce groupe et les deux suivants se disent de même origine :
3 hommes, 1 femme, 2 garçons, 3 filles.

/ⁿDeⁿdevet :
3 hommes, 1 femme, 3 garçons.

Milèp :
1 homme, 1 femme.

/Tirax :
1 homme.

E/tin :
5 hommes (158), 1 femme, 2 garçons.

Mèlèⁿdein :
2 hommes.

/Pikisere (clan éteint).

Le/mòròs :
2 hommes, 4 femmes, 5 garçons, 4 filles.

Epë/rèx (clan éteint).

Mesa/bòn :
1 homme, 1 femme, 1 garçon, 8 filles.

(158) Un d'entre eux s'est installé à Larevat, au sud de Lèsinuwa.

Population : 18 hommes, 9 femmes, 13 garçons, 18 filles. — *TOTAL* : 55 habitants.

14. /*Tautu*.

Village côtier situé sur une pointe, et complètement entouré par les terres des « Plantations Réunies ». Le regroupement est récent, chaque clan résidant autrefois sur son propre terrain. Presbytériens.

Mèlveneña :

1 homme.

Bòtnatòr :

5 hommes, 4 femmes, 6 garçons, 4 filles.

/Apan :

2 hommes, 1 femme, 5 garçons, 1 fille.

Amèl/pati (clan éteint) (159).

Velò :

3 hommes, 2 femmes, 7 garçons, 3 filles.

Sè/lènmal :

1 homme, 1 femme, 3 garçons, 1 fille.

Population : 12 hommes, 8 femmes, 21 garçons, 9 filles. — *TOTAL* : 50 habitants.

(159) Il n'en reste plus qu'une femme mariée à Pinalum.

APPENDICE III

RAPPORT SUR L'AFFAIRE DE BATARLILIP

(octobre-décembre 1950)

N. B. — Ce rapport donne un exemple de la complexité de ces affaires, qui ne sont en grande partie que la matérialisation des inimitiés traditionnelles existant entre groupes voisins. Il est toujours possible de les régler, à condition d'user de patience.

Lieu géographique

Les villages de Batarlilip et Bakëvaxal, distants l'un de l'autre d'une heure de marche, situés à l'intérieur de la Péninsule nord de Malekula, dans la zone dite des « Small Nambas » ; cette région montagneuse au relief fortement buriné, fait immédiatement suite vers le nord au plateau « Big Nambas ».

Protagonistes

A Batarlilip, l'indigène Leleal.

A Bakëvaxal, le vieux Bortën et sa femme Lesañ, installés là récemment, après avoir quitté Batarlilip dont ils sont originaires.

Causes de l'affaire

Batarlilip et Bakëvaxal sont ennemis héréditaires. On se remémore de part et d'autre les tués au cours des générations ; ce qui n'empêche pas les mariages, qui, suivant la coutume, ont le plus souvent lieu par échange de femmes.

La femme de Bortën est née à Maok, village considéré comme partie intégrante de son proche voisin, Bakëvaxal : pas de mariages possibles entre les deux. Elle a été échangée contre une femme de Batarlilip, qui a donné un enfant au frère de Lesañ, alors que celle-ci n'en a pas, ce qui explique l'hostilité de la famille de cette dernière à ses fuites répétées. Il y a, semble-t-il, une grosse différence d'âge entre les époux et Lesañ s'est déjà sauvée deux fois, étant revenue en dernier sur les menaces de mort de son mari.

Récemment, Bortën s'était mis en tête d'avoir, malgré son âge, une deuxième femme ; il avait acheté une jeune fille aux gens d'Amòx (Big Nambas). Cette dernière avait un amant — du village d'Ontowalo — et il avait fallu l'emmenner par surprise, de nuit, à Bakëvaxal ; depuis plus d'un an, elle se refuse à son vieil époux, échappant à ses tentatives pour se réfugier auprès de la première

femme; cette situation est la fable du pays. Frustré dans ses désirs, Bortën avait décidé d'interdire à Lesaŋ l'entrée de sa propre case, afin d'empêcher l'utilisation de celle-ci comme refuge par la nouvelle épouse. Lesaŋ, en butte depuis longtemps aux reproches de son mari, qui se plaignait de n'avoir pas d'enfants d'elle, prit prétexte de cette mesure, vexatoire selon elle, pour s'enfuir à Batarlilip, chez Leleal.

