

LES VOYAGES ET L'ENRACINEMENT

Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides

Joël BONNEMAISON

Mission ORSTOM aux Nouvelles-Hébrides

COMPORTEMENT SPATIAL
GÉOGRAPHIE CULTURELLE
MOBILITÉ
NOUVELLES HÉBRIDES
SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

RESUME. — Chaque groupe mélanésien est, dans la société traditionnelle, lié par des liens mystiques et généalogiques à un territoire clos, « personnalisé » et bien délimité, dont il a le contrôle absolu. Si la mobilité à l'intérieur du territoire est libre, elle cesse de l'être hors de ses frontières. Le contrôle établi par chaque groupe local sur la part de territoire qui est la sienne aboutit à une formalisation de la mobilité extérieure et entraîne, par là-même, une idéologie de la « fixation » ou de l'enracinement. La fixation au territoire, souvent justifiée par la référence à un mythe d'origine qui est en même temps une cosmogonie, fonde les droits fonciers et enracine au sol les différents clans qui constituent le groupe social. La société traditionnelle peut être, dans cette perspective, définie comme une société fondamentalement stable, contrôlant étroitement les relations de chacun de ses membres avec le monde extérieur. Il ne s'ensuit pas, pour autant, que la mobilité ou le voyage à l'extérieur ait été inconnu, ou même qu'il ait été rare : dans les îles du Nord, les relations d'alliance et de business liées à l'échange et aux prêts de cochons, qui sont à la base du système de la hiérarchie des grades, pouvaient entraîner de longs et fréquents voyages en dehors du territoire d'origine. Mais chacune de ces relations extérieures devait, pour exister, répondre à un certain nombre de normes culturelles. Le heurt avec le monde « blanc » dans la deuxième partie du XIX^e siècle, et le développement d'un nouveau système politique et économique, ont contribué à une « déstabilisation » de la société traditionnelle, sans pour autant en modifier les perspectives culturelles.

CULTURAL GEOGRAPHY
MOBILITY
NEW HEBRIDES
SPATIAL BEHAVIOUR
TRADITIONAL SOCIETY

ABSTRACT. — *Forms of fixation and mobility within New Hebrides society.* — In traditional Melanesian society, each group is linked through mystical and genealogical bonds to a closed, « personalized » and well-defined territory that is under its complete control. Although mobility within this territory is unrestricted, it ceases to be so beyond the « frontiers ». The rigid control exerted by each group on the section of territory that belongs to it results in a control over external mobility and hence involves an ideology of « fixation » or implantation. The territorial fixation, often justified by reference to a mythological origin that is also a cosmogony, forms the basis of land rights and entrenches the various clans constituting the social group. From this perspective, traditional society can be defined as a fundamentally stable grouping that rigidly controls the relationships of each of its members with the outside world. However, this does not necessarily mean that external journey or mobility is unknown or even uncommon; indeed, in the northern islands, the relationships of alliance or business arising from the exchange and loan of pigs — the basis of the grade system — often involved long and frequent journeys outside the territory. But each of these outside links needed to follow a number of norms in order to exist: the Big Men and the men of power had the « ex-officio » privilege of an external relationship and therefore of mobility. The latter, as far as it existed, remained socially formalized and geographically fragmented.

The clash with the « white » world during the second part of the 19th Century and the development of a new political and economic structure have contributed towards the « destabilization » of traditional societies.

Fonds Documentaire ORSTOM



010011424

PL 266

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote : B-x11424 Ex: 1

Les sociétés mélanésiennes du Pacifique apparurent aux premiers découvreurs européens comme une juxtaposition de « micro-mondes » fortement cloisonnés, en état de guerre quasi-permanent, et divisés par une série de frontières politiques, culturelles et linguistiques (1). De cette absence d'unité politique apparente, et de grandes chefferies, qu'ils s'attendaient à trouver à l'instar de ce qui existait en Polynésie (2), ces observateurs retirèrent l'impression d'une société « éclatée » et non contrôlée politiquement, au sein de laquelle la mobilité, rendue dangereuse par l'insécurité, ne pouvait être que limitée et peu fréquente (3). Certains en conclurent que le « Mélanésien » voyageait peu, notamment par mer, ce qui l'opposait de façon irréductible au « Polynésien » (4).

Cette observation, longtemps admise, est de plus en plus fréquemment remise en question. Les souvenirs des anciens, les mythes et les récits de la tradition orale, et surtout le fonctionnement des groupes locaux qui ont maintenu intacts les fondements de leur organisation sociale traditionnelle, contredisent cette image d'une société fermée et autarcique, à faible degré de mobilité, ou tout au moins la nuancent singulièrement.

Le présent article représente l'essai de mise en forme d'une expérience de recherche qui s'est déroulée sur le terrain au sein de différents groupes et sociétés de l'Archipel néo-hébridais, en particulier dans les îles d'Aoba, Pentecôte, Tongoa et Tanna. Cet article a été écrit dans une perspective de géographie culturelle : il part du postulat que les formes de stabilité ou de mobilité territoriale ne peuvent être comprises qu'en référence à la vision culturelle que le groupe social se fait de lui-même, de son territoire et de son rapport au reste du monde.

Dans la société mélanésienne traditionnelle, l'homme n'est mobile qu'à partir de lieux et d'itinéraires constitutifs de son territoire et dont la signification

lui est donnée par le mythe. Ses voyages s'inscrivent dans une « vision du monde » qui est à la fois culturelle et religieuse : l'homme ne peut quitter les lieux qui sont les siens qu'à certaines conditions et selon certains axes. Dans un espace que l'emboîtement entre territoires amis et territoires ennemis fragmente, les formes de mobilité, même intensives, ne sont admises que si elles ont été au préalable soigneusement formalisées.

I. FIXITÉ ET FORMALISATION DE LA MOBILITÉ DANS LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE.

1. La fixation au territoire.

Pour ces groupes issus de la mer, venus en ordre dispersé au bout d'un voyage incertain, qui les coupait du reste du monde, l'enracinement, l'attachement à une terre est essentiel. Le territoire est vécu à la fois comme un espace de sécurité et d'identité, chargé de signification, de pouvoirs magiques et de lieux sacrés.

L'unité des groupes locaux se définit aux Nouvelles-Hébrides par référence à un ou plusieurs *nakamals*, lieux où les hommes se réunissent le soir pour boire le *kawa*, boisson traditionnelle (Peper methysticum), et par la juxtaposition de droits fonciers dont la somme constitue un territoire politique. Il est difficile à leur égard d'utiliser le terme de tribu ou même de groupe tribal, dont les connotations paraissent plus africaines qu'océaniques. Ces groupes locaux mélanésiens répondent par contre assez bien à la définition que donne J.P. Raison de la « société géographique » : « Dans de véritables sociétés géographiques, l'appartenance à un lieu donné exprime l'appartenance à une unité sociale définie par l'espace autant que par la parenté » (5). Les lieux sacrés et le réseau des *nakamals* enracinés dans le sol apparaissent comme autant de points forts d'une organisation sociale et culturelle qui se traduit dans l'espace. Le groupe local se définit, autant qu'il s'identifie, dans sa relation au territoire dont il a le contrôle politique.

Le plus souvent, la relation au territoire est exprimée par un mythe qui relie l'ensemble du groupe traditionnel à une cosmogonie plus vaste englobant l'île entière ou l'ensemble de l'aire culturelle concernée. Chaque territoire est « personnalisé » par un cycle mythique ; dans les îles Shepherds, le mythe

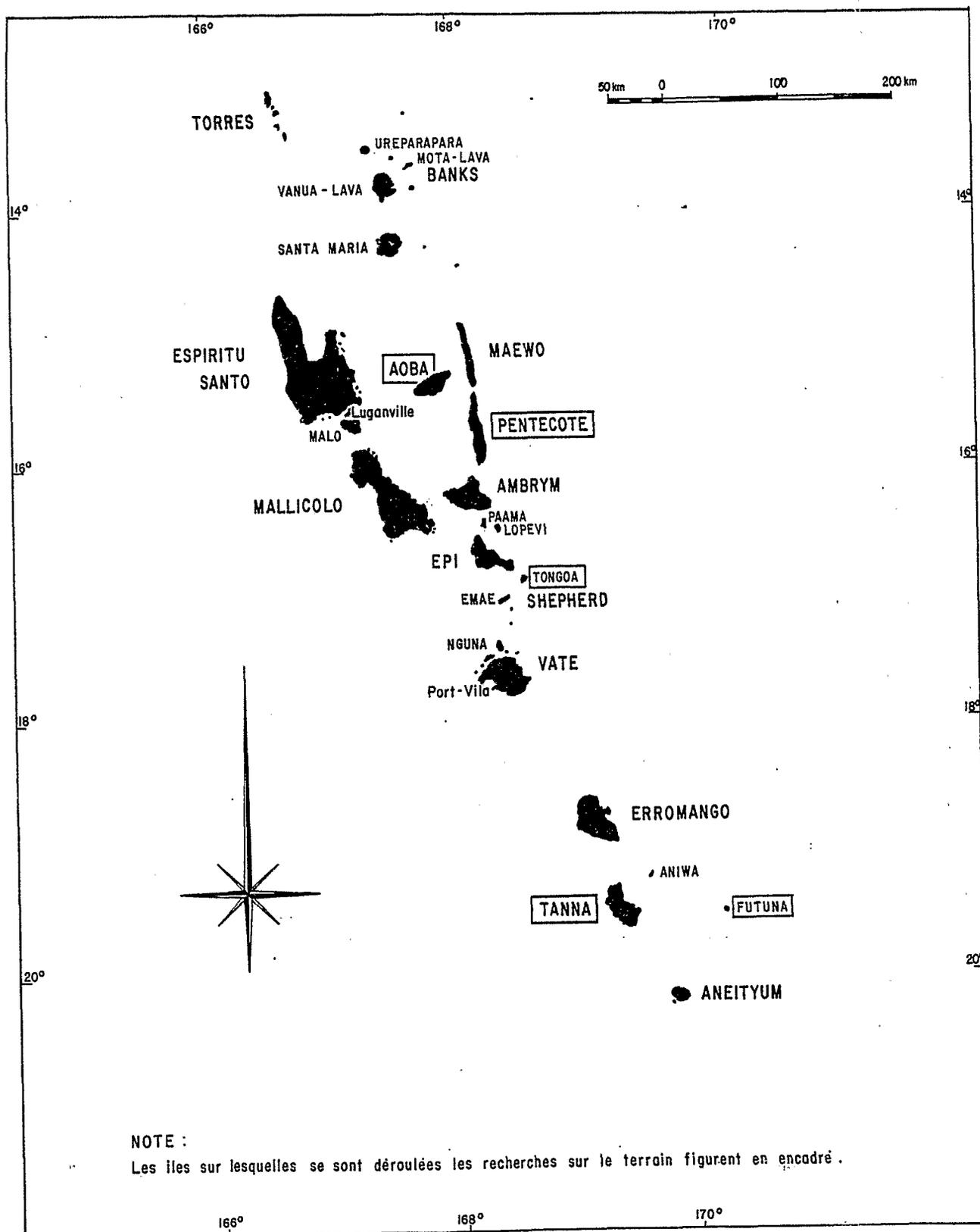
(1) Les quelque 110 000 habitants des Nouvelles-Hébrides utilisent près de 130 langues ou parlers différents (Jean-Michel Charpentier et Darrel Tryon, communication personnelle). Félix Speiser, le premier ethnologue à avoir visité l'Archipel, notait : « On some islands... one may easily walk in one day through several districts in each of which is spoken a language quite unintelligible to the neighbours : there are even adjoining villages where native have to learn other languages... » (*Two years with the natives of the Western Pacific*, London, 1913).

(2) « Chieftainship may be said only in name. In a village of eight or nine men, six men will claim to be chief ». A.C.P. WYATT, *Twenty five years' Mission life in Tanna*. London, 1896.

(3) Le missionnaire presbytérien John Inglis notait, dans un rapport exploratoire écrit en 1851 : « The principal permanent difficulties to be encountered in prosecuting Missions in the New Hebrides are the number and smallness of the tribes... Wars appear to be universal. The Missionaries have ascertained that the natives are occupied fighting for ten months in the year. We found more or less of it almost everywhere. » (*A report of a Missionary tour in the New Hebrides in the year 1850*, Auckland, 1851).

(4) « In the New Hebrides, no intercourse could have taken place among the inhabitants of the different islands... or only very rarely. » JOHN INGLIS, 1851, *op. cit.*

(5) J.P. RAISON, « Espaces significatifs et perspectives régionales à Madagascar ». *L'Espace Géographique*, n° 3, 1975. Se reporter également à un autre texte de J.P. RAISON, « Perception et réalisation de l'espace dans la société merina ». *Annales (Economies, Sociétés, Civilisations)*, 1977. La société géographique telle qu'elle est ainsi définie apparaît dès lors commune à l'ensemble de la civilisation malayo-polynésienne, dont Madagascar représente le versant le plus éloigné vers l'Ouest.



NOTE :
 Les îles sur lesquelles se sont déroulées les recherches sur le terrain figurent en encadré.

FIG. 1. — L'archipel des Nouvelles-Hébrides.

raconte l'arrivée des pirogues à voile sur les débris émergés résultant de l'éruption du volcan Kuwae, chaque pirogue ayant ensuite donné lieu à un territoire et à un groupe de peuplement (6) (7). Mais le plus souvent les hommes ont, selon les mythes, surgi magiquement, comme par une sorte de mécanisme de génération spontanée, de certaines pierres remarquables, de rochers, de montagnes ou de gouffres. Chaque clan, chaque lignage détient ses lieux sacrés et son « histoire », partie d'un cycle mythique plus important. Le mythe fonde un espace sacré duquel le groupe tire son identité culturelle, ses pouvoirs magiques et la justification des droits fonciers des lignées qui le composent.

Dans la perspective traditionnelle, chaque groupe fait beaucoup plus que coïncider avec son territoire : il « est » ce territoire. Il y a dans l'idéologie de la société traditionnelle une identité absolue entre l'homme et le sol et, par là, un idéal de « fixation territoriale ». L'homme est comme une plante qui ne peut vivre que là où sont ses racines : le voyage à l'extérieur ne peut être que de courte durée et étroitement formalisé.

Le territoire de chaque groupe est clos. Il correspond à un espace de sécurité délimité le plus souvent par des frontières naturelles : ligne de crêtes, rivières, ruptures de pente, etc. Mais parfois, aussi, par des zones de forêt inhabitées. La circulation des hommes était libre partout où ceux-ci pouvaient faire état de droits territoriaux; elle cessait de l'être dès qu'on franchissait les frontières de son groupe ou du groupe avec lequel on était apparenté.

Des tabous de circulation frappaient les routes et sentiers coutumiers. En cas de guerre, ils étaient absolus; en temps de paix, on ne les levait qu'à des occasions particulières (cycles d'échanges, mariages, etc...) : d'où l'importance, dans la coutume des îles du Centre et du Sud, du « messenger », celui qui va porter la parole du chef hors des frontières et dont la mission permet ensuite aux groupes voisins de sortir de leurs limites pour se rencontrer en sécurité.

En particulier, les groupes littoraux (en bichelamar : *man solwora*) et les groupes de l'intérieur montagneux (*man bush*) étaient profondément divisés. L'accès au bord de mer des *man bush* était toujours l'objet de négociations délicates, car ouvrir le littoral à ces derniers revenait à laisser le droit de traverser librement son territoire. Pour cela, les *man bush* devaient « payer » : offrir des cochons, des femmes, etc. Dans le meilleur des cas, ils obtenaient dès lors un droit de descente, par un chemin dont ils ne devaient pas s'écarter, jusqu'à un bout de plage large de quelques mètres où ils pouvaient recueillir

l'eau salée, se baigner, pêcher à la sagaie. Tout franchissement des limites était très grave et considéré comme un acte de guerre. En période de conflit, les chemins du bord de mer étaient généralement déclarés tabous, ce qui bloquait à l'intérieur des îles tous les groupes de la montagne. Les nombreuses guerres qui sévissaient entre *man solwora* et *man bush* trouvaient là une de leurs raisons essentielles. Le libre accès au bord de mer et l'ouverture sur les routes maritimes ont toujours été des constantes de la politique des groupes de l'intérieur, mais cette volonté se heurtait à celle des groupes littoraux qui refusaient de voir traverser leur territoire et entendaient garder le monopole exclusif du « monde marin ».

Pour beaucoup, « l'espace vécu » se restreignait par la force des choses aux limites du territoire originel : le monde extérieur n'était que très partiellement connu. Cette ignorance était compensée d'une certaine façon par la connaissance intime qu'avaient les hommes de la coutume de leur propre territoire et par la richesse de relations qu'ils entretenaient avec lui.

L'espace vécu était un espace sécurisant : chaque parcelle de terrain avait son nom, une identité qui la reliait à telle ou telle lignée, chaque rocher, chaque montagne avait son « histoire », son génie particulier bénéfique ou redoutable. Le territoire était ainsi parsemé de lieux chargés de signification d'où dérivait des pouvoirs magiques. On connaissait également les noms de toutes les plantes, leurs vertus propres et leurs sites écologiques d'élection. L'homme était conçu comme une plante biologique issu d'un sol et fixé à celui-ci : il y naissait et devait y mourir. La mobilité restait chose dangereuse; le monde extérieur source d'inquiétude.

Mais cela ne signifie pas pour autant que ces sociétés aient été des « sociétés fermées ». Source de danger, l'au-delà des frontières était également un objet de curiosité, voire d'enrichissement grâce aux réseaux d'échange que l'on pouvait nouer hors de son groupe et même une garantie de sécurité si ces réseaux d'échange se nouaient en alliance politique. L'histoire des sociétés mélanésiennes semble avoir ainsi continuellement oscillé entre le repliement sur soi et l'ouverture au monde, entre la volonté d'autarcie politique et culturelle et le besoin d'échanger ou de se créer des alliances lointaines.

Dans ces conditions, le voyage hors du territoire était une source de prestige et de puissance. Il pouvait être ritualisé; ainsi, le voyage en pirogue des jeunes gens de Vao vers l'île d'Aoba était-il lié aux rites de l'initiation (8). Dans la plupart des cas, les *big man* (9) ou hommes de haut rang avaient l'ini-

(6) José GARANGER, « Archéologie des Nouvelles-Hébrides. Contribution à la connaissance des îles du Centre ». Publication de la Société des Océanistes, n° 30, Paris, 1972.

(7) Jean GUIART (en collaboration avec J.J. ESPIRAT, M.S. LAGRANGE et M. RENAUD), *Système des titres dans les Nouvelles-Hébrides Centrales, d'Efaté aux îles Shepherds*. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Paris, 1973.

(8) John LAYARD, *Stone men of Malikolo : Vao*. London, 1942.

(9) A propos du sens à donner au terme « big man » en Mélanésie, se reporter au texte de M.D. SALHINS, « Poor man, rich man, big man, chief : political types in Melanesia and Polynesia ». *Comparatives studies in Society and History*. 1963, Vol. IV.

tative du voyage extérieur, mais encore ne pouvaient-ils aller n'importe où. La circulation extra-territoriale était confinée à quelques axes menant à des lieux précis, connus comme étant des points de rencontre par les groupes locaux avec lesquels on souhaitait entrer en contact.

2. Le « voyage coutumier » dans les îles du Nord.

a. Les hommes du voyage et les « big man » de la Société des Grades (îles du Nord).

La hiérarchie des grades réserve dans les îles du Nord de l'Archipel le pouvoir politique (et économique) aux membres d'une société dont les membres se cooptent (10). Cette hiérarchie est rattachée au culte des ancêtres : chaque haut gradé se rapproche des ancêtres et donc de leur pouvoir spirituel et magique au fur et à mesure qu'il s'élève socialement. Lors de la christianisation, le système des grades fut abandonné de façon massive par la plupart des groupes littoraux, principalement entre les années 1910 et 1930. En revanche, les groupes de l'intérieur (man bush), restés fidèles à leurs territoires montagnards, n'abandonnèrent pas le système des grades, même lorsqu'ils se convertirent (11). A l'heure actuelle la hiérarchie des grades reste toujours vivante et connaît même depuis une dizaine d'années un regain de vitalité dans toutes les îles du Nord.