Elle déclare que si elle a choisi Batarlilip, c'est que, par suite de l'échange dont elle fut un des éléments, ce village est celui où elle devrait vivre. D'autre part, Leleal, de par sa relation de parenté avec elle, ne saurait la repousser et la reconduire à son mari contre sa volonté — il l'appelle mère (*pipi*) et elle lui dit : mon enfant (*natuk*). Il faut ajouter qu'autrefois, alors que le couple Bortën résidait encore à Batarlilip, Leleal s'était saisi de Lesaŋ, en otage pour un cochon que lui devait le mari de cette dernière; ce geste avait pu laisser une impression durable dans l'esprit de la jeune femme. Signalons que Leleal, jusqu'à sa majorité, était avec Bortën dans la relation dite *moxvël san* (chair de lui), c'est-à-dire qu'ils entretenaient l'un avec l'autre des rapports homosexuels.

D'autre part, depuis son départ de Batarlilip, Bortën était en assez mauvais termes avec ses anciens co-villageois. Il était même allé jusqu'à servir de guide aux gens de Batarxòbo, qui étaient allés saccager les jardins de Batarlilip, en réponse à une expédition antérieure identique, menée contre eux par Leleal, pour les punir de ne pas rendre une femme de Batarlilip qui s'était enfuie chez eux. Pour se venger, les Batarlilip avaient incendié la grande case (*/namèl*) du clan Bortën, qu'il avait laissé derrière lui, avec à l'intérieur les crânes de ses ancêtres immédiats. Il n'y avait donc aucune chance pour que les gens de Batarlilip renvoient la femme de Bortën — ce qu'ils avaient fait peu avant pour une femme échappée de Tènamit — ce dernier avait, lui, une revanche à prendre sur ses anciens amis.

Les événements récents

Lors d'une tournée dans la région au mois d'octobre, accompagné de John B^wil, chef du canton de Tèmaru, le chercheur apprit la fuite de la femme de Bortën. Ce dernier avait attendu six jours avant de la signaler à Malkarkar, le chef de Bakëvaxal. On soupçonnait qu'elle était cachée à Batarlilip, mais il n'y avait encore aucune preuve. Une battue fut même organisée pour vérifier si elle ne s'était pas pendue dans un coin de brousse.

Quelques jours après, Malkarkar apportait lui-même à John B^wil l'annonce que les Batarlilip avaient cessé de cacher Lesaŋ, mais refusaient de la rendre. Il s'y ajoutait des informations plus inquiétantes, composant un tableau assez cohérent.

Quelques mois auparavant, Leleal avait été arrêté à Santo, emmené à la Délégation de Port-Sandwich, puis relâché pour manque de preuves dans une affaire d'adultère. Furieux d'avoir fait de la prison pour rien, il aurait décidé de « faire quelque chose » et avait commencé par enlever la femme de Bortën.

De plus, avec un dénommé Michel, il aurait fait le serment d'empêcher la venue à Batarlilip de tout Européen, en particulier du délégué et de dresser, s'il le fallait, des embuscades sur la route (160). Il aurait envoyé Michel à Wala, pour guetter l'arrivée du « Capman », afin de l'avertir pour la mise en place du dispositif de défense.

Ces indications quelque peu dramatiques se doublaient des sentiments de crainte que manifestaient les gens de Bakëvaxal. Dans la même semaine, j'allai assister au village voisin de Batarxòbo à une danse funéraire qui devait avoir lieu de nuit. Le trouble régnait visiblement dans les esprits. Après avoir attendu et discuté fort avant dans la nuit, les gens de Bakëvaxal, Maok et Batarxòbo procédèrent très en retard à la danse. A la lueur des torches, je m'aperçus que les danseurs tenaient leur fusil sur l'épaule et que les joueurs de tambour l'avaient posé à côté d'eux. Deux fois des hommes se détachèrent pour aller battre les buissons d'alentour, à cause de bruits suspects. Au matin, je vérifiai que les fusils étaient chargés avec des balles de plomb fondu d'aspect plutôt menaçant.

On craignait, disait-on, une attaque de Leleal (161). Mais, en même temps, on cherchait à démontrer que ce dernier était la seule cause du « trouble ». Ce qu'il fallait, si l'Administration le voulait bien, c'est faire une battue et le tuer (162), et la région retrouverait le calme.

A la suite de cela, et sur la demande de John B'wil, je décidai de me rendre à Norsup, afin d'alerter le délégué de la circonscription. Personnellement, je craignais autant les initiatives possibles des gens de Bakëvaxal que celles de leurs adversaires.