La société est divisée en un certain nombre de grades hiérarchisés. Celui qui « passe » un grade doit assumer un cycle rituel au cours duquel sera présenté et sacrifié un nombre plus ou moins élevé de cochons, certains de grande valeur, comme les cochons à dents recourbées. Pour cela, le candidat doit bénéficier de l'accord des plus hauts degrés qui seront ses parrains dans la hiérarchie des grades, mais également avoir accès à une certaine richesse en biens traditionnels, dont le destin ultime sera d'être distribuée au cours du rite de passage (12).

(10) La hiérarchie des grades aux Nouvelles-Hébrides a été décrite par plusieurs auteurs. Elle varie selon les îles et les aires culturelles. Voir : A.B. DEACON, *Vanishing people in New Hebrides*. London, 1934. John LAYARD, (1942), *op. cit.*; Jean GUIART, « Unité culturelle et variations locales aux Nouvelles-Hébrides ». *Journal de la Société des Océanistes*, tome XII, n° 12, décembre 1956. Plus récemment, William et Margaret RODMAN ont étudié le *hungwé* (« système des grades » dans la région Est d'Aoba), *Men of influence, men of rank: leadership and the graded society on Aoba*. Unpublished thesis, University of Chicago, June 1973.

(11) Il reste environ encore 10 % de population païenne ou non christianisée aux Nouvelles-Hébrides. La plupart appartiennent aux groupes de l'intérieur des grandes terres.

(12) L'auteur a assisté à plusieurs prises de grades et décrit l'une d'entre elles : « Prise de grades en Aoba » (*Cahier ORSTOM, Série Sciences Humaines*, Vol. IX, n° 1, 1972). Les prises de grades connaissent actuellement dans certaines régions un véritable phénomène « d'inflation » : William et Margaret RODMAN ont assisté entre août et décembre 1978 à 10 prises de grades dans la région de Longana (Est Aoba) (communication personnelle).

Dans la société traditionnelle, la « richesse » se compte au nombre de « cochons à dents » possédés. Les cochons cérémoniels font en effet l'objet d'un élevage délicat : les canines supérieures ayant été brisées lorsque la bête a atteint 2 ou 3 ans, ses défenses naturelles tendent alors à se recourber sur elles-mêmes jusqu'à former un cercle plus ou moins parfait dont le degré de croissance va définir la valeur de la bête en termes coutumiers (13) et (14). Ces cochons peuvent être achetés contre des nattes de taille et de coloris divers. Dans les îles Banks, des colliers en anneaux de coquillages polissés servent également de monnaie, comme c'est le cas aux îles Salomon (B. Vienne, communication personnelle).

Pour acquérir les biens coutumiers nécessaires, le candidat devra auparavant avoir « commercé » et joué un rôle actif dans les différents réseaux d'échange régionaux, en particulier les dons et contre-dons de cochons qui marquent chaque moment de la vie traditionnelle. Ainsi, pour devenir un chef dans la Société des Grades, il faut au préalable avoir été un « business-man » adroit et, par là, un « homme du voyage ».

La richesse du haut gradé s'obtient en prêtant systématiquement les cochons, nattes et tubercules géants qui doivent figurer dans chaque prestation de la vie sociale traditionnelle. Ainsi, la règle du jeu n'est-elle pas de thésauriser, mais au contraire de disperser son avoir le plus loin possible, de façon à se constituer une « clientèle » étendue qui, en retour, viendra apporter son soutien économique lors des rites de passages de grade.

Le haut gradé accède à la puissance parce que, au préalable, il s'est montré généreux envers ses partenaires. Le système ne doit rien à l'esprit capitaliste, pas plus qu'il ne se fonde sur le contrôle des moyens de production : il s'appuie essentiellement sur la manipulation et le contrôle des réseaux d'échange grâce auxquels se crée un réseau d'alliance. La richesse au sens propre est moins importante que les bonnes relations sociales; c'est en ayant un maximum de relations sociales que les biens pourront affluer en nombre suffisant le jour indiqué du passage de grade. Ainsi, toute prise de grade est-elle à la fois une preuve de richesse en biens traditionnels et un brevet de « bonne sociabilité ».

Cette sociabilité implique nécessairement le voyage. Le « business-man » doit participer, noblesse oblige, à tous les rituels d'une certaine importance, et connaître l'état des troupeaux de cochons et des possibilités de transaction chez lui, comme dans les îles voisines. En cela, il doit faire preuve d'une mobilité constante. Tout « chef » important de la société

(13) Voir Jean GUIART, « Société, rituels et mythes du Nord-Ambrym, Nouvelles-Hébrides ». *Journal de la Société des Océanistes*, tome VII, n° 7, décembre 1951.

(14) J. BONNEMAISON, « Description et classification des biens traditionnels dans la région N.E. d'Aoba ». *Cahier ORSTOM, Série Sciences Humaines*, vol. IX, n° 1, 1972.

traditionnelle possédait autrefois une grande pirogue, sa propre équipe de payeurs, un gardien du feu pour les grands voyages et son capitaine qui était également le barreur et très souvent son porteparole. Le nom d'un grand « chef » est par définition celui dont la renommée déborde loin du cadre de son territoire. Il est celui par lequel se nouent les relations d'échange et de commerce entre groupes géographiques différents, parfois fort éloignés. En revanche, les hommes du commun n'ont pas l'initiative du grand voyage. Le big man, seul, en connaît les routes et peut s'y aventurer grâce à ses relations d'alliances politiques. Si certains guerriers l'accompagnent, c'est à titre de gardes du corps ou de serviteurs, mais jamais à titre personnel.

Dans un tel cadre, la mobilité devient comme un privilège contrôlé par l'élite sociale et utilisé pour ses fins propres. C'est en effet grâce à ses voyages que le candidat à un grade élevé pourra commercer à grande échelle et se faire les relations qui vont lui permettre de s'élever dans le système. Mais, à l'inverse, ne pourra sillonner les grandes routes de l'échange que celui qui a déjà une position élevée ou est en puissance de l'occuper, par exemple les fils ou les neveux des hauts gradés. Tout se passe par conséquent comme si les lignages dominants gardaient pour eux-mêmes et pour leurs descendants le contrôle du voyage et de ses routes et, par là, des relations d'alliance extérieure.

b. *Les cercles de la mobilité ou l'espace vécu selon les différentes catégories sociales.*

La hiérarchie des grades des îles du Nord de l'Archipel compte en général 10 à 15 grades (leur nombre varie selon les aires culturelles et les groupes locaux), qui correspondent à 3 grandes catégories sociales. Les hommes du commun n'ont en général accès qu'aux 3 ou 4 premiers grades. Les rites de passage se déroulent alors dans un cercle surtout familial : tout homme se doit de passer ces grades s'il veut avoir accès, à sa mort, aux endroits sacrés où reposent ses ancêtres. Autrefois, le degré de mobilité d'un homme du commun était bas ; il ne quittait pratiquement pas les limites de son environnement proche, y compris pour se marier, ce qui représente entre 1 et 5 heures de marche selon l'étendue du territoire de son propre groupe ou de ses alliés immédiats.

Au-dessus, se dessine un groupe intermédiaire constitué surtout par les aînés des lignées familiales dont la somme constitue le groupe local traditionnel. Ces big man atteignent en général les 6, 7 ou 8^e rang de la hiérarchie sociale et jouissent d'un statut plus élevé ; ils ont souvent leur propre nakamal, leur place de danse (nassara) et sont considérés comme des « chefs » de rang moyen. Leur degré de mobilité était dans la société traditionnelle relativement élevé ; ils avaient des relations avec leurs égaux des groupes voisins et y contractaient très souvent mariage. Leur rang leur imposait d'être présents aux principales

manifestations cérémonielles de la région. Leur rayon de mobilité dépassait toutefois rarement une journée de marche complète hors de leur propre nakamal, c'est-à-dire qu'il incluait surtout les groupes voisins avec lesquels les relations d'alliance et d'échange avaient été nouées.

Ces chefs de rang moyen contrôlaient la circulation et les échanges à l'intérieur de leur groupe et entre groupes voisins. Dans le cas des groupes littoraux, le rayon de mobilité était plus étendu que dans celui des man bush. Chaque versant littoral avait des relations régulières avec la façade maritime des îles qu'il discernait à l'horizon. La relative sécurité des routes maritimes contrastait en effet avec l'insécurité des routes terrestres qui devaient souvent traverser le territoire, semé d'embûches, de clans opposés et parfois antagonistes. Aux Nouvelles-Hébrides, la mer n'est jamais apparue comme une séparation. De tout temps, elle fut un lien beaucoup plus qu'une rupture : les vraies frontières politiques et culturelles passent à l'intérieur des terres.

Au niveau supérieur de la hiérarchie, le paysage social et géographique changeait de dimensions. A partir du 10^e grade et jusqu'au point ultime de la hiérarchie, l'homme devenait un très haut « big man ». Son prestige et son pouvoir débordaient le cadre de son groupe d'origine et englobaient la région entière où il avait droit de libre circulation. Au début du siècle, lors de l'arrivée des premiers missionnaires, le peuple du Centre de l'île de Pentecôte, c'est-à-dire un ensemble régional de 4 à 5 000 habitants, ne comptait que 5 à 6 très hauts gradés ayant atteint les degrés ultimes du « Léléhutane » (nom donné localement au système des grades). Ces « chefs » détenaient les titres de *tanmonok* (la fin de la terre) et de *mariak* (ce qui est au-delà). A l'heure actuelle, et bien que le contexte politique et culturel se soit considérablement modifié, le nombre de hauts gradés est resté sensiblement le même que celui de l'époque traditionnelle.

Autrefois, les très hauts gradés possédaient des femmes et des élevages de cochons dans la plupart des groupes locaux qu'ils dominaient politiquement ; leur vie se passait en errance continue, « d'un château à l'autre », à l'instar des rois mérovingiens de l'histoire de France, ou plus exactement d'un nakamal à l'autre. Cette mobilité continue était un privilège de leur rang, en même temps qu'une façon d'affirmer et de vérifier leur pouvoir. La plupart des transactions coutumières et des échanges de cochons de valeur passaient par leurs bons offices. Conviés par leurs égaux en puissance dans d'autres régions ou dans une île différente, ils acquéraient souvent à cette occasion des épouses venant de groupes éloignés et étendaient d'autant leur réseau commercial.

Dure vie que celle des *tanmonok* ou des *mariak*, condamnés par leur rang à une vie d'errance continue ; à force d'être de partout, ils finissaient par être de nulle part. Certains, à force de coucher chez

les autres, n'avaient plus de maison personnelle dans leur village d'origine (c'est toujours le cas d'un des mariak actuels du Centre de Pentecôte) et cela n'allait pas sans faire naître des sarcasmes parmi les hommes du rang inférieur. « Em i walk aboat altaem hem i no gat wan stret hos long hem » (il marche tout le temps, il n'a même pas de maison à lui).

La longue course du haut big man avait, au sein de groupes fixés territorialement, une « fonction d'ouverture » : celle de réunir, dans une même atmosphère de contacts culturels et d'échanges, des régions et des peuples aux mœurs et aux langues souvent différentes et aux traditions parfois antagonistes.

On conçoit qu'il soit difficile de parler dans le cas des Nouvelles-Hébrides de sociétés traditionnelles à haut ou à bas degré de mobilité. Celle-ci pouvait en effet être fort variable selon la localisation géographique (man bush et man solwora) et le degré de rayonnement de leurs hauts gradés.

c. La mobilité géographiquement fragmentée.

Les routes et les circuits d'échange étaient aussi étroitement contrôlés. Une fois fixés, ils avaient vite tendance à devenir exclusifs. A l'intérieur de chaque groupe local, les hommes avaient leurs partenaires cérémoniels privilégiés (le plus souvent l'oncle maternel et le beau-frère); mais des relations d'échange semblables se nouaient d'un groupe à l'autre par l'intermédiaire des business-man et des hauts gradés. Ces relations se traduisaient par l'ouverture d'une ou de plusieurs routes précises que toute circulation « extra-territoriale » devait emprunter. La route passait dès lors par un certain nombre de « seuils » contrôlés par les groupes qui se trouvaient sur l'itinéraire.

Ainsi, l'ensemble des groupes traditionnels dépendant des « chefferies » d'Anbanga et de Lolossori, dans le nord-est d'Aoba (Lolopuépué) avait deux principales routes d'échange (fig. 2). La première, maritime, longeait la côte nord d'Aoba et faisait la liaison avec les groupes de la pointe sud-ouest de l'île (Vilakalaka). Les Aobans de l'Est avaient coutume de débarquer au mouillage de Nabutikiri où ils pouvaient pousser leurs pirogues sur la plage de galets. Ils étaient assurés d'avoir là un contact amical leur permettant de commercer et d'échanger des biens : le plus souvent, ils apportaient des nattes frangées de couleur rouge qu'ils troquaient contre des cochons de valeur (cochons à dents).

Leurs partenaires de Nabutikiri allaient alors chercher des cochons au pays Ndui-Ndui, dont la richesse en bêtes cérémonielles à dents recourbées était célèbre, et les échangeaient à nouveau avec les gens de l'Est. Nabutikiri fonctionnait comme une « porte » grâce à laquelle ceux de Lolopuépué pouvaient commercer avec les gens de Ndui-Ndui. Mais tout contact direct était impossible. En outre, la liaison avec

Vilakalaka permettait également une relation indirecte avec les gens de Malo et du Nord Malikolo avec lesquels la pointe sud-ouest d'Aoba était en relation régulière (15).

Un deuxième grand axe de relation unissait les gens de Lolopuépué à ceux de Lolovinué dans le nord-est de l'île. Par l'intermédiaire de ceux-ci, des échanges et relations indirectes pouvaient alors avoir lieu avec les gens de Longana et, par là, se prolonger vers le sud de Maewo ou le nord de Pentecôte.

De même, les gens de la baie de Namaram, dans le Centre de Pentecôte, avaient planté un banian sur la grève pour que leurs visiteurs d'Aoba puissent orienter leurs pirogues lorsqu'ils approchaient de l'île étrangère. Ceux d'Aoba s'y sentaient en sécurité, à condition de ne pas s'en écarter.

L'espace géographique était ainsi fragmenté, voire divisé, entre un certain nombre de territoires « amis » entre lesquels passaient des routes précises que devait obligatoirement emprunter toute relation d'échange. En dehors de ces territoires et routes de sécurité commençait un monde non reconnu et dangereux. Celui qui s'y aventurait s'y comportait en « explorateur », à ses risques et périls.

3. Tanna ou le territoire « sacré ».

a. Le pouvoir enraciné.

Tanna est sans doute l'île des Nouvelles-Hébrides où la société traditionnelle a développé jusqu'à ses extrémités les plus logiques le principe de la fixation au territoire et du contrôle de la mobilité. L'organisation sociale repose sur un « système de titres » hiérarchisés, retransmis de génération en génération au sein des mêmes lignages, selon un principe parfois héréditaire, parfois électif. Les relations d'alliance traditionnelle entre groupes politiques différents se fondent sur un échange strict de biens coutumiers où l'honneur de chacun est de rendre avec exactitude ce qu'il a reçu au préalable.

Ces cycles d'échange dominent la vie politique et culturelle de la société traditionnelle. Les plus importants d'entre eux : la fête des premières ignames, le *kahür* (sortie de circoncision), les *nieli* (échange de nourriture spécialisée) et enfin le *nékowiari* (vaste cycle d'échange de danses et de biens coutumiers qui constitue le point culminant de la vie coutumière) sont pris à l'initiative d'une aristocratie locale dont les membres les plus élevés, appelés *Yrèmëra*, forment un réseau d'alliance dispersé sur l'ensemble de l'île (16).

(15) Voir J. BONNEMAISON, « Système des grades et différences régionales en Aoba ». *Cahier ORSTOM, Série Sciences Humaines*, vol. IX, n° 1, 1972.

(16) On trouvera une description complète du cycle d'échange du *nékowiari*, communément appelé « toka » dans J. GUIART, *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*. Paris, 1956, Publication de la Société des Océanistes, n° 5.

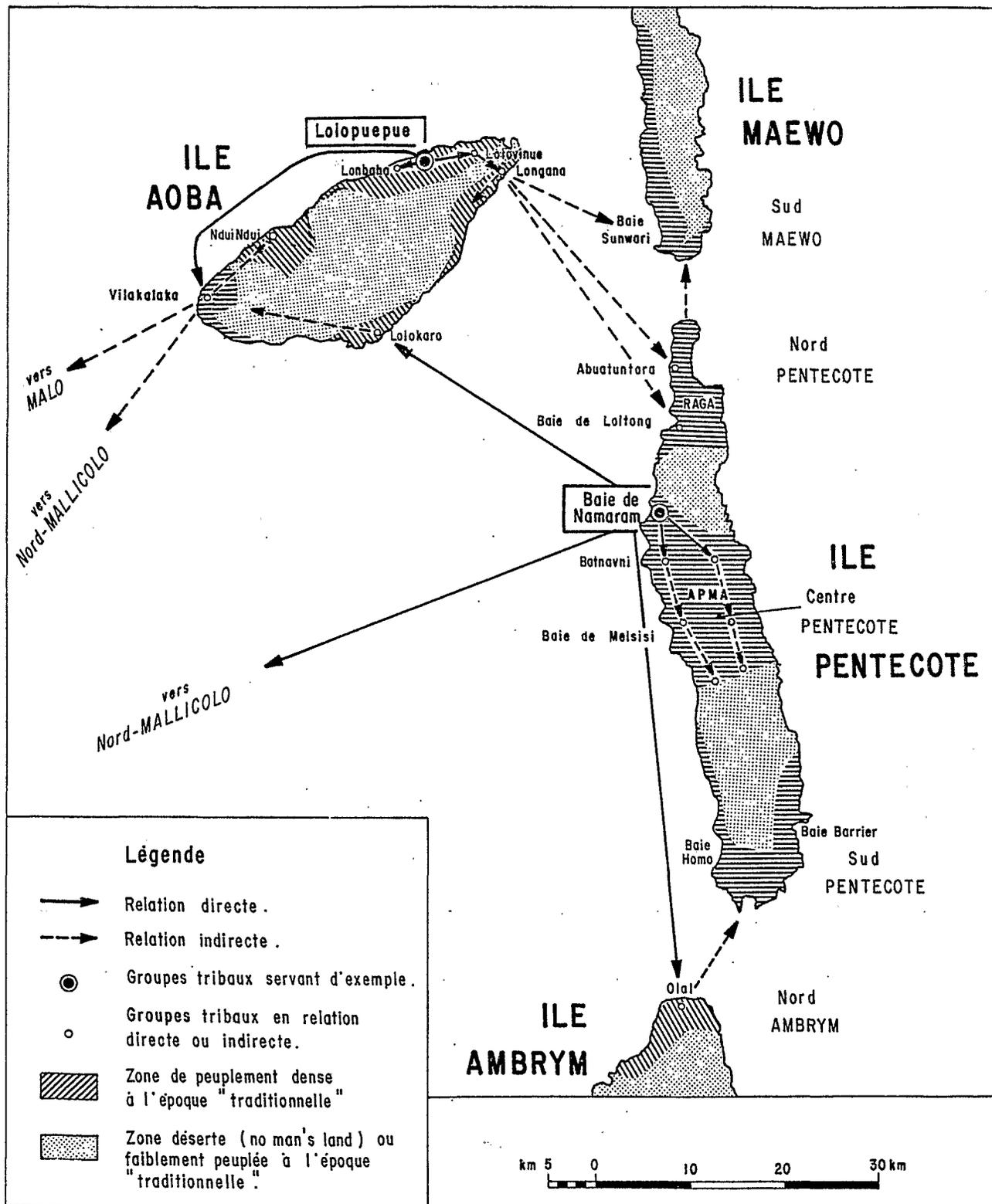


FIG. 2. — L'espace fractionné : relations traditionnelles de deux groupes tribaux dans les îles du Nord.

Lors des rituels, les Yrëmëra se reconnaissent par les ornements en plumes d'épervier (*kwériya*) dont ils revêtent leurs coiffures et aigrettes cérémonielles. Le port de la *kwériya* est en effet signe de pouvoir; il est attaché à un « titre » coutumier et à certains nakamals. Yanemwakel, qui est le nakamal le plus prestigieux du versant est de Tanna, compte par exemple 6 Yrëmëra, maîtres des relations d'alliance extérieures, qui ont à ce titre autorité sur les routes et sur la circulation à l'intérieur de leur zone d'allégeance.