Mais il fallait avoir l'autre version des choses, et, si possible, obtenir un règlement pacifique. Dès mon retour de Norsup, j'envoyai à Leleal un présent de tabac et une invitation à me rencontrer au village neutre de Tënamit (Big Nambas). Il fut fidèle au rendez-vous et amena même avec lui la femme cause de l'affaire afin qu'elle puisse parler pour elle-même. Quant à lui, Leleal démentait toute intention hostile vis-à-vis de l'Administration.

A la suite de la mort sur Santo (plantation Ratard) du chef de Batarlilip, le recruteur, Pierre Carlo, aurait promis en compensation — suivant la coutume — deux cochons à dents, mais la promesse n'avait pas été tenue. Mécontents de cela ils ne demandent qu'un seul cochon; les Batarlilip avaient décidé de ne plus s'engager au service des Européens et de tuer Pierre Carlo dès qu'ils en auraient l'occasion.

Sur l'impression plus favorable que me laissait cette entrevue, je décidai de me rendre à Batarlilip et confronter les deux parties, afin de les amener à se rendre éventuellement sans difficultés au tribunal du délégué.

(160)-Pour cette sorte de serment, on se saisit mutuellement les coudes en affirmant sa volonté d'être « un homme ».

(161) En réalité, suivant la coutume, c'était aux Bakëvaxal à prendre l'initiative des hostilités.

(162) Ce projet trouvait son origine dans les circonstances de la mort du chef des Tirax, Bonbon, abattu de nuit par l'ex-Délégué britannique Crozier.

Je passai le 30 novembre à Bakëvaxal prendre les gens de ce village.

Peu après le départ du village, tout le monde s'arrêta sur la place de danse, située un peu à l'écart et Bortën conféra avec Malkarkar. Ils semblaient très agités, Bortën faisant état d'un augure soi-disant donné par son frère; ce dernier avait interrogé les ancêtres dont la réponse indiquait qu'une embuscade était préparée sur la route et qu'au soir trois cadavres, dont celui de Malkarkar, seraient sur les roseaux. Il me fallut intervenir énergiquement pour obtenir que tous repartent dans la bonne direction; mais le groupe s'égrèna derrière moi, suivant le courage ou la bonne conscience de chacun, Bortën étant de loin le dernier.

Tout au contraire de la prédiction, les Batarlilip avaient préparé le kava et un «lap-lap». Deux discussions, d'ailleurs assez orageuses, eurent lieu en ma présence. Il s'agissait d'abord de préciser la responsabilité des rumeurs inquiétantes qui avaient circulé; elle retomba sur Dain, homme de Batarlilip qui, à la suite d'une dispute, avait plus ou moins quitté le village et circulait de place en place.

Il avoua d'ailleurs son invention et proposa, en réparation du dommage moral causé, de donner un cochon au plus ancien du village, du même clan que, lui. La discussion au sujet de la femme eut lieu en dehors du village. Bortën se refusant à y pénétrer, craignant, disait-il, la colère de ses ancêtres dont les crânes avaient brûlé. Il fallut même d'abord le ramener alors qu'il s'enfuyait, tant il désirait peu se retrouver en face de Leleal.

Le lendemain, M. Chadeau, délégué de la circonscription, arrivait à Tënmaru. Les intéressés répondirent sans difficulté à sa convocation et le cas de la femme Lesañ put être jugé. L'arrêt du tribunal indigène décida d'un an de prison pour Leleal, six mois pour Lesañ, deux mois pour Dain.

Conclusions de l'affaire

Pour ramener définitivement le calme, la mesure à prendre était de toute évidence le désarmement des villages intéressés. Le délégué donna des instructions à cet effet aux chefs, et empêché de le faire lui-même, demanda au chercheur de suivre cette affaire. Il avait été convenu que cinq jours après les deux villages viendraient ensemble livrer leurs armes. Au jour dit, on ne vit apparaître que Malkarkar et ses gens; ceux-ci vinrent déclarer «qu'on pouvait considérer leurs fusils comme livrés, mais qu'ils ne les donneraient qu'une fois ceux de Batarlilip partis», ajoutant que ces derniers auraient décidé de garder les leurs.

Le prestige de l'Administration ne pouvant se satisfaire de telles déclarations, je décidai, d'accord avec John B'il, d'aller chercher les fusils moi-même, d'autant plus que je suspectai fortement la véracité des assertions de Malkarkar.

L'enquête, faite sur place à quelque temps de là, révéla qu'à une réunion générale tenue au village de Kakëru — intermédiaire entre les deux camps — on avait décidé que personne ne livrerait d'armes. Il paraissait impensable que le «Capman» puisse mettre en prison toute la population mâle du district.