Entre les principaux nakamals de l'île, chemine un réseau complexe d'itinéraires traditionnels. Ces routes coutumières, appelées *swatu*, longent ou traversent l'île en suivant les lignes majeures du relief (littoral, ruptures de pente, lignes de crêtes). La plupart ont un nom et les plus importantes sont liées à un mythe d'origine qui fait remonter leur création aux exploits d'un « héros civilisateur »; ainsi la route Naokonap, tracée par le héros Kalpapien, qui traverse l'île selon un axe orienté du sud au nord. Il existait également autrefois des routes maritimes reliant certains groupes littoraux de Tanna aux îles voisines d'Aneityum, Erromango, Aniwa et Futuna. La plus longue de ces routes menait directement à Mataso dans les îles Shepherds, qui est la fin du monde connu par la société traditionnelle de Tanna.

Dans la cosmogonie traditionnelle, l'apparition des itinéraires et cheminements précéda celle de l'homme. Aux temps originels, racontent les mythes, la terre était molle et sans forme. Un jour, des pirogues envoyées par les dieux s'échouèrent sur les côtes de Tanna. Ces pirogues contenaient des « Pierres » (*kapiel*) animées de pouvoir magique: elles étaient vivantes, parlaient et se déplaçaient. Elles tournèrent longtemps autour de l'île, se faisant la guerre les unes aux autres et éprouvant leurs forces magiques. De leur errance surgit peu à peu un espace organisé, partagé en territoires, sillonné de cheminements et hiérarchisé autour de certains lieux sacrés.

Lorsque les Pierres se turent et se figèrent le long des cheminements, les hommes apparurent. Ils héritèrent d'un espace signifiant, où leurs statuts hiérarchiques et relations d'alliance avaient été inscrits dans le sol. A chaque groupe traditionnel, le territoire politique était « donné » comme un livre magique, que les mythes et les traditions orales commentent inlassablement.

Enracinés par essence, les hommes ne peuvent quitter les lieux et les Pierres dont ils sont issus, sans aliéner leur identité ni perdre leurs pouvoirs magiques. Sortir du territoire ne peut s'opérer qu'à certaines conditions: les hommes doivent emprunter le réseau géographique des *swatu* qui chemine à travers l'île sous le contrôle politique des Yrëmëra.

Le contrôle de la circulation par les Yrëmëra s'exerçait par le droit de poser des tabous sur les chemins dont ils avaient la jurisprudence. Ils pouvaient faire tuer les inconnus ou étrangers qui s'y

risquaient sans autorisation, et laisser ou non passer un message venu d'un groupe différent. Bref, le Yrëmëra était ce qu'on appelle en bichelamar une *gate*, c'est-à-dire une barrière posée au travers d'un périmètre.

A la différence des îles du Nord, ces hommes de rang élevé ne se déplaçaient guère. L'aristocratie de la *kwériya* ne pouvait en effet que très exceptionnellement s'éloigner des lieux sacrés dont elle tirait sa puissance. Un autre dignitaire, le « Yani Niko » ou « maître de la pirogue » (17) voyageait au nom du Yrëmëra. Le Yani Niko est en effet la « bouche du chef ». Son devoir est de porter au loin la parole du Yrëmëra. C'est lui qui propose et organise les échanges et les rencontres entre groupes différents et, le cas échéant, conduit les opérations de guerre. Le Yrëmëra, quant à lui, doit rester sur son nakamal. Il représente une force stable, le « siège figé » d'un pouvoir qui ne se tient pas des hommes, mais des Pierres et des lieux magiques (*ikahussim*). Du reste, il parle peu et dit-on, ne doit pas trop penser (« em i no mas tink tink tumas »): ce rôle est dévolu au Yani Niko.

Cette rigidité du système relationnel, canalisé par un réseau préétabli de cheminements coutumiers et contrôlé par autant de barrières (ou « gates ») qu'il y a de lieux et de dignitaires à *kwériya* sur les territoires traversés, restreignait la configuration géographique des relations possibles. Resserrées dans l'espace, celles-ci n'en étaient pas moins intenses: l'échange et le don ont toujours été et restent l'une des principales préoccupations des hommes de la société traditionnelle de Tanna.

b. La mobilité formalisée: le cycle de partage de la tortue.

Les cycles d'échange entre groupes politiques différents sont un peu ce que sont les rituels de prises de grade au nord de l'Archipel. Ils créent l'alliance extérieure et, par le partage de l'effort et de la nourriture, resserrent les liens qui unissent l'ensemble du groupe communautaire en même temps qu'ils en révèlent l'organisation interne.

Ces cycles d'échange rituels sont extrêmement complexes et doivent s'inscrire dans l'ordre des cheminements géographiques marqués par le système des *swatu*. Un groupe politique ne peut entrer en contact avec un autre que s'il possède une « route » qui mène directement jusqu'à lui; sinon, il devra chercher un intermédiaire et passer par les « barrières » qui jalonnent cette route.

(17) Chaque territoire de Tanna est, dans l'idéologie traditionnelle, assimilé à une pirogue. Ces territoires sont dénommés et correspondent à un groupe traditionnel qui peut lui-même se subdiviser en sous-groupes comprenant une ou plusieurs lignées familiales. Nous avons procédé, au cours de l'année 1978, à une cartographie générale de l'ensemble des groupes et sous-groupes traditionnels dans l'île de Tanna.

Le cycle de partage et du don de la tortue de mer entre groupes littoraux et groupes de l'intérieur est, à cet égard, révélateur. La tortue de mer est en effet considérée à Tanna comme une nourriture sacrée, qui appartient aux Yrëmëra. Lorsque la tortue a été cuite au four à pierres traditionnel, la chair en est partagée par le Yrëmëra à l'intérieur de son système d'allégeance, puis consommée rituellement. Cette consommation rituelle se fait au nom du Yrëmëra : elle actualise les relations politiques internes et éprouve les relations d'alliance extérieures. En supposant que l'un des Yrëmëra possédant le titre le plus élevé du nakamal de Lenara'uya ait le projet de consommer une tortue, il chargera son Yani Niko de porter le message au nakamal de Loomia, avec qui il possède une « route ». Loomia fera ensuite suivre le message jusqu'au bord de mer à Katinuwiken; à ce dernier nakamal reviendra de choisir un groupe détenant la magie de capture de la tortue (fig. 3). Une fois prise, la tortue remontera par un cheminement inverse jusqu'au point de départ du message. A chaque nakamal, elle devra être « payée », c'est-à-dire échangée contre des cochons, des kawas cérémoniels et des danses. L'axe de relation est ainsi formalisé par un certain nombre de routes qui portent des noms différents. Les groupes locaux ne peuvent entrer en relation les uns avec les autres qu'en ordre successif, selon leur position sur le cheminement traditionnel. Dans le cas de deux groupes éloignés, ils ne pourront entrer en relation que si les groupes intermédiaires consentent à laisser leur territoire ouvert au message et à la circulation des hommes et des biens.

Seuls certains groupes du bord de mer, et à l'intérieur de ceux-ci certaines lignées, ont le droit de capturer la tortue. On considère celles-ci comme affiliées à leur proie et, pour cette raison, la consommation de la tortue leur est interdite. A l'inverse, on dénie aux groupes qui peuvent cuire et manger la tortue le droit de la capturer. Il existe ainsi une complémentarité des fonctions et des droits entre groupes traditionnels différents, qui est le fondement de leur relation d'échange.

Ces échanges, lorsqu'ils ont lieu entre alliés appartenant à des groupes politiques différents, portent toujours sur une nourriture crue. Ces partenaires lointains sont appelés, en langue de Tanna, *Niel*. Inversement, les échanges entre alliés proches, faisant partie du même système d'alliance, portent sur une nourriture cuite. Le cercle spatial de distribution de la tortue cuite marque ainsi l'espace de sécurité qui entoure chaque grand nakamal, et fixe en même temps les systèmes d'allégeance politique entre grands et petits nakamals, ainsi que la place et le statut de chacun dans la hiérarchie coutumière, selon la qualité des parts qui seront attribuées.

On comprend dès lors la complexité du système relationnel, la multiplicité des formes du contrôle territorial et aussi sa « susceptibilité ». Un manquement à la loi coutumière, l'irrespect de la règle du territoire, entraînaient presque inmanquablement la

guerre. A la fin du siècle dernier, la grande guerre des White Grass, restée dans la tradition orale sous le nom de « Kamaguin-Niloù » n'eut pas d'autre cause. Le groupe des Nissinamin captura la tortue et la transmit directement vers le Centre-Brousse, sans passer par son Niel de Loomia. Les big man de ce nakamal (les Yrëmëra et leurs Yani Niko) décidèrent la guerre, et pour cela demandèrent une aide en guerriers qui se transmit jusqu'aux White Sands; le message du Yrëmëra passa de Niel en Niel jusqu'à l'autre versant de l'île, chacun des nakamals acceptant de lui fournir une aide militaire. Cette guerre prit la forme d'un raid guerrier extrêmement violent au cours duquel deux groupes locaux, celui des Nissinamin et celui de leurs alliés Nakané (Katinuwiken), furent littéralement exterminés. La contestation foncière qui règne encore à l'heure actuelle sur la région des White Grass s'explique en grande partie par les conséquences de cette guerre.

4. Guerres et bannissements : les formes de mobilité incontrôlée.

Tous les systèmes de contrôle social ont leurs limites. Dans la société traditionnelle, les périodes de crise semblent s'être toujours traduites par un affaiblissement de la loi de fixation au territoire.

Le cas des réprouvés était le plus commun, mais sans qu'il mette en question l'ordre établi. Les conflits à l'intérieur des groupes, et en particulier les conflits domestiques (adultères, vols, etc.) ne pouvaient pas être réglés par des amendes en cochons ou en pieds de kawa; en cas de conflit grave, le réprouvé n'avait d'autre solution que la fuite; il cherchait à rejoindre les relations de parenté extérieures à son propre groupe. Mais il pouvait ne pas en avoir, car les hommes du commun se mariaient pour la plupart dans un environnement proche; le réprouvé partait alors à l'aventure, loin de chez lui, en pirogue s'il était un homme de la mer, à pied s'il était un homme de la brousse. Par les crêtes des montagnes intérieures qui, souvent, forment des no man's land et des zones tampons entre groupes géographiques différents, le fuyard traversait l'île et changeait de versant. Il se trouvait alors devant une alternative : on le tuait sur le champ ou on l'accueillait à part entière, souvent en le dotant d'un statut et d'une nouvelle femme. Les histoires ne sont pas rares dans l'Archipel où l'on voit un banni, fuyant ses frères d'origine, être accueilli par un groupe adverse et y conquérir un rang élevé : le plus souvent, en étant « adopté » par l'un des big man locaux et en le remplaçant à sa mort. Ces réprouvés qui couraient leur chance à l'extérieur sont les « marginaux » des sociétés territoriales : ils pouvaient réussir, mais les périls étaient grands.

Plus significatifs encore étaient, lors des crises, les vaincus des guerres obligés de fuir la colère de leurs

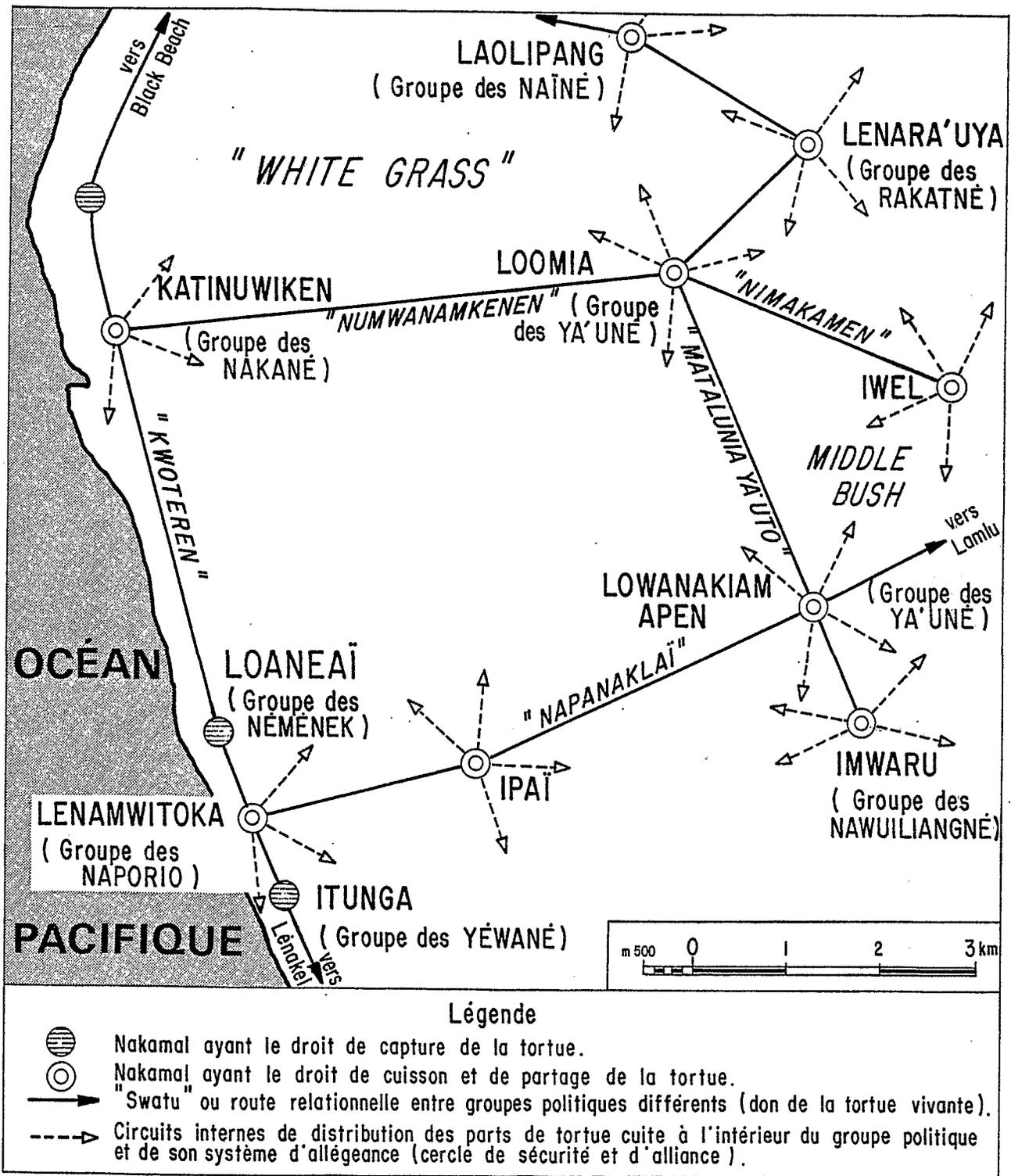


FIG. 3. — Exemple de relation d'échange à Tanna (région nord-ouest) : Le cycle d'échange et de partage de la tortue de mer.

vainqueurs. Ils essayaient de se faire accueillir par des groupes alliés, en particulier ceux avec lesquels ils détenaient des relations de parenté, et attendaient que, le temps passant, ils puissent réoccuper leur territoire. L'histoire de Tanna fourmille d'exemples de ce genre. La violence des guerres occasionnait parfois des déplacements entiers de population passant d'un versant de l'île à l'autre, et fuyant le plus loin possible de leurs ennemis. Ces mouvements de population furent surtout importants à la fin du XIX^e siècle, où l'arrivée des Blancs, le commerce des armes à feu, les sévices dus aux bateaux recruteurs provoquèrent une grave crise des institutions coutumières et une remise en question des formes de pouvoir traditionnel, incapables de faire face au monde nouveau et aux sources nouvelles de la puissance (fusils, argent, missions, etc.). L'ensemble du corps social semble s'y être brusquement « déstabilisé »; des guerres violentes et sans merci éclatèrent un peu partout dans l'île. Des groupes entiers se réfugièrent auprès des missions presbytériennes qui tenaient déjà certains points du littoral. Des bandes de guerriers sillonnaient l'île à la poursuite des fuyards, pendant que les femmes et les enfants se cachaient le plus loin possible des lieux d'affrontement.

Ces périodes de crise grave, où soudainement la mobilité se libérait, semblent être survenues périodiquement à l'intérieur de la société traditionnelle, en particulier lors de l'arrivée de population étrangère. Elles pouvaient également survenir lors des périodes de famine et de trop-plein démographique, à l'occasion de chocs et de mutations culturelles, etc.

La société territoriale « déstabilisée » se trouvait alors dans l'impossibilité de fonctionner. Il semble qu'à certaines occasions de l'histoire de Tanna, l'île soit devenue comme folle, secouée de mouvements désordonnés qu'elle ne pouvait plus maîtriser. C'était alors l'heure des guerriers, des fuyards, et des caches dans la montagne, souvent aussi celle de la famine, jusqu'à ce qu'un nouvel équilibre soit retrouvé entre les vainqueurs et que s'organise un retour à la normale, c'est-à-dire à la fixation territoriale.

Conclusion.

On comprend dès lors que, selon les systèmes d'organisation politique et les cycles historiques ou culturels, la mobilité de la société traditionnelle pouvait s'accroître ou se rétrécir. La multiplication des axes d'échange et de routes de commerce ouvertes entre les façades de certaines îles du Nord faisait de quelques zones marines de véritables « Méditerranées ». De même, entraîné par son propre dynamisme, le système des grades tendait à ce qu'un nombre de plus en plus important de gens prétendent à des grades élevés, ne serait-ce que par la simple extension naturelle des réseaux de commerce et d'échange. Tout cela créait et entretenait une dynamique favorable à la mobilité.

A l'arrivée des Européens, certaines régions littorales des îles du Nord avaient acquis un haut degré de mobilité, maîtrisant les routes de la circulation maritime et leurs escales, ainsi que la plupart des circuits d'échange de cochons. Les plus connus de ces groupes à haut degré de mobilité sont ceux de Malo, de la partie ouest du littoral d'Aoba (Ndui-Ndui, Vilakalaka), des îlots du Nord Malikolo (Vao, Atchin, Wala, Rano, etc.) et, sans doute, de l'ensemble des îles Banks (B. Vienne, communication personnelle). John Layard a fait le récit de ces voyages en pirogues reliant le peuple des petites îles du Nord Malikolo aux grandes îles voisines : « The sea-going canoes made in the small islands, capable of holding thirty or forty men, were used formerly for voyages across open sea to the remaining large islands of the Northern New Hebrides, namely Ambrym, Raga, Oba, Maewo, Malo and Santo. The main purpose of these voyages was the trade in pigs... » (18). Il semble que, dans ces sociétés, un équilibre se soit instauré entre l'intensité des échanges et les systèmes de contrôle détenus par le big man de la Société des Grades. L'arrivée des Européens coïncida (à moins qu'elle n'en fut l'une des causes indirectes) avec le développement sans précédent du système des grades et une libération encore accrue de la mobilité.

En revanche, dans la partie méridionale de l'Archipel, l'absence du système des grades et les conceptions plus « stabilistes » du corps social conduisaient à un type de sociétés géographiquement moins mobiles ou tout au moins à mobilité beaucoup plus formalisée. Les cassures que provoqua l'arrivée du « monde blanc » semblent y avoir été plus profondes qu'ailleurs.

II. PERMANENCES CULTURELLES ET MOBILITÉ CIRCULAIRE.

1. La société « déstabilisée ».

Lors des premiers contacts avec le monde extérieur, la mobilité fut « imposée » et organisée sur une base autoritaire par les Blancs : santaliers et *blackbirders* (recruteurs) prélevèrent selon les îles un quota plus ou moins élevé de « migrants forcés ». On estime à 40 000 le nombre des Néo-Hébridais « recrutés » pour la mise en valeur des plantations de coton et de canne à sucre du Queensland entre 1863 et 1906, et encore à 10 000 ceux qui partirent vers Fidji, Samoa ou la Nouvelle-Calédonie (19) (20).

(18) JOHN LAYARD (1942), *op. cit.*

(19) NORMA MAC ARTHUR, *Rapport sur le premier recensement de la population aux Nouvelles-Hébrides*. Port-Vila (1967).

(20) R.D. BEDFORD, *New Hebrides mobility: a study of circular migration*. Canberra (1972).