Puis les Bakëvaxal s'étaient ravisés et avaient essayé de profiter une fois de plus de l'occasion pour brouiller l'Administration avec leurs adversaires.

L'itinéraire choisi cette fois-ci évitait Bakëvaxal pour aller directement à Batarlilip où j'arrivai le matin du 21 décembre. La discussion fut fort serrée, les indigènes voulant garder leurs fusils pour parer aux destructions opérées dans les jardins par les cochons sauvages.

On leur représenta qu'ils pourraient emprunter des fusils aux gens des villages voisins à qui ne s'appliquait pas cette mesure de désarmement; d'autre part, la livraison des armes était pour l'Administration, la seule preuve possible de la bonne volonté qu'ils affirmaient. Ce fut l'argument décisif, maintes fois répété et, sans qu'il eut été nécessaire d'employer la menace, les fusils étaient livrés à temps pour l'arrivée des gens de Bakëvaxal, convoqués à Batarlilip.

A Bakëvaral même, il n'y eut de difficulté que pour obtenir les armes des gens de Maok, qui prétendaient rester en dehors de l'affaire. Ils se soumirent néanmoins, affirmant qu'ils ne sentaient pas de colère à rendre leurs fusils, mais qu'ils seraient désarmés maintenant en face des cochons sauvages. L'un d'eux insista même pour me donner personnellement sa carabine et me serrer la main ensuite. Tous d'ailleurs aidèrent le lendemain à transporter leurs propres armes à Tënmaru (distant d'un peu plus de quatre heures de marche).

Le désarmement de ces trois villages : Batarlilip, Bakëvaxal, Maok a donné un total de vingt-trois fusils, total qui se décompose ainsi :

- deux fusils « Simplex » ;
- douze carabines américaines « Harrington and Richardson », modèle 1905 ;
- une carabine de marque non identifiée ;
- huit fusils de guerre, à aiguille, de marque non identifiée, pour la plupart, probablement américains, modèle 1883.

Les deux villages se surveillant mutuellement, tous les fusils existants ont été livrés (163), même ceux des absents, et même ceux qui étaient cachés dans de lointaines cases de brousse (164).

(163) Sur ces vingt-trois fusils, dix-sept ont la mire intacte, malgré l'affirmation courante voulant que les trafiquants l'enlèvent avant de vendre l'arme aux indigènes.

(164) Sociologiquement, le total se décompose ainsi : Batarlilip, six fusils ; Dain, un fusil ; Bortën, un fusil ; son frère (installé à Batarxobo), un fusil ; Bakëvascal, trois fusils ; Bweterlip (survivants de ce village installés à Bakëvaxal, deux fusils ; Tebter (survivants installés à Bakëvaxal) trois fusils ; Maok, six fusils.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

- CORLETTE (L. A. C.). — Langue des Big Nambas : le Mallicolo (Nouvelles-Hébrides), *Journ. Soc. Océan.*, t. III, n° 3, Paris, 1947 (165).
- DEACON (A. B.). — Malekula : A Vanishing People of the New Hebrides, London, 1934.
- HARRISON (Tom). — Living with the people of Malekula. *Geographical Journal*, vol. LXXXVIII, n° 2; London August 1936, p. 97-127.
— *Savage Civilization*. London, 1937.
- JOHNSON (Martin). — *Cannibal land*. London, 1922.
- LAYARD (J. W.). — *Stone men of Malekula*. Vao. London, 1942.
- O'REILLY (Patrick). — Visite aux Big Nambas des Nouvelles-Hébrides. *Missions des Iles*, n° 23, octobre-novembre 1949, p. 137-7, 8 photos.
- VAN DEN BROCK D'OBRENAN (Charles). — *Le voyage de la Korrigane*, Paris, 1939.
— *Documents de l'expédition de la Korrigane*, 1935.

(165) S'applique en réalité à la langue et à la culture des «Small Nambas» de Mae (Tirax).

JEAN GUIART

Ethnologue de l'Institut français d'Océanie

**L'ORGANISATION
SOCIALE ET POLITIQUE
DU NORD MALEKULA**

Extrait du Journal de la Société des Océanistes

Tome VIII, n° 8, décembre 1952

Honoré d'une souscription de l'O.R.S.O.M.
et du Condominium des Nouvelles-Hébrides



**MUSÉE DE L'HOMME
PARIS • XVI^e ARR^T**