Vers 1880, avec le développement des plantations et l'accroissement du nombre des colons blancs aux Nouvelles-Hébrides, un recrutement interne à l'Archipel dut fournir en main-d'œuvre à bon marché les plantations naissantes, notamment dans les îles de Vaté, Epi, Santo, etc. (travaux de défrichage, construction de barrières, plantation d'arbres, décortication et préparation du coprah). Un essai de législation fut imposé par le Condominium naissant en 1906 pour limiter les abus du recrutement. Son efficacité reste discutée, mais elle empêcha toutefois que les excès et les abus de la période précédente ne se renouvellent à une trop grande échelle (21).

L'affaiblissement des formes de pouvoir traditionnel favorisa une libération quasi-totale de la mobilité. Chacun devint libre d'aller où il voulait et avec qui il voulait. Ce fut la fin de la plupart des tabous de circulation. Les missionnaires et l'administration nouvelle ayant peu à peu établi un climat général de paix, la circulation jusque-là sélective et formalisée s'est librement ouverte vers les nouveaux pôles d'attraction que constituaient les plantations européennes, le recrutement des équipages de bateaux et, plus tard, la naissance de centres urbains.

Parallèlement à l'ouverture de ces « nouvelles routes », la disparition progressive du système des grades dans des régions entières des îles du Nord, en particulier dans les groupes littoraux qui furent les premiers christianisés, aboutit à une désorganisation générale de l'ancienne structure circulatoire. Les vieilles routes de l'échange, les voyages en pirogue d'une île à l'autre tombèrent assez vite en désuétude, lorsqu'ils ne furent pas purement et simplement interdits par le nouveau pouvoir administratif ou religieux.

C'est de la rencontre de ces deux éléments : la liberté de circulation, correspondant de fait à une « déstabilisation » et à une rupture au sein de la société traditionnelle, et l'appel à une main-d'œuvre salariée sur les plantations européennes de l'Archipel, qu'est née ce que les géographes anglo-saxons ont appelé la « mobilité circulaire ». Le concept de mobilité circulaire a été défini par Zelinsky à partir d'une expérience africaine, de la façon suivante : « Circulation denotes a great variety of movement, usually short-term, repetitive or cyclical in nature, but all having in common the lack of any declared intention of permanent or long-lasting change of residence » (22). Cette idée a été ensuite reprise et appliquée à l'Océanie par Murray Chapman (23) et R.D. Bedford (24).

Si l'on étudie les mouvements migratoires néo-hébridais en termes de flux, de périodicité et d'indi-

ces statistiques, ceux-ci n'apparaissent pas fondamentalement différents de ce qui a été décrit ailleurs en Mélanésie. Mais, pour être mieux comprise, la mobilité circulaire doit être resituée dans l'ensemble de son contexte culturel.

2. « Mobilité circulaire » et « voyage coutumier ».

De la fin du siècle dernier aux années de l'immédiate après-guerre, les migrations de travail vers les plantations européennes ont constitué le système migratoire dominant. Ces migrations sont du reste toujours actuelles, même si elles ont diminué en valeur relative et absolue devant l'accroissement de plus en plus rapide des migrations vers les centres urbains à partir des années 60 (25).

Les premiers mouvements migratoires s'inscrivirent tout naturellement dans le cadre de la mobilité, tel que le concevait la société traditionnelle. La société néo-hébridaise révélait ainsi sa cohérence et son aptitude à s'adapter à des situations absolument nouvelles.

Cette mobilité circulaire peut selon nous se reconnaître à l'existence de cinq grandes composantes.

a. Des mouvements brefs et répétés.

Jusqu'aux années de l'immédiate après-guerre, la plupart des mouvements migratoires vers les plantations correspondirent à des déplacements successifs de faible durée dont la périodicité était commandée par les exigences de la vie villageoise. Les migrants partaient en général lors des moments de repos du cycle agricole traditionnel : peu après la récolte des ignames d'avril-mai, ou lorsque les grands travaux de défrichage et de plantation (d'août à octobre) étaient terminés. Le temps moyen passé sur les plantations européennes se situait entre 3 et 6 mois ; il excédait rarement une année complète.

Cette brièveté des séjours et l'instabilité d'une main-d'œuvre constamment sollicitée par les exigences du village d'origine étaient l'un des grands désespoirs des colons. Ils y trouvèrent remède en obtenant le droit d'importer une main-d'œuvre d'origine extérieure composée de Tonkinois, Gilbertains et Wallisiens. Les Tonkinois, qui furent les plus nombreux, atteignirent en 1929 le nombre de 6 000. L'essor et la croissance des grandes plantations de l'Archipel sont dus en majeure partie à leur travail.

Le migrant mélanésien restait, quant à lui, fondamentalement attaché à son territoire. Son séjour à l'extérieur ne pouvait être que « provisoire » et durait le temps d'un voyage. Il continuait à entretenir

(21) D. SCARR, *Fragments of Empire*. Canberra, ANU Press, 1967.

(22) W. ZELINSKY, « The hypotheses of the mobility transition ». *Geographical Review*, 1971.

(23) M. CHAPMAN, « Mobility in a non-literate society : Method on analysis for two Guadalcanal Communities ». *People on the Move* (London), 1975.

(24) R.D. BEDFORD (1972), *op. cit.*

(25) J. BONNEMAISON, « Changements dans la vie rurale et mutation migratoire aux Nouvelles-Hébrides ». *Cahier ORSTOM, Série Sciences Humaines*, vol. XI, n° 3, 4, 1974 ; et du même auteur, « Système de migration et croissance urbaine aux Nouvelles-Hébrides : Port-Vila et Luganville ». *Travaux et Documents de l'ORSTOM*, 1977, n° 60.

au village son jardin vivrier et plantait des cocotiers pour son propre compte. S'il s'absentait, tout message de rappel, la maladie d'un parent, un « meeting », une fête coutumière, le ramenait auprès des siens. Même désorganisée, la société traditionnelle restait fidèle au lien territorial et refusait la « transplantation » de ses meilleurs éléments.

b. Des mouvements contrôlés dans l'espace.

Limités dans le temps, ces mouvements le sont également dans l'espace. Au hasard des premiers contacts, un tissu de relations privilégiées s'est en effet créé peu à peu entre certains groupes traditionnels et certaines plantations : les gens de tel village de Pentecôte partaient et partent toujours travailler sur la même plantation de Santo, ceux de Mataso (îles Shepherds) vers une plantation voisine de Port-Vila, etc. Il s'agit là d'une habitude migratoire, et bien plus encore de l'ouverture, au sens traditionnel, d'une route nouvelle vers le monde extérieur. Le groupe local élargit par là les dimensions de son « espace vécu », il s'assure la reconnaissance d'un lieu (une plantation, une entreprise) et y dirige en priorité le flot de ses jeunes hommes. Les migrants partent ainsi vers un territoire connu où ils sont assurés de trouver des parents et amis. La mobilité actuelle ne fait dès lors que substituer de nouvelles routes à celles de l'échange formalisé.

Les colons, du reste, trouvaient leur compte à cet usage, car en entretenant des relations suivies avec une région particulière, ils étaient assurés d'avoir une zone de recrutement fidèle : la brièveté des séjours des migrants étant partiellement compensée par une certaine régularité des flux et par l'alternance des arrivées et des départs.

c. L'accès à la puissance par le « voyage ».

La mobilité circulaire « ré-actualise » en outre un certain nombre de gestes et d'attitudes mentales qui sont ceux de l'univers traditionnel. Dans le monde coutumier des îles du Nord, le droit de circulation hors des frontières était surtout un privilège des big man et des « hauts-gradés ». Pendant longtemps, ceux qui « voyageaient » revinrent riches d'une expérience nouvelle acquise par la connaissance d'un monde et d'un espace plus étendu : ils rapportaient aussi, de leurs transactions et échanges avec l'extérieur, des biens coutumiers qu'ils redistribuaient autour d'eux.

Au début du siècle, certaines plantations de Santo avaient adapté leurs modes de paiement aux conceptions de leurs salariés. Lorsque ceux-ci arrivaient en fin de contrat, ils étaient payés par une somme d'argent, mais aussi par le don de ce qu'on appelle en bichelamar une *bookis*. La *bookis* est une malle en bois peinte en rouge, aux ferrures dorées, où est entreposée une série de cadeaux standardisés : calicots, hache ou sabre d'abattis, tabac, sifflet, couverture, etc., les objets les plus précieux étant déposés au fond de la caisse, les moins chers au-dessus.

Lorsqu'il revenait chez lui après un ou plusieurs séjours de longue durée sur une plantation, le migrant, en remettant le pied sur le sol de son île, rapportait triomphalement la *bookis*, pleine de cadeaux pour les siens. Il reprenait alors un geste traditionnel de la coutume du Centre Pentecôte : celui qui part pour un *business* ne doit pas, en effet, rentrer les mains vides ; les siens attendent de lui qu'il rapporte un nombre divers de *rutrut*. Le *rutrut* est un panier rempli de nattes blanches ou rouges dont la valeur augmente avec la profondeur du panier et dont le prix égale celui d'un cochon à dent recourbée appelé Lipsal. Le *rutrut* sert de monnaie d'échange dans les transactions coutumières et son destin est d'être partagé à l'intérieur du cercle de parenté. La *bookis* des migrants reprend ce rôle sous une forme moderne : empilement de biens ostentatoires et hiérarchisation de ceux-ci vers le « fond du panier », puis redistribution... Cette pratique était surtout destinée à la main-d'œuvre originale de Pentecôte ou d'Aoba. Il semble qu'aujourd'hui l'usage de la *bookis* donnée par le planteur ait disparu, mais certains migrants en rachètent d'eux-mêmes chez les commerçants chinois ou dans les *stores* de plantation avant de revenir chez eux.

La distribution de la *bookis* conférait une nouvelle puissance au migrant. Celui-ci pouvait en tirer parti pour mieux s'intégrer dans la vie traditionnelle et améliorer son statut personnel : achat de cochons, prêts divers lui permettaient de passer de nouveaux grades et de prétendre à un rang plus élevé.

Dans les premiers temps, les migrations circulaires semblent avoir joué dans la société traditionnelle un rôle identique à celui que jouait le « voyage » autrefois. Tout jeune, s'il avait quelque ambition et dynamisme, devait ainsi partir vers les plantations, et ceci plusieurs fois, avant de se marier. Ce voyage le confrontait avec le monde extérieur, le débrouillait et l'enrichissait à la fois ; il était un peu vécu comme une forme d'initiation culturelle. A son retour, le migrant était devenu pleinement un homme : il pouvait se marier et s'élever dans la hiérarchie des grades.

d. Le voyage en « compagnie ».

La migration circulaire s'effectue le plus souvent à l'intérieur d'une structure de groupe ou, pour employer un terme bichelamar, en *kompani*.

Dans un monde dangereux, où il n'était pas bon de voyager seul, le voyageur d'autrefois partait à l'intérieur d'un « groupe-sécurité ». Le migrant circulaire d'aujourd'hui fait de même ; il part avec un groupe d'amis ou de parents qui cherchent à se faire embaucher ensemble dans la même plantation (ou en ville dans la même entreprise). Le groupe forme ainsi une « fraternité », un cercle d'entraide et de relations privilégiées à l'intérieur duquel le migrant parle sa langue et maintient ses liens avec le territoire d'origine. Cette structure communautaire de la migration fondée sur le lien territorial (origine commune) et les liens de parenté tissés dans l'île reste

encore largement en usage aujourd'hui. La compagnie qui se reconstitue ainsi sur le lieu d'immigration (plantations, entreprises, lieux de résidence, quartiers...) ne tarde pas à se structurer sur de nouvelles bases. Quelques anciens, semblables un peu aux *old hands* des plantations du Queensland, ayant acquis un poste de maîtrise ou une qualification professionnelle, forment un noyau stable et jouent le rôle de leaders. Autour d'eux gravite et se renouvelle la masse instable des migrants circulaires venus pour de plus courtes durées.

e. Le voyage des « jeunes ».

La composition démographique de la migration circulaire répond également à celle des modèles coutumiers. Les enfants, les femmes, mariées ou non, les « vieux », n'y participent pas. Ceux qui « partent » sont des jeunes hommes (les guerriers d'autrefois) qu'accompagnent quelques hommes mûrs. Toute la difficulté des planteurs qui cherchaient à attirer des femmes sur leur plantation afin d'y fixer des couples mariés s'explique par là. Le voyage reste réservé à un temps de la vie et au sexe masculin : il est surtout l'affaire des jeunes hommes. Ensuite, lorsque l'homme se marie et devient père, il acquiert progressivement autorité et devient sensible à l'héritage qu'il doit recueillir et transmettre. Il n'est plus temps pour lui de « partir » ou de « voyager ».

Encore aujourd'hui, si l'on regarde la structure démographique des ouvriers de plantations ou des migrants urbains, on est frappé par le nombre de jeunes de moins de 30 ans (75 % de moins de 30 ans parmi la population migrante de Port-Vila en 1967, dont 54 % compris entre 15 et 30 ans) et la forte prédominance masculine (173 hommes pour 100 femmes à Port-Vila en 1972). Cette dominante jeune et masculine reste surtout forte à l'intérieur des flux migratoires provenant d'îles à cohésion coutumière maintenue (26).

3. Changements dans les formes de mobilité contemporaines.

La société traditionnelle ne concevait la mobilité que géographiquement fragmentée, socialement formalisée et sous forme circulaire. Le retour au territoire originel devait être régulier; à terme il était obligatoire. Un homme de la société traditionnelle ne peut vivre trop longtemps hors de chez lui sans aliéner son identité et ses droits fonciers (et donc ceux de ses enfants), ni sans manquer à la loi des ancêtres qui ont fixé les lieux où il doit vivre. La mobilité circulaire, qui fut le type dominant des migrations de travail jusqu'à ces dernières années, ne faisait que reprendre ce modèle.

Toutefois, la mobilité circulaire, conçue comme un voyage coutumier vers les plantations et les zones urbaines, porte en elle-même les germes de ses propres changements. Au contact du monde extérieur, les esprits se modifient, les temps d'absence des migrants tendent à s'allonger. De même, les premiers effets de la scolarisation, l'émergence de goûts nouveaux, l'acquisition d'une qualification professionnelle, contribuent à « fixer » certains migrants sur le lieu d'immigration et à les détacher peu à peu de leur territoire originel.

Dans les îles du Sud, la population de Tanna n'entra dans le cycle migratoire qu'avec lenteur (27). Les premiers migrants furent surtout des « marginaux », en rupture politique ou personnelle avec leur propre groupe, un peu ce qu'étaient les « bannis » des temps traditionnels, obligés de fuir leur territoire parce qu'ils avaient été vaincus ou étaient devenus indésirables. Les hommes de Tanna n'ont commencé à quitter leur territoire en nombre important que lors de la Seconde Guerre mondiale, quand les Américains créèrent des bases militaires à Vila et à Santo et firent appel à la main-d'œuvre locale. Aujourd'hui encore, les formes de mobilité circulaire restent prédominantes : l'attachement au territoire originel constitue toujours le centre de la vie culturelle et politique de Tanna.

La société mélanésienne connaît par ailleurs des changements profonds. L'émergence d'une société rurale nouvelle, constituée par des paysans et des planteurs producteurs de coprah et de cacao, s'adonnant de plus en plus à l'élevage sous cocoteraie, est surtout avancée dans la plupart des petites ou moyennes îles densément peuplées, ainsi que dans certaines régions littorales des grandes terres. Un certain nombre de déséquilibres spatiaux sont dès lors apparus. L'envahissement de l'espace agricole utile par la cocoteraie comprime de plus en plus la superficie nécessaire aux jardins vivriers et raccourcit les temps de jachère. La part d'autoconsommation tend alors à se réduire, tandis que les bénéfices tirés de la fabrication du coprah restent malgré tout aléatoires, variables selon les cours annuels et insuffisants pour ceux qui ne possèdent pas une superficie plantée suffisante. La cocoteraie a, en outre, introduit une rigidité nouvelle dans la tenure des terres. Le droit d'usage de tous les membres du clan sur le terroir s'est rétréci, tandis que le statut de nombreuses plantations autochtones évolue vers un partage définitif entre les familles restreintes. Tout partage implique des inégalités; pour les défavorisés, l'émigration temporaire ou définitive devient souvent la seule solution. Elle apparaît aussi pour les jeunes scolarisés en surnombre comme le seul moyen de promotion sociale.

(27) Elle y était du reste fortement découragée par la Mission Presbytérienne qui s'opposait aux tentatives de recrutement.

(26) J. BONNEMAISON, 1977, *op. cit.*

L'intensité de la migration peut, dès lors, conduire à un éclatement de la mobilité circulaire. C'est le cas de certaines îles petites ou moyennes densément peuplées, comme Paama (59 hab./km²), où la population migrante installée à Port-Vila ou Luganville représentait en 1972, 37 % de la population résidente. C'est également le cas de l'ensemble des petites îles Shepherds et du Nord Vaté (28). Ce stade reste malgré tout limité à certaines zones. Dans la plupart des grandes îles, le nombre des migrants était globalement inférieur à 10 % de la population résidente en 1972. La mobilité circulaire reste le modèle migratoire dominant, même si, par ailleurs, des changements sont apparus. Les temps de présence sur les lieux d'immigration tendent en effet à s'allonger et la périodicité des retours s'effectue de façon moins régulière. Toutefois, ni les solidarités de groupe dérivées du lien territorial, ni le principe des retours à terme, ne sont mis en cause (29).

(28) J. BONNEMAISON, « The impact of cash-cropping and density of population in urban migrations in the New-Hebrides ». *Pacific Viewpoint*, 1977, vol. 18, n° 12.

(29) J. BONNEMAISON (1977) et (1974), *op. cit.*

CONCLUSION.

Aux Nouvelles-Hébrides, l'ensemble de la société rurale reste imprégnée par l'esprit et par les valeurs du monde traditionnel. Il y a dans les comportements migratoires actuels une série de changements, explicables par l'évolution des mentalités et l'apparition de nouvelles structures de production, mais aussi de remarquables permanences qui ne peuvent être comprises que par référence à un héritage culturel qui reste vivant.

La mobilité circulaire apparaît comme un compromis entre la vision du monde d'une société dont le lien au territoire et les principes d'enracinement sont essentiels, et les besoins et pressions contradictoires exercés par l'espace économique et social extérieur.

Sans doute, cette forme de mobilité a-t-elle jusqu'à présent préservé la cohérence de l'univers social et culturel mélanésien. Mais elle ne demeure possible que si les déséquilibres spatiaux induits par l'engagement dans l'économie de plantation et l'économie monétaire restent mesurés. Au-delà d'un certain seuil, c'est une nouvelle société et une relation différente à l'espace qui apparaissent.

Manuscrit prêt en février 1979.

TABLE DES MATIÈRES

de "l'Espace géographique" pour l'année 1979

INDEX DES AUTEURS

Les titres en italiques sont ceux des articles originaux

Bailly Antoine, <i>Geography of transport</i>	42	Beuningen Cor Van, <i>Le marxisme et l'espace chez Paul Claval. Quelques réflexions critiques pour une géographie marxiste</i>	263-271
— La géographie politique (avec Cl. Raffestin)	64	Blanc-Pamard Chantal, <i>Des isohyètes... Interrogations sur le tracé des isohyètes dans le V baoulé (Côte-d'Ivoire) (3 fig.)</i>	43-48
— Cités, space and behavior	103	Bonnamour Jacqueline, <i>Interrogations sur la recherche contemporaine en géographie humaine</i>	255-262
— Idéologie, science et géographie humaine	104	Bonnemaïson Joël, <i>Les voyages et l'enracinement. Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides (3 fig.)</i>	303-318
— Géographie, science et géographie humaine	158	Bresso Mercedes, <i>L'économie de l'environnement : idéologie ou utopie ? (avec Cl. Raffestin)</i>	85-92
— Perspective environnementaliste à travers trois ouvrages	200	Bret Bernard, <i>Rapports sociaux et pouvoir sur l'espace : l'aménagement du territoire au Brésil (1 fig.)</i>	191-197
— Les «Éléments de géographie économique» de Paul Claval	227		
— La géographie et l'espace géographique : à la recherche d'une épistémologie de la géographie (avec J.-B. Racine)	283-291		
Bakis Henry, <i>Position de recherche : L'émergence d'un nouvel espace relationnel mondial étudiée à travers les communications des grandes entreprises</i>	272		
Berque Augustin, <i>Approches psychopathologiques de l'espace</i>	198